TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

GNOSTİK GELENEĞİN ERKEN DÖNEM ŞÎÎLİK'TEKİ TEZAHÜRLERİ: ŞÎÎ GULAT ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Yusuf KOÇAK

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

GNOSTİK GELENEĞİN ERKEN DÖNEM ŞİÎLİK'TEKİ TEZAHÜRLERİ: ŞİÎ GULAT ÖRNEĞİ[1]

Doktora Tezi

Yusuf KOÇAK

Doç. Dr. Muzaffer TAN

Ankara, 2021

[1] Bu doktora tez çalışması "TÜBİTAK 2214-A Doktora Sırası Araştırma Burs Programı" tarafından desteklenmiştir.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

GNOSTİK GELENEĞİN ERKEN DÖNEM ŞÎÎLİK'TEKİ TEZAHÜRLERİ: ŞÎÎ GULAT ÖRNEĞİ

DOKTORA

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muzaffer TAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Doç. Dr. Muzaffer TAN	
2- Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
3- Prof. Dr. Mehmet ATALAN	
4- Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER	
5- Doç. Dr. Engin ERDEM	

Tez Savunması Tarihi

02.04.2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Muzaffer TAN danışmanlığında hazırladığım "GNOSTİK GELENEĞİN ERKEN DÖNEM ŞİÎLİK'TEKİ TEZAHÜRLERİ: ŞİÎ GULAT ÖRNEĞİ (Ankara. 2021)" doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:
Adı-Soyadı ve İmza

Yusuf KOÇAK

ÖNSÖZ **1**

KISALTMALAR **3**

GİRİŞ **5**

A. Metot ve Kaynaklar **5**
1. Metot 5
2. Kaynaklar 10

B. Kavramsal Çerçeve **20**
1. Gnosis 20
2. Gulat 33

I. BÖLÜM: GNOSTİK GELENEĞİN TARİHİ VE FİKRİ ARKA PLANI **37**

A. Gnostik Geleneğin Belirgin Özellikleri **37**
1. Düalist Tanrı Anlayışı, Kozmogoni ve İnsanın Yaratılışı 37
2. Ezoterik Bilgi: Gnosis ve Kurtarıcı Fikri 50

B. Gnostik Geleneğin İslam Öncesi Din ve Felsefelerde Tezahürleri **55**
1. Felsefi Sistemlerde Tezahürleri 55
   1.1. Hint Düşüncesi 55
   1.2. Yeni Eflatunculuk 69
   1.3. Hermetik Düşünce 80
2. Dinlerde Tezahürleri 88
   2.1. Sabiiler 88
   2.2. Harraniler 91
   2.3. Maniheistler 94
   2.4. Yahudiler 99
   2.5. Hristiyanlar 103

II. BÖLÜM: GNOSTİK GELENEĞİN ŞÎÎ GULAT ÜZERİNDEKİ TEZAHÜRLERİ **114**

A. Kadîm Kültürlerin Gnostik Düşüncenin Şii Gulat'a Aktarımında Rolü **114**

B. Şii Gulat'ta Gnostik Geleneğin Tezahürleri **139**
1. Keysaniyye'de Gnostik Tezahürler 140
   1.1. Muhtâriyye 140
   1.2. Beyâniyye 149
   1.3. Kerbiyye, Harbiyye ve Abdullah b. Muaviye Hareketi 162
2. Muğiriyye'de Gnostik Tezahürler 168
3. Mansuriyye'de Gnostik Tezahürler 182
4. Hattabiyye'de Gnostik Tezahürler 191

III. BÖLÜM: ŞİÎ GULAT GELENEĞİNDE GNOSTİK ZİHNİYETİN KURUCU UNSURLARI 197

1. Düalist Ulûhiyet Anlayışı 197
2. Nübüvvetin Sürekliliği 211
3. Kurtarıcı İnanışı 217
4. Düalist Varlık Anlayışı 224
5. Düalist Bilgi Anlayışı: Zahiri-Batını Bilgi 226

SONUÇ 236

KAYNAKÇA 242

ÖZET 286

ABSTRACT 288

Önsöz

Gnostisizm tarih boyunca birçok dini ve felsefi hareketi etkilemiş bir düşünce oluşumudur. Bu etkileşimden İslam düşüncesi de nasibini almıştır. Ancak bu etkileşimin hangi boyutta, ne zaman ve nerelerde gerçekleştiği hakkında ne Türkiye ve İslam dünyasında, ne de Batıda ayrıntılı bir şekilde incelenmemiştir. Belli başlı birkaç çalışma yapılmışsa da çok yüzeysel kalınmıştır. Bu sebeple Gnostik düşüncenin Erken dönem Şiîliğindeki Gulat örnekleri üzerinden doktora tez konusu olarak seçtik.

Çalışmamızın ilk bölümünü Gnostik düşüncesinin İslam öncesi diğer dinlerde ve kültürlerde nasıl tezahür ettiğini, nasıl yorumlandığını, aralarındaki ortak ve farklı noktaların neler olduğunu incelemeye çalıştık. Yalnız bu ilk bölümde ele aldığımız dini ve felsefi akımların hepsi Gnostik akım değildir. Örneğin Hint Düşüncesi, Yeni Eflatunculuk, Hermetik Düşünce, Yahudilik ve Hristiyanlık bunlar arasında sıralanabilir. Ancak Gnostik düşüncesinin bunlar üzerinde pek çok tezahürü olduğu görülmektedir. Bu akımları analiz etmemizin sebebi ise Müslümanların fethedeceği topraklarda derin izler bırakmalarıdır.

İkinci bölümde ise Gnostik tezahürlerin Gulat Şiası üzerindeki etkilerini ve tezahürlerini inceledik. Bir mezhep veya dini-politik zümreleşme asıl itibarıyla birtakım siyasi, içtimai, iktisadi olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan kişi ile ona uyanlardaki fikri ve dini tezahürdür. Bu beşeri dini tezahürlerin fikriyatı içine doğdukları içtimai, tarihi ve siyasi çevreden tecrit edilemez. Bu itibarla bir mezhebi doğuran tarihi, siyasi, dini ve sosyo-kültürel şartları tespit etmeden mezheplerin fikri yapısını doğru bir şekilde anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Diğer bir ifade ile mezheplerin öğretileri ve kurumsallaşmaları içinde bulundukları koşullar doğrultusunda gerçekleşir. Bu anlamda Müslümanların fethettiği bölgelerde mevcut olan birtakım inanışlar kısmen farklılaşmaya uğrayarak İslam toplumuna taşınmış ve devam

ettirilmiştir. Bunların arasında Gnostik karakterli fikirler İslam'ın erken döneminde bu şekilde tezahür etmiştir. Bu yansıma bilhassa Keysâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye ve Hattabiyye gib Şii Gulat olarak nitlendirilen birtakım fırklarda daha belirgindir. Çalışmamız, saymış olduğumuz fırkalar ile sınırlandırılmıştır. Çünkü Gnostik fikirler ana hatları ile en çok bu fırkaları etkilemiştir. Üçüncü ve son bölümde ise Siî Gulat fırkalarda dikkat çeken Gnostik tezahürler ele alınacaktır.

Çalışmamızın bu aşamaya gelmesinde isimlerini tek tek sayamayacağımız pekçok kimsenin katkıları bulunmaktadır. Başta konunun belirlemesinden son haline kadarki bütün aşamaları titizlikle takip eden, ufuk açıcı eleştiri ve değerlendirmeleri ile katkıda bulunan, ancak savunmamdan kısa bir süre önce rahmet-i Rahman'a kavuşan kıymetli danışmanım, hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Hasan ONAT'tan sonra danışmanlığımı üstlenen, fikirlerinden istifade ettiğim ve çalışmamın olgunlaşmasında çok emeği geçen kıymetli danışmanım Doç. Dr. Muzaffer TAN'a müteşekkirim. Çalışmamızın proje aşamasından itibaren önemli katkılar suınan Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Doç. Dr. Engin ERDEM, Prof. Dr. Mehmet ATALAN ve Prof. Dr. Ali AVCU'ya, ayrıca bu çalışmanın okunması ve tashihlerin yapılmasında emeği geçen Dr. Öğr. Üyesi Alaattin DOLU'ya şükranlarımı sunuyorum.

Kısaltmalar

AÜSBE : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

b. : bin

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

CH : Corpus Hermeticus

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

DİBY. : Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

DEÜİFD : Dokuz Eylül Ünversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları

Krş. : Karşılaştırın

MÖ. : Milattan Önce

MS. : Milattan Sonra

NHC : Nag Hammadi Codices

Nşr. : Neşreden

OMÜİFD : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar arası

Sad. : Sadeleştiren

sy. : Sayı

Thk. : Tahkik eden

trz. : Tarihsiz

TTKY. : Türk Tarih Kurumu Yayınları

yy. : Yüzyıl

Giriş

A. Metot ve Kaynaklar

1. Metot

Sosyal bilimler şemsiyesi altında yer alan İslam Mezhepleri Tarihi, İslam toplumlarında ortaya çıkan farklı itikadî, siyasî gayelerle vücut bulmuş zümreleşme hareketlerinin gelişim seyrini fikir-hadise, zaman-mekan irtibatı çerçevesinde inceleyen bir bilim dalıdır.[2] Bu bilim dalının temel amacı araştırma alanına giren mezhep ve benzeri oluşumları bilimsel yöntemlerle araştırmak ve bu alanda bilimsel bilgi üretmektir.[3] Söz konusu bu üretim faaliyetinin bilgi ve belgeye dayalı, belli yöntem ve teknikler çerçevesinde gerçekleşmesi gerekmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi de diğer İslam bilimleri gibi tarihsel bir boyuta sahiptir. Bu durum İslam Mezhepleri Tarihçisinin bir tarih bilincine sahip olmasını gerektirmektedir. Geçmişle aynı şey olmayan tarih, geçmişin yeniden bir inşasıdır.[4] Bu inşa faaliyetinin geçmişi tümüyle olduğu gibi aktardığı iddia edilemez. Bu açıdan tarih, bir yönüyle söylemdir ve bu söylemi tarihçinin sahip olduğu anlamlar şekillendirir. Dolayısıyla tarih, nesnesi olan geçmişle birebir özdeş değildir. Bu nedenle bir tarihçinin geçmişe dair izlenimleri belge ve bulguları okuma biçimi ve onu anlamlandırması, diğer

[2] Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2008, s.10.

[3] Hasan Onat- Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat- Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.20.

[4] Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankuzem, Ankara 2005, s.21.

bir tarihçiden ya da bir sosyal bilimciden farklılık gösterebilir. Bu açıdan bir tarihçinin geçmişe dair anlatımını tarih yazımı olarak nitelemek daha doğrudur.[5]

Bu yönüyle aslında bir tarihçinin yaptığı şeyi yapan İslam Mezhepleri tarihçisi de temelde bir inşa faaliyetine girişmektedir. Onun, geçmişte ya da günümüzde ortaya çıkan siyasî, itikadî ya da fıkhî oluşumları incelemesi de bir inşa, dolayısıyla bir okumadır. Bu okuma, geçmişin tümüyle olduğu gibi aktarılması değil, okumayı gerçekleştiren tarihçinin/mezhepler tarihçisinin olay ve olguları kendi penceresinden görüntülemesidir. Bu tıpkı oldukça geniş bir manzaranın bir kısım karelerinin bir ressam tarafından resmedilmesine benzetilebilir. Burada manzarayı bize aktaran ressam, ne resmin tamamını aktarmış sayılabilir ne de bizi belli bir kareye odaklandırmak gibi kasıtlı bir yönlendirmeden soyutlanmış kabul edilebilir. Bu açıdan tarihçinin kullandığı olgular, tarihçinin elinde hazır bulunmazlar, onun tarafından seçilip ayıklanırlar. Tarihçi bu olguların kendi adına konuşmasına izin vermeyip bir anlatı çerçevesinde bir araya getirmektedir.[6] Tarihçi elde bulunan bölük pörçük malzemeyi, diğer malzemelerin oluşturduğu daha geniş bir bağlamın içine yerleştirmektedir. Burada her ne kadar bütünün bir kısım parçaları eksik olsa da tarihçi, bütün hakkında bir fikir edinmeye imkan bulmaktadır.[7] Bu nedenle tarihçinin, hem kendisine ulaşan malzemenin tümüyle geçmişin bir resim olmadığını bilmesi hem de kendisinin hiçbir zaman geçmişi olduğu gibi aktaramayacağının farkında olması gerekmektedir. O, geçmişten intikal eden malzemeyi bir kısım yöntem ve tekniklerle biraz da sağduyu ve hayal gücünün yardımıyla bir araya getirip bir resim oluşturmaya çalışmaktadır.

---

[5] Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997, s.18-19.

[6] John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008, s.127.

[7] Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s.94-95.

Tarihin, geçmişi bu çerçevede yeniden inşası, onun tümüyle bir kurgu olduğu anlamına gelmemektedir. Zira tarihçinin dayanmış olduğu olgular bir hakikattir. Tarih de, tarihçi ile bu olgular arasında kesintisiz bir etkileşimi sürecini ifade etmektedir.[8] Bu etkileşim süreci geçmişi her ne kadar bir bütün olarak birebir sunmasa da onun tümüyle edebi bir anlatım olduğu da iddia edilemez.

İslam Mezhepleri Tarihçisi olay ve olgulara sadece bir mezhepler tarihçisi olarak değil aynı zamanda bir tarihçi gibi yaklaşmaktadır. Bir mezhepler tarihçisinin temel amacı geçmişteki olayları yargılamak değil, tarihi olay ve olguların sebep ve sonuçlarını tutarlı bir şekilde anlayıp açıklamaktır.[9] İslam Mezhepleri Tarihinin kendisine özgü araştırma yöntemleri vardır: "Mezhepler Tarihi araştırmalarında esas olan, fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmi araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymaktır."[10] Dolayısıyla bir düşüncenin veya grubun ortaya çıktığı ortamın farklı ilişkiler düzleminde tespiti büyük önem taşımaktadır.

Mezhepler siyasi, itikadi ve ameli gayeler doğrultusunda ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. İslam düşünce ekolleri olarak da anılan bu oluşumlar kendi dönemlerindeki siyasi, iktisadi, sosyal, coğrafi, tarihi ve kültürel şartların etkisinde teşekkül etmişlerdir.[11] Bu ekolleri "doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül

[8] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s.34-35.

[9] Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, OTTO Yayınları, Ankara 2015, s.12, 13.

[10] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s.27.

[11] Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1990, s.15; Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruuhi Fığlalı'ya Armağan*, Ankara 2002, s.236.

süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle ortaya koymak" İslam Mezhepler Tarihi'nin genel çerçevesini oluşturmaktadır.[12]

İslam Mezhepleri Tarihi'nde çalışma yapan bir araştırmacı, araştırmalarında birinci el kaynakları kullanmaya özen göstermelidir. Çünkü fikirler tarihi süreç içerisinde değişime uğramaktadır.[13] Bu aynı zamanda sosyal hayatın da değişime uğradığını göstermektedir. Çünkü her metin belirli bir tarihsel bağlamın izlerini bünyesinde taşımakta ve çoğu kez bu bağlamın dili ile konuşmaktadır. Dolayısıyla bir kavramın veya fikrin bir kaynakta geçmesi önemli ancak yeterli değildir. İlgili kavram veya fikrin kimler tarafından, hangi amaç ve anlamda kullanıldığı, ayrıca hangi siyasi, sosyal, iktisadi ve dini bağlamda değerlendirildiğinin ortaya konulması gerekmektedir.[14] Bunun için İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşım son derece önemlidir.

Mezheplerin ve düşüncelerin hiç biri ortaya çıktığı şekli ile kalmamıştır. Tarihsel süreç içerisinde ya evrilerek gelişmiş veya tarih sahnesinden silinmişlerdir. Yalnız düşünceler ekoller gibi kaybolmaz veya yok olmazlar. Bir şekilde farklı bir zamanda, farklı bir coğrafyada veya farklı bir mezhepte zemin bulup yaşamaya devam ederler.[15] Bu anlamda Stanford'a göre tarih "uzunca bir zaman içinde insanın yaşam tecrübesidir".

---

[12] Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâm İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*, Yayına Hazırlayan İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s.395-396, 434.

[13] Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s.16.

[14] Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", s.19-20.

[15] Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *AÜİFD,* c.XXXVI, Ankara 1997, s.95.

İnsan hayatı iniş- çıkışlarla dolu olduğuna göre tarihin en temel kavramlarından biri değişimdir.[16] Dolaysıyla Gnostik düşünce tarihsel süreçte İslam düşüncesine intikal etmeden önce birçok değişime uğramış, İslam düşüncesine intikal ettikten sonra da Müslümanların zihin yapısı ile tekrar bir değişime uğramıştır. Çalışmamızda Gnostik düşüncesinin bu değişim realitesini hep göz önünde bulundurarak olaylara yaklaştık. Ne zaman ortaya çıktığını, hangi felsefi ve dini akımlarda hangi düzeyde tezahür ettiğini, aynı Gnostik düşüncesinin bu farklı akımlarda nasıl ele alındığını ve nihayetinde İslam düşüncesinde karşılık bulduğu ilk akım olan Gulat Şia'sında nasıl yorumlandığını bu "değişim" gerçeği ile anlamaya ve değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmamızda, aynı konu hakkında farklı ve bir birine zıt rivayetleri tarihi kronoloji çerçevesinde "fikir-hadise irtibatı"[17] yöntemi ile değerlendirmeye çalıştık. Bir fikri veya bir eylemi kendi sosyal, fiziksel ve kültürel çevresi bağlamında[18] incelemeye çalıştık. Bu yöntem ile birlikte rivayetleri bir iç tenkide tabi tutarak "menkulde makulü" tercih etme gayreti içerisinde olduk.

Çalışmamızda kullanılan eserlerin bir kısmı, kendi mezhebi görüşlerini savunan ve diğer mezhebi görüşleri kötülemeye çalışan bir yaklaşımla yazılmış eserlerdir. Çalışmamızda yaparken karşımıza çıkan en büyük sorun Gulat Şia'sının yazılı bir metninin bulunmamasıdır. Onlar hakkındaki bilgilere Sünni ve İmamî yazarların kaleme aldıkları eserler yoluyla ulaşmaktayız. Bunların Gulat'a muhalif olmaları sebebiyle

[16] Michael Stanford, *Tarihin İncelenmesi İçin Bir Kılavuz*, çev. Can Cemgil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013, s.1.

[17] Bu metot ilk defa Hasan Onat tarafından sistemli bir hale getirilmiştir. Örneğin Şîa ve Teşeyyu' gibi kavramları bu metot ile aydınlatmaya çalışmıştır. Bunun için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği,* Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, s.12-20.

[18] Stanford, *Tarihin İncelenmesi için bir Kılavuz*, s.21.

onlar hakkında sağlıklı bilgi elde edbilmeyi güşleştirmektedir. Bu eserlerde Gulat hakkında olumlu bir cümle kullanılmaması bunun en somut örneğidir.

2. Kaynaklar

Gnostik düşüncesinin tarihi gelişimi milattan asırlar öncesine kadar uzadığı için milattan öncesinden bahseden eserlere öncelik verdik. Örneğin Büyük İskender'in hayatından ve döneminden bahseden *Pseudo Callisthenes*[19] eseri bunlardan biridir. Bunun dışında milattan önce 30 yılında ölmüş olan meşhur Yunan tarihçisi Diodorus'un *Diodorus of Sicily* adlı eserinde Hint düşüncesinde ki Tanrı anlayışı hakkında bilgi vermektedir.[20] Ayrıca "kilise tarihi yazıcılığının babası" olarak ün kazanmış olan Eusebius'un *Kirchengeschichte*[21] adlı eseri de faydalandığımız eserler arasındadır. Bu eserin çalışmamız açısından önemi ise Gnostisizmin ne olduğu ile ilgili yazan ilk kişilerden biri olmasıdır. Ayrıca Gnostik düşüncenin Yahudi kökenli olduğunu ve Hrıstiyanlığa geçmesi ile birlikte kiliseyi lekelediğini belirtmektedir. Bu bilgiler, Gnostisizm'in Hrıstiyanlık kökenli olduğu iddiasının doğru olmadığını göstermektedir. Buna mukabil Gnostikler ile ciddi mücadele etmiş olan Saint Irenaeus'un *Adversus Heareses*[22] adlı eseri de önemli kaynaklarımız arasındadır. Özellikle alemin yaratılışı ve insanın düalist yapısı hakkındaki bilgiler çalışmamız açısından önemliydi. Bunun yanı sıra hicri birinci asırda Müslümanların Şam bölgesini fethettiği dönemde orada

[19] *Pseudo Callisthenes*, Haz. Heinrich Meusel, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1871.

[20] *Diodorus of Sicily*, Grekçe aslından İngilizceye çev. ve yayına Haz. C. H. Oldfather, Harvard University Press, Cambridge 1967.

[21] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, Haz. Heinrich Kraft, Grekçeden çev. Philipp Haeuser, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.

[22] Saint Irenaeus, *Adversus Heareses*.

piskoposluk yapan *III. Iso'jahb*'ın mektuplarında[23] ciddi anlamda faydalandık. Bu mektuplar o dönem Gnostik unsurlarını taşıyan Süryaniler ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin hangi düzeyde olduğunu ve bunların arasındaki etkileşimin boyutunu göstermesi ve yanı sıra Nesturi ve Yakubilerin Şam bölgesinde hangi şehirlerde yaşadıklarını ve ne tür faaliyetlerde bulunduklarını ortya koyması bakımında son derece önemlidir. Aynı şekilde hicri birinci asırda Müslümanların arasında yaşamış olan Georgios adlı bir papazın mektupları[24] Gnostik hareketlerin o dönemde Müslümanların yaşadığı coğrafyadaki varlığına ışık tutmaktadır. Ayrıca bu mektuplaşma papaz Georgios'un Hrıstiyan Arap kabileleri ile olan yakın münasebetinin Gnostik fikirlerin Müslümanlara aktarımında etkili olduğu kanaatindeyiz. Yanı sıra yazarı meçhul olan Nesturi bir kişi tarafından kaleme alındığı düşünülen ve Sasani İmparatorluğunun çöküşünden miladi yedinci asrın ortalarına kadarki süreçler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu eser, onu bulan İtalyan asıllı Oryantalist Ignazio Guidi adı ile maruf olmuştur.[25]

Çalışmamızda İslam öncesi Gnostiklik ve Gnostik tezahürleri olan akımları aydınlatabilmek için onların temel kaynaklarından, Hinduizm'in dini metinleridnen Gnostik fikirleri ile önemli bilgiveren *Upanishad'*[26] müracaat ettik. Özellikle Gnostik

---

[23] Ovidiu Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009. Bu çalışmada geçen mektupların hepsi el yazmasıdır. Mektupların büyük bir kısmı Süryanice ve az bir kısmı ise Grekçe dilinde kaleme alınmıştır. Mektupların henüz Almanca, İngilizce veya Türkçeye tercümesi yapılmadığı için biz Ioan'ı referans olarak kullandık.

[24] *Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Süryaniceden çev. ve açıklayan V. Ryssel, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1891.

[25] *Die von Guidi Herausgegebene Syrische Chronik*, haz. Ignazio Guidi, çev. Theodor Nöldeke, F. Tempsky, Wien 1893.

[26] *Sechzig Upanishad's des Vega*, Sanskritçeden çev. Paul Deussen, F. A. Brockhaus, Leipzig 1921.

bilginin ne olduğu ve sınırları üzerinde yoğunlaştık. Ayrıca züht ve münzevi hayatla ilgili bilgileri tespitinde diğer Hint kaynak eserleri olan *Bhagavad Gita*,[27] *Mahabharata*[28] ve *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*'dan[29] yararlandık.

Maniheizm düşüncesindeki Gnostik bilgileri onların kaynak eserleri olan *Kephalaia*,[30] Mani'nin Mektupları olan *Manichaica Latina*[31]'ya referans alarak değerlendirdik. Aynı şekilde Sabiilerin görüşlerini onların birincil kaynaklarından *Das Johannesbuch der Mandäer*[32], *Mandäische Liturgien*[33] ve *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*[34] ve diğer bazı metinleri kullandık.

Çalışmamızda incelediğimiz diğer bir felsefi akım da İslam düşüncesini derinden etkileyen Yeni Eflatunculuktur. Gnostik tezahürleri taşıyan bu akımı kendi kaynakları çerçevesinde incelemeye, anlamaya ve yorumlamaya çalıştık. Dolayısıyla bu bölümde

---

[27] *Bhagavad Gita*, Sanskritçe'den açıklamalı bir şekilde çev. Michael von Brück, Kösel Verlag, München 1993.

[28] *Mahabharata*, Yayına Haz. Hermann Jacobi, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1903.

[29] *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*, Sanskritçeden çev. Paul Deussen- Otto Strauss, F. A. Brockhaus, Leipzig 1906.

[30] *Kephalaia*, Yayına haz. Alexander Böhlig, W. Kohlhammer, Stuttgart 1940.

[31] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, Latinceden Almancaya açıklamalı şekilde çev. Markus Stein, Springer Fachmedien, Wiesbaden 1998.

[32] *Das Johannesbuch der Mandäer,* Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen 1915.

[33] *Mandäische Liturgien,* Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1920.

[34] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1925.

Yeni Eflantunculuğun kurucu olarak kabul edilen Plotinus'un *Enneadler*'ını[35] esas adlık. Yanı sıra *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*[36] ve *Aeneas of Gaza Theophrastus with Zacharıas of Mytilene Ammonius*'da[37] faydalandığımız eserler arasındadır. Ayrıca Tanrı ile irtibata geçebilmek ve bu şekilde kurtuluşa ulaşabilmek için davranış kurallarını ve uyulması gereken ritüellerden konusunda *Chaldean Oracles,*[38] (Keldani Kehanetleri) önemli bilgiler içermektedir.

İslam düşüncesinde Bâtıni kuramının gelişmesine öncülük edenlerden biri de hiç şüphesiz Hermetik düşüncedir. Bu anlamda çalışmamızda Hermetik metinlerin kaynak eseri olan *Corpus Hermeticum*'dan,[39] özellikle Gulat ile olan benzerliklerini ve bazı yerlerdeki etkileşimlerini ortaya koymakta çokça faydalandık. Bunun yanı sıra 1945 yılında Mısır'da bulunun ve milattan önce 1- milattan sonra 3'üncü yüzyıllarda kalem alındığı tahmin edilen önemli Gnostik metinlerden *Nag Hammadi*[40] metinleri de bu çalışmamızda başvurduğumuz ana kaynakların başında gelmektedir. Bu metinler, Müslümanları etkilediğini düşündüğümüz ciddi bulgular içermektedir.

---

[35] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 4, 6, çev. Hermann Friedrich Müller, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878.

[36] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, Grekçeden İngilizceye çev. Thomas Taylor, Bertram Dobell, London trz.

[37] *Aeneas of Gaza Theophrastus with Zacharıas of Mytilene Ammonius*, çev. John Dillon-Donald Russell-Sebastian Gertz, Bloomsbury Publishing, London- New Delhi- New York- Sydney 2012.

[38] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, açıklamalı bir şekilde Grekçeden İngilizceye çev. Ruth Majercik, E. J. Brill Leiden, 1989.

[39] *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Grekçe'den Almancaya açıklamalı bir şekilde çev. Carsten Colpe-Jens Holzhausen, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1997.

[40] *Die Gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, Kıpti dilinden Almancaya açıklamalı bir şekilde çev. Gerd Lüdemann ve Martina Janssen, Göttingen 1997.

Araştırmamızıda İslam Tarihi eserlerine de başvurduk. Bu kaynakların başında Taberî'nin *Târihu't-Taberî*[41] gelmektedir. Bu eserin kapsamlı ve ayrıntılı olması ve konuyla alakalı dönemindeki bütün rivayetleri toplaması, yorumları kendisinden sonra gelen uzmanlarına bırakması bakımından son derece kıymetlidir. Taberî bazı kabilelerin İslamiyet'ten önceki ve sonraki durumları ile alakalı son derece önemli bilgiler nakletmektedir. Bu anlamda Taberî'nin eserini esas alan ve dolayısıyla onunla büyük benzerlikler arz eden İbnu'l- Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târîh*[42] ve diğer bir tarihçi olan Dîneverî'nin *el-Ahbâru't-Tıvâl*[43] adlı eserleri de önemli kaynaklarımızdandır.

Çalışmamızda Müslümanların fethettikleri coğrafyadaki kadim din ve kültürlerdeki Gnostik unsurların tespitinde Mes'ûdî'nin *Muruc'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*[44] ve *Tenbîh ve'l İşrâf'*ınden[45], Birunî'nin *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l- Gurûni'l-Hâliye*'sinden[46] ve İbn Nedîm'in *el-Fihrist'*inden[47] istifade ettik. Ayrıca Hintlilerin Tanrı tasavvurları hakkında Hint düşüncesinden ayrıntılı bir şekilde bahseden

[41] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (310/923), *Târihu't-Taberî,* Dâru'l-Turâs, Beyrut 1387.

[42] Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm İbnu'l-Esîr (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, Lübnân 2010.

[43] Ahmed b. Davud Ebu Hanife ed-Dîneverî (282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl,* thk. Ömer Faruk et-Tabbâî, Beyrut 1995.

[44] Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, thk. Sa'îd Muhammed el-Lihâm, Mektebe ed-Dirâseti ve'l-Buhûs fî Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.

[45] Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî (345/956), *Tenbîh ve'l İşrâf,* Dâru's-Sâvi, Kahire trz..

[46] Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (453/1061), *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* Merkezbizhôşi Miras Mektup, Tahran 2001.

[47] Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk. Yusuf Ali Tevîl, Dâru'l Kutubu'l 'ilmiyye, Beyrut 1996.

Bîrûnî'nin *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*[48] adlı eserinden yararlandık. Özellikle Sabii ve Harrani ismlerinin kullanımı, yaşadıkları bölgeler ve inançları hakkında da önemli bilgiler elde ettik.

Şiî Gulat hareketleri ortaya çıktıktan sonraki süreçte tarih sahnesinden silinmişlerdir. Bu fırkaların eserleri günümüze ulaşmadığından dolayı daha çok onlara muhalif olan kişi ve grupların kaleme aldıkları kaynaklar yoluyla tespit etmeye çalıştık.[49] Mezhepler Tarihi'nin temel eserleri olan el-Eş'arî'nin *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,*[50] Bağdadî'nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*,[51] Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*,[52] Makrîzî'nin *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,*[53] Kurtubî'nin *el-ʿİḳdü'l-Ferîd*[54] ve İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-*

[48] Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (453/1061), *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, 'Alemu'l-Kutub, Beyrut 1403.

[49] Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis Verlag, Zürich-München 1982, s.27; R. P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal of Semitic Studies*, Volume XLII, Issue 2, 1997, s.301; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, Fecr Yayınları, Ankara 2020, s.183.

[50] Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (324/935-936), *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Beyrut 2005.

[51] Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdadî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

[52] Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr, Beyrut 1993.

[53] Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed el-Makrîzî (845/1442), *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418.

[54] Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî (328/940), *el-ʿİḳdü'l-Ferîd,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404.

Nihal'in[55] Keysâniyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye ve Hattabiyye gibi Gulat fırkaların batıni görüşleri, temsilcileri, taraftarları ve nerelerde yaşadıkları hakkında verdikleri bilgilere başvurduk. Sünni alimlerin bu bilgilerini teyit eden ve bunlara ilaveten kadim kültürlerin Şiî Gulat hareketleri üzerindeki tesirlerini satır aralarında bulabildiğimiz Kummî ve Nevbahtî'nin kaleme aldığı *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,*[56] İbn Ebü'l-Hadîd'in *Nehcuü'l Belağa*[57] ve Keşşî'nin *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûf bi-Ricâli'l-Keşşî*'[58] den faydalandık. Yanı sıra Mutezili Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*[59] eseri Gulat hakkında verdiği bilgiler açısından önemli bir kaynaktır.

Gnostik düşünce ile ilgili çağdaş çalışmalaradan da yararlandık. Bunların başında Şinasi Gündüz'ün *Sabiiler Son Gnostikler*[60] adlı Türkçe eseri, gelmektedir. Ayrıca İrfanî yaklaşımın ve tezahürlerinin ayrıntılı bir şekilde inceleyen ve Hermetik düşüncesinin İslam düşüncesine ciddi etkileri olduğunu ortaya koyan Câbirî'nin *Arap-*

---

[55] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut 1996,

[56] Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915), *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, çev. Hasan Onat- Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu- Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

[57] Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî (656/1258), *Nehcu'l Belağa,* thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, trz.,

[58] Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî (III-IV./IX-X. yüzyıl), *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûf bi-Ricâli'l-Keşşî*, telif eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Kum 1427/2006.

[59] Ebu'l-Kâsım Abdillah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmîd Kurdî, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018.

[60] Şinasi Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi[61] ve *Arap-İslam Aklının Oluşumu*[62] eserleri, çalışmamızda en çok kullandığımız eserlerdendir.

Gnostisizm'in menşei hakkında 1966 yılında İtalya'nın Messina şehrinde bir kongre düzenlemiştir.[63] Dünya çapında Gnostisizm uzmanlarının katıldığı bu kongreden Gnostisizm'in menşei hakkında net bir sonuç çıkmamış olsa da, Gnostisizm hakkında fazlasıyla istifade ettiğimiz önemli tebliğler ortaya çıkmıştır. Bu tebliğler özellikle Gnostisizm'in tanımı ile alakalı ciddi bilgiler içermektedir. Hindistan'da Müslümanların bulunduğu bölgeye giden elçilerin ve ticaret kervanlarının geçtiği güzergâhlardan ayrıntılı bir şekilde bahseden Lassen'in *Indische Alterthumskunde*[64] adlı eseri ve Hegel'in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*[65] eserinin yanı sıra Filistin ve Şam bölgesindeki Süryani ve Hristiyan Arapların edebiyatlarının tarihi hakkında Baumstark'ın *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*[66] ve Graf'ın *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*[67] adlı eserlerinden istifade ettik.

---

[61] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak- Ekrem Demirli, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2001.

[62] Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

[63] Ugo Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloguio di Messina, 13-18 Aprile 1966, E. J. Brill. Leiden 1967.

[64] Christian Lassen, *İndische Alterthumskunde*, Verlag von L. A. Kittler, Leipzig- London 1857.

[65] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Yayına haz. Eva Moldenhauer- Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

[66] Anton Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn 1922.

Alman asıllı Kurt Rudolph Gnostik düşüncesi hakkında ciddi araştırmalar yapmış ve bu konuyla alakalı çok sayıda eser kaleme almıştır. Onun ortaya koyduğu veya editörlüğünü yaptığı eserler çalışmamız açısından önemli metinler içermektedir. Gnostik kavramın oluşumunu, Gnostik düşüncenin tarihsel evrede gelişimini ve Gnostik fikirleri ayrıntılı bir şekilde incelemiş olan Rudolph'un çalışmalarından faydalandığımız başlıca eserleri şunlardır: *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion,*[68] "Gnosis" and "Gnosticism" The Problems of Their Definition and Their Relation to The Writings of The New Testament,[69] "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus."[70]

İslam düşüncesindeki Gnostik fikirleri araştıran batılı çağdaş araştırmacıların bu konu üzerine ciddi bir şekilde eğildiklerini görmekteyiz. Bu çerçevede özellikle Gulat Şia'sı üzerine müstakil eserler kaleme alan Heinz Halm'ın *Die Islamische Gnosis,*[71] Steve Wasserstrom'un, "The Moving Finger Writes: Mughīra B. Saʿīd's Islamic Gnosis

---

[67] Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Citta Del Vaticano, Vaticanea 1944.

[68] Kurt Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, Koehler & Amelang, Leipzig 1977.

[69] Kurt Rudolph, ""Gnosis" and "Gnosticism" The Problems of Their Definition and Their Relation to The Writings of The New Testament, Haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, ss.34-52.

[70] Kurt Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, haz. Kurt Rudolph, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, c.CCLXII, Darmstadt 1975, ss.768–797.

[71] Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis Die Extreme Schia und Die 'Alawiten*, Artemis Verlag, Zürich und München 1982.

and the Myths of Its Rejection",[72] Wadâd al-Qâdî,'nin "The Development of the Term 'Gulat' in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya",[73] Buckley'in, "The Early Shiite Ghulah",[74] Moosa'nın *Exretmist Shiites The Ghulat Sects*,[75] Mushegh Asatryan- Dylan M. Burns'ın, "Is Ghulât Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissionsi in Late Antiquity",[76] Hodgson'ın, 'How did the Early Shi'a become Sectarian,'[77] *İslam'ın Serüveni*[78] ve Tucker'in *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*[79] eserlerinden istifade ettik. Bunun yanı sıra birçok kişinin atıf yaptığı Meyerhof'un "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur

[72] Steve Wasserstrom, "The Moving Finger Writes: Mughīra B. Saʿīd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejection", *History of Religions*, Vol. 25, No. 1 (Aug., 1985), ss.1-29.

[73] Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term 'Gulat' in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya", *Akten des. VII. Kongresses für Arabistik und İslamwissenchaft*, ed. A Dietrich, Gottingen 1974, ss.295-319.

[74] R. P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal of Semitic Studies*, Volume XLII, Issue 2, 1997, ss.301-325.

[75] Matti Moosa, *Exretmist Shiites The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York 1987.

[76] Mushegh Asatryan- Dylan M. Burns, "Is Ghulât Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissionsi in Late Antiquity", *Shi'i Esotericism: It's Roots and Developments*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Brepols Publishers n.v., Turnhout- Belgium 2016, ss.55-86.

[77] Marshall G. S. Hodgson, "How did the Early Shi'a become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, University of Chicago 1955, 75, ss.1-13.

[78] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

[79] William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge University Press, New York 2008.

Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern,"[80] adlı makalesinden de faydalandık.

B. Kavramsal Çerçeve

1. Gnosis

Gnostisizme adını veren Gnosis "bilgi", "bilmek", "kavrama" gibi anlamlara gelen Yunanca bir kelimedir.[81] İngilizce'de bu kavramın karşılığı olarak "knowledge",[82] Sanskritçe de ise "jnana"[83] kullanılmaktadır. Istılahi manada ise Tanrısal bilgiye bir tür bireysel tecrübe yoluyla ulaşmak anlamında kullanılmıştır. Yalnız bu bilgi aklî delillere başvurmadan doğrudan Tanrı tarafından insan kalbine yerleştirilen bir bilgidir.[84]

Gnosis kavramı ilk olarak miladi birinci asırda, Gnostik düşünce ve hareketleri kastedecek şekilde Yeni Ahit'te Pavlus'un Timoteos'a yazdığı birinci mektupta karşımıza çıkmaktadır. Bu mektupta Pavlus, kutsallıktan yoksun, yalan yere "bilgi (gnosis)" denen düşüncelerden uzak durulması gerektiğini, bunlara uyulduğu takdirde

---

[80] Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademi der Wissenschaften/ Phiolophisch-Historische Klasse, Preussische Akademi der Wissenschaft,* Berlin 1930, ss.389-429

[81] Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. Yayına Haz. Kurt Aland, Barbara Aland, De Gruyter, Berlin-New York 1988, s.324.

[82] Stephan A. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing,* The Theosophical Publishing House, İllionis 2002, s.2.

[83] Çhandokya Upanishad, I, 2,8; Taittriya, II,1.

[84] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Ankara 1999, c. I, s.255; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Terimler Sözlüğü,* Ankara 1990, s.103-104.

insanın helak olacağından bahseder.[85] Hristiyan teolojisinin gelişimine önemli katkılarda bulunan Lyon'lu İreneos (ö.202) bu yalan yere bilgi denen düşünceyi "yanlış/sahte gnosis" olarak niteler ve bunun karşısına kilisenin "doğru Gnosis"ini koyar.[86] Dolayısıyla İreneos'a göre "yanlış/sahte Gnosis"in temsilcileri kendilerini Gnostik düşünceye mensup olanlar olarak tanıtsalar bile, asıl Gnostikler Hristiyan Gnostiklerdir.[87]

Gnosis kavramının ilk olarak miladi birinci asırda karşımıza çıkması Gnostik düşüncenin daha öncesinde var olmadığı anlamına gelmez. Aksine gnostik düşüncenin miladdan önce farklı isimler altında yoğun bir şekilde temsil edildiği görülür. Örneğin onlara kutsal ruh anlamında "pneumatik",[88] asıl vatanı ışık alemi olduğu için ve maddi dünyada geçici olarak yaşadığı için "yabancı",[89] hakikati bildiği iddia edildiğinden dolayı da "bilge",[90] "aziz"[91] denilmekteydi. Ancak miladdan sonra ortaya çıkan Gnosis kavramı genel kabul görmüş ve bu fikir ve hareketler asırlar boyu bu kavram ile anılır olmuşlardır.

Gnosis kavramı 18. yüzyıla kadar bu şekilde kullanılmıştır. Ancak 18. yüzyıldan sonra tartışmalar Fransa'da Gnostisizm kavramı etrafında sürmüştür.[92] Bunun

[85] Pavlus'tan Timoteos'a Birinci Mektup VI, 20-21.

[86] Saint İrenaeus, *Against Heresies*, I, 25, 6.

[87] Kurt Rudolph, "Christlich und Christentum in der Auseinandersetzung Zwischen Kirche und Gnosis", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaen Studies, Formerly Nag Hammadi Studies*, Edited by J. M. Robinson&H. J. Klimkeit, XLII, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, s.262.

[88] *NHC*, I, 4, s.25.

[89] *NHC*, XI, 2, s.315.

[90] *NHC*, VI, 8, s.202; *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.177, 215.

[91] *NHC*, III, 4, s.147; *CH*, I, 5; *Asclepius*, 41.

[92] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.63-64.

neticesinde batı dünyasında "Gnosis" ve "Gnostisizm" kavramları arasında hangisinin kullanılacağı tartışması başlamıştır. Fransızlar[93] ve İngilizler [94] "Gnosticism" ifadesini tercih ederken, Almanlar "Gnosis"i[95] kullanmışlardır.

1966 yılında İtalya'nın Messina şehrinde yapılan "Gnostisizmin Kökenleri" kongresinde[96] bu kavramların kullanımıyla ilgili bazı tartışmalar yaşanmıştır. Öne çıkan yaklaşımlardan birisine göre Gnostisizm kavramı miladdan sonra ikinci ve üçüncü asırlardaki Gnostik sistemler, yani Hristiyan (Häresie) sapkınları Gnosis kavramı ise bütün inanışlarda mevcut olan Gnostik sistemleri ifade etmek için kullanılmalıydı.[97] Dolayısıyla gnosis kavramı daha geniş bir düşünce sistemine delalet etmekteydi. Bununla birlikte bu yaklaşım kongredeki çok sayıda bilim insanı tarafından eleştirilmiş ve Gnostisizm ile Gnosis arasında herhangi bir fark olmadığı, aynı şeyi ifade ettikleri görüşü öne çıkarılmıştır. Onlara göre Gnostisizm ve Gnosis'den bütün inanışlardaki Gnostik unsurlar kastedilmektedir.[98]

---

[93] Rudolph, ""Gnosis" and "Gnosticism" The Problems of Their Definition and Their Relation to The Writings of The New Testament." s.43.

[94] Iwersen, *Gnosis zur Einführung*, s.8.

[95] Ferdinand Chrisrtian Baur, *Die Christliche Gnosis oder Die Christliche Religions-Philosophie in İhrer Geschichtlichen Entwicklung*, 1835.

[96] Kongre hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ugo Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloguio di Messina, 13-18 Aprile 1966, E. J. Brill. Leiden 1967.

[97] Robert McLachlan Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, s.15.

[98] H. J. W, Drijvers, "Die Ursprünge des Gnostizismus als Religionsgeschichtliches Problem", *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, haz. Rudolph, Kurt, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, s.807; Hans Conzelmann- Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s.212.

Kongrede gnosis bağlamında Hristiyanlık öncesi ve sonrasını ifade edecek başka kavramlar da önerilmiş ve tartışılmıştır. Bunlardan ilki *Prägnostizismus* olup, Hristiyanlık öncesi döneme ait gnostik düşünceyi ifade etmek için önerilirken, ikincisi milattan sonra ikinci-üçüncü asırdan sonrası için kullanılması önerilen *Protognostizismus* ifadesidir.[99] Ancak bu görüş de kabul görmemiş ve Milattan önce ve sonrasını kapsayacak şekilde Gnosis ve Gnostisizm kavramlarının kullanımı kabul görmüştür.[100] Bunların dışında "dar anlamda Gnostik düşünce" ve "geniş anlamda Gnostik düşünce" kavramların kullanımı da tartışılmıştır. "Dar anlamda Gnostik düşünce"den kast edilen geç antik dönemdir. "Geniş anlamda Gnostik düşünce"den kast edilen ise başlangıçtan günümüze kadarki süreçtir.[101] Burada şunu görmekteyiz ki, batılılara göre Hristiyan Gnostisizmi milattan sonra ikinci-üçüncü asırda olgunluğa ulaşmıştır. Bu ayrımları sürekli kendilerini merkeze alarak yapmaktadırlar. Yani Hristiyanlıktan önce ve sonra gibi bir ayırımdan ziyade milattan sonra 2.-3. asırdan önce ve sonrası şeklinde bir ayrıma gitmektedirler. Ancak Gnostik düşünceyi milattan önce ve milattan sonra diye ikiye ayırma düşüncesi pek kabul görmemiş ve Gnosis kavramı bütün zamanları ve akımları içine alacak, daha şümullü bir şekilde kullanılması kabul görmüştür.

---

[99] Gerhard Sellin, *Der Streit um Die Auferstehung Der Toten Eine Religionsgeschichte und Exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, s.196; Jaan Lahe, *Gnosis und Judentum Alttestamentliche und Jüdische Motive in Der Gnostischen Literatur und Das ursprungsproblem der Gnosis*, E. J. Brill, Leiden 2012, s.24.

[100] Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", s.771-772; Thomas P. Van Baaren, "Towards a Definition of Gnosticism", *Le Origini dello Gnosticismo*, haz. Ugo Bianchi, Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966, E. J. Brill. Leiden 1967, s.177.

[101] Carsten Colpe, "Gnosis I. Religionsgeschichtlich", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2. sy., Tübingen 1958, s.1648, 1649.

Gnosis kavramının kullanışına yönelik bazı araştırmacıların itirazları vardır. Örneğin Williams'e göre bu düşünce yapısı birçok farklı inanışta mevcut olduğundan dolayı hepsi için ortak bir kavram olarak kullanılmaması gerekir. Gnosis kavramı hepsini bir çatı altında toplamada yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle Williams, Gnosis kavramı yerine daha geniş bir kesimi kapsadığını düşündüğü "biblical demiurgical tradition" veya "biblical demiurgy" kavramının kullanılmasının önerir.[102] Williams bu tanımında "biblical" kavramını kullanarak aslında Gnosis kavramını çok ciddi anlamda daralttığını düşünmekteyiz. Aslında o bu şekilde Gnosis düşüncesinin kaynağının Hristiyanlık olduğuna inandığını göstermektedir. Ancak ilerleyen bölümlerde göreceğimiz üzere Gnosis Hristiyanlıktan önce de mevcuttu. Ayrıca Demiurg düşüncesi düalist düşüncesinin bir alt başlığıdır. Yani Gnosis yerine Demiurg değil de düalite kavramını kullanması gerekirdi ki kanaatimizce bu da yetersiz kalacaktı.

Çoğunluğu oluşturan diğer araştırmacılara göre ise her ne kadar farklı Gnostik sistemler olsa da Gnosis kavramının hepsini ifade etmede yeterli olduğunu düşünmektedirler.[103] Bunun neticesinde Gnosis kavramının kullanımı genel kabul gördüğünü müşahade etmekteyiz.

Gnostik düşünce birçok farklı dini ve felsefi akımda tezahür ettiği için o yekvücut bir yapı olarak algılanmamalıdır. O, her bir akımda farklı şekilde tezahür etmiş ve farklı şekilde yorumlanmıştır. Bu farklılıklar kimi akımlar arasında birbirinin zıddı diyebileceğimiz düzeyde iken, kimilerinde ise küçük boyutlarda olmuştur. Bundan dolayı Gnosis'in tanımıyla alakalı farklı görüşler ortya çıkmıştır. Örneğin Eski

[102] Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press 1996, s.52.

[103] Robert Haardt, *Die Gnosis Wesen und Zeugnisse*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1967, s.11; Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.58; Julia, Iwersen, *Gnosis zur Einführung,* Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001, s.7-8.

Ahit'deki Demiurg düşüncesini merkeze alan Wilson'a göre Gnostisizm radikal bir kozmik düalizmi içinde barındıran bir kurtuluş öğretisidir.[104] Haardt[105] ve Rudolph'a[106] göre de Vahiy ve kurtuluş öğretileri içinde barındıran düalist bir yapıdır. Quispel[107] ve Arai'ye[108] göre ise Gnosis düalist yapının dışında Tanrısal bir varlık olan insanın yeryüzüne düşüşü ve bu düşüşten sezgisel bilgi ile kurtuluştur.

Lahe'ye göre bütün Gnostik sistemlerin ortak özellikleri şunlardır: 1. Kozmik düalizm (Bu dünya kötüdür. Düşman güçleri tarafından yönetilmektedir. İyi olan dünyaya ulaşmak için bu dünyadan el-etek çekmek gerekir.) 2. Bilinmeyen, aşkın ve gerçek Tanrı ve Demiurg. 3. İnsanın hakiki doğasının Tanrısal varlıkla aynı olduğu inancı. Öyle ki Tanrı'nın nuru maddi bedene hapsolunmuş ve Demiurg'un krallığı olan bu dünyaya tabi kılınmıştır. 4. Düşüş motifi. Bu düşüşten insanın tekrar özgürlüğüne dönüş ve maddeden kurtulma çabası. 5. Bir Vahiy ve kurtuluş öğretisi. 6. Kurtarıcı Gnosis'in yardımı ile insan kendi doğasının hakikatini kavraması ve Tanrısal hakikatin

---

[104] Robert McLachlan Wilson, "Gnosis/ Gnostizismus II Neues Testament, Judentum, Alte Kirche", *Theologische Realenzyklopädie*, c.XIII, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, s.536-537; Ayrıca bkz. aynı müellif *Gnosis und Neues Testament*, s.11.

[105] Robert Haardt, "Gnostizismus", *Sacramentum Mundi Theologisches Lexikon für die Praxis*, c.II, Herder, Freiburg-Başel-Wien 1968, s.478-480.

[106] Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", s.773.

[107] Gilles Quispel, "Gnosis", *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Ed. Maarten J. Vermaseren, E. J. Brill, Leiden 1981, s.413-414.

[108] Sasagu Arai, "Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung", *Le Origini dello Gnosticismo. Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966*, Ed. Bianchi, Ugo, E. J. Brill. Leiden 1967, s.181–182.

özüne ulaştırması.[109] Şinasi Gündüz'e göre ise bütün Gnostik inanç ve öğretilerin temelinde dikkat çekici üç unsur bulunur: 1. Hayat ve Işık tasavvurlarına dayalı bir yüce varlık inancı. 2. Zıt prensipleri ifade eden bir düalizm anlayışı. 3. İnanılan yüce varlığın dışında olan ve yaratıcı Tanrı tasavvurunu ifade eden demiurg düşüncesi.[110]

Yukarıda görüldüğü gibi Hristiyan kültürüne mensup önemli bir kısım insanların yaptıkları bu Gnostik tanımlarına bakıldığında onların Gnostisizmdeki bilgiyi vahiyle eş değer tuttukları görülür. Kanaatimizce bu düşünürlerin bilinçaltında İncil yazarları vardır. Çünkü Hristiyan inancına göre İncil'in aslı kaybolmuş ve onu Matta, Markos, Luka, Yuhanna ve Pavlus gibi kişiler tekrar yazmıştır. Onlar bu İncilleri kendi akılları ile değil, onlara gelen ilham ile yazmışlardır. Yani onlar İncilleri Kutsal Ruh'un gözetimi altında kaleme almışlardır.[111] Dolayısıyla Hristiyanlara göre peygamberlerin dışında bazı insanlar da Tanrı'dan vahiy niteliğinde bilgi alabilir. Bundan dolayı Hristiyan kültürde yetişen bu düşünürler Gnostik bilgiyi muhtemelen vahiy ile eş değer görmektedir.[112]

Gnostik düşüncenin en önemli özelliği düalitedir. Onlara göre bir mutlak iyi, hakikatin yegâne sahibi, gerçek âlem olan Işık âleminin yaratıcısı ve aşkın olan Tanrı,

---

[109] Jaan Lahe, *Die Berührungspunkte Zwischen Gnosis und Judentum und İhre Widerspiegelungen in den Authentischen Briefen des Paulus*, (Başılmamış Magister çalışması), Universität Tartu (Dorpat), Tartu 2004, s.16-17.

[110] Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ed. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008, s.127.

[111] Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *DİA*, İstanbul 2010, c.XXXIX, s.424.

[112] Gnostik bilgiyi Vahiy ile eş değer görenler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Wilson, "Gnosis/ Gnostizismus II Neues Testament, Judentum, Alte Kirche", s.536-537;. Ayrıca bkz. aynı müellif *Gnosis und Neues Testament,* s.11; Haardt, "Gnostizismus", s.478-480; Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", s.773; Quispel, "Gnosis", s.413-414, Arai, "Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf Die Frage nach ihrem Ursprung", s.181-182.

bir de yaşadığımız bu âlemin yaratıcısı olan Demiurg vardır. Her şey aslında bu ikisinin mücadelesi ile başlamaktadır. Demiurg maddeyi, yani âlemleri yaratınca Ruh da bu âleme düşmüş ve insan bedeni ile örtünmüştür. Ruh'u iyi olan Tanrı yarattığı için özü itibariyle iyi, insan bedenini Demiurg yarattığı için de özü itibariyle kötüdür. Ruh Tanrılığı, beden ise maddeyi temsil eder. Ruh, özü itibariyle kötü olan maddenin/bedenin içinde hapsolmuş vaziyettedir.[113] Bedenin içine hapsolmuş Ruh dünyadaki yaşam serüveninde bu tutsaklıktan kurtulmaya ve tekrar geldiği Işık âlemine geri dönmeye çalışır. Bunun da yegâne yolu Gnostik bilgiden[114] geçmektedir. Bu Gnostik bilginin önemli özelliklerinden birisi, herkes tarafından kendi başına elde edilebilir bir bilgi türü olmamasıdır. Dolayısıyla kurtuluşa ermek için Gnostik bilgiyi elde edebilen bir kurtarıcıya (Reedemer) ihtiyaç vardır.[115] Çünkü Gnostik bilgi özel bir elit tabaka için rezerve edilmiş ilahi sırların bilgisidir ve bu bilgi sadece Tanrı tarafından görevlendirilmiş olan kişiler tarafından anlaşılabilir.[116]

Buna göre bir insan kendi gayretiyle kurtarıcı makamına yükselemez. O makama sadece Tanrı'nın belirlediği kişiler ualaşabilir. Tanrı'nın belirlemesi de doğrudan Gnostik bilgiyi elde etmiş olandan geriye giden bir müritler zinciri içinde, sırası geldiğinde kendisinden önce gelenden Gnostik bilgiyi alarak geçekleşir.[117] Yani Tanrı'nın bir kişiyi seçmesi için o kişinin Gnostik bilgi aldığını iddia eden kişiye

---

[113] *NHC,* II, 1, s.64-65; II, 4, s.95-96; II, 5, s.100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

[114] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c.I, s.71.

[115] Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.204, 206; Şinasi Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜİFD,* sy. 7, Samsun 1993, s.112.

[116] Ugo Bianchi, *Le Origini dello Gnosticismo,* s.xx.

[117] Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, c.I, s.71-72.

bağlanması ve onun eğitiminden geçmesi gerekir. Bunun neticesinde Tanrı onu seçilmişler kategorisine dâhil edecektir.

Bu ilahi elçi Gnostiği davet etmek, dünyevi uyku ve sarhoşluğundan uyandırmak ve daha önce çıkmak zorunda kaldığı ilahî vatanına geri götürmek için iner.[118] Bu kurtarıcı, Tanrı ile doğrudan irtibata geçme ve ondan kurtuluşun bilgisini ve yol haritasını alma ve insanlara anlatma kabiliyetine sahiptir. Kurtarıcının Tanrı'dan aldığı bu özel bilgi, yani Gnosis ile insanlar iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilirler. Yani Gnostik bilgi Ruh'un kurtuluşu, manevi varlığın saflaştırılması ve aynı zamanda bütünün bilgisidir.[119] Gnostik bilgi insana kim olduğunu, kendisinin sürüldüğü/ düştüğü yeri, nelerden uzaklaştırıldığını, yaratmanın ve yeniden yaratılışın ne olduğunu açıklar.[120] Mircea Eliade bu kurtarıcı bilgiyi gizli tarihin açıklanması olarak görür. Yani ona göre bu, dünyanın kökeni ve yaratılışı, kötülüğün kökeni, insanları kurtarmak için yeryüzüne inen tanrısal kurtarıcının dramı ve aşkın Tanrı'nın nihai zaferidir.[121] Çünkü Gnostik düşünceye göre sonunda galip gelecek olan hakikatin yegâne sahibi olan Tanrı olacaktır. Aslında bu duruma bakıldığında İyi olan Tanrı kötü olan Demiurg'un âlemine müdahale etme gücüne ve yetkisine sahiptir. Ancak tersi söz konusu değildir. Tanrı'nın müdahalesine Demiurg engel olamamakta sadece onu engellemeye çalışmaktadır.

---

[118] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s.100. Gnostik bilginin düşmüş olan ruhların kurtuluşu için gerekli olduğu tezi bütün Gnostik geleneklerde olmazsa olmaz bir unsurdur. Örnek olarak bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s.314; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c.I, s.298; Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", s.112; Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.131–132.

[119] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s.99.

[120] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s.99.

[121] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Çev. Ali Berkay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, c.II, s.422.

Demiurg en başta âlemin yaratılmasında etkin bir rol oynamaktadır. Yani Tanrı'nın iradesi dışında, ona rağmen bir iş yapmaktadır.

Esas itibariyle Gnostisizmin konusu dindir. Yalnız soyut bir düşünce olarak değil, somut bir yapı ve şekil olarak dindir. Bundan dolayıdır ki Gnostizim'in menşei hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Örneğin Lassen Paganlık, Yahudilik ve Hristiyanlığın ortak noktaları, Gnostik düşüncesinin maddeciliğini oluşturmasından dolayı Gnostisizmin kaynağının bu inançlarda olduğunu düşünmektedir.[122] Kimine göre ise Gnostisizm Yunan düşüncesinden,[123] kimine göre ise Fars,[124] Hint,[125] Sabiilik veya Hermetik düşüncesinden gelmektedir.

Gnostisizm'in menşei sadece dinlerde değil, felsefi akımlarda da aranmaktadır. Çünkü onlarda her ne kadar din olmasalar da dini konular hakkında çok ciddi yorumlar yapmışlardır. Yani Gnostisizmin özü dini karakter taşımaktadır.[126] Bundan dolayıdır ki bazı bilim adamları Gnostisizmi din, dini bir hareket veya felsefi bir akım olarak tanımlarlar. Örneğin Gnostisizmin din olduğunu iddia edenler,[127] onun kilisenin yanında adeta kilise gibi bir organizasyon olduğunu, dindarlarının, yani bir kitlesinin, ayinlerinin

---

[122] Lassen, *İndische Alterthumskunde,* c.III, s.381.

[123] Hans Jonas, *The Gnostic Religion The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1991, s.33.

[124] Hans Leisegang, *Die Gnosis*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1985, s.4.

[125] Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, s.19.

[126] Lassen, *İndische Alterthumskunde,* c.III, s.380-381.

[127] Bunun için bkz. Haardt, *Die Gnosis Wesen und Zeugnisse*, s.9; Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", s.772; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1984, s.170; Peter Nagel, "Gnosis, Gnostizismus", *Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale Theologische Enzyklopädie* 2, Haz. E. Fahlbusch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, s.242; Walter Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, s.3.

ve kutsal törenlerinin olduğunu söylemektedirler.[128] Ayrıca onlara göre bir olguya din diyebilmek için yedi boyutun olması gerekir. Bunlar 1. Doktrin-felsefi boyut, 2. Efsane/öykü/kıssa boyutu, 3. Ritüel boyutu, 4. Mistik boyut, 5. Etik boyutu, 6. Sosyal ve kurumsal boyutu ve 7. Estetik (ikonografi vb.) boyutu. Gnostisizm de bu yedi boyutu içinde barındırdığına inananlar onun dini bir yapı olduğunu belirtmektedirler.[129]

Gnostisizmin dini bir hareket olarak görenler de olmuştur.[130] Burada dini hareketten kastedilen, yukarıdaki dini boyutların dışında bir gizem kültünün bir ilke/usul olarak kabul edilmesidir.[131] Gnostisizmin kendi usulleri olmadığı için, daha çok dinlerin var olan usulleri alınıp kendisine mal edilmektedir. Diğer bir tabirle dinden beslenilmektedir.[132]

Gnostisizmi bir felsefi hareket olarak görenlere göre ise Gnostisizm ile uğraşan önemli şahısların felsefeci olmaları, bunun bir felsefi akım olduğunu göstermektedir. Örnek olarak İskenderiyeli Philo,[133] Plotinus gibi Gnostisizm ile uğraşan filozoflar

---

[128] Gustav Koffmane, "Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation 12 Thesen", *Gnosis und Gnostizismus*. Haz. Kurt Rudolph, Breslau 1881, s.120.

[129] Birger Albert Pearson, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, T & T Clark International, New York and London 2004, s.201 vd.

[130] Bunun için bkz. Hans Martin Schenke, "Hauptprobleme der Gnosis", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, s.589; G. Kretschmar, "Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis", *Evangelische Theologie*, sy.13, München 1953, s.364; Henri-Charles Puech, "Das Problem des Gnostizismus", *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, ed. Kurt Rudolph, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, s.351.

[131] Koffmane, "Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation 12 Thesen", s.123 vd.

[132] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.60.

[133] Ferdinand Chrisrtian Baur, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Religions-Philosophie in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Verlag von Dfiander, Tübingen 1835.

gösterilmektedir. Filozof olan İskenderiyeli Philo ve Plotinus gibilerin fikirlerini kendinden önceki felsefecilere dayandırmaktadırlar.[134] Dolayısıyla burada bir felsefi geleneğe vurgu yapılmak istenmektedir.

Gnostisizm'in ne olduğu ile ilgili bir kanaate varmak için, ona atfedilen tanımların bir değerlendirilmesinin yapılması gerekir. Örneğin Gnostisizm bir dindir diyebilmek için dinin tanımının yapılması lazımdır. Tarihsel süreç içerisinde din üzerine birçok tanım yapılmıştır. Batıda dinin klasik tanımı olarak kabul edilen Gustav Mensching'e göre, "Din, Tanrı ile ampirik bir tecrübe olup, aynı zamanda Tanrı tarafından belirlenen kişilerin Tanrı'nın buyruklarına olumlu eylemleriyle karşılık vermesidir".[135] Müller'e göre ise "Din, Ruh'un hayal edilemez olanı kavraması için, akla bağlı olmayan zihni bir mücadeledir".[136] İslam düşüncesinde ise Seyyid Şerif Cürcânî dini şöyle tarif eder: "Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur".[137] Çağdaş İslam düşünürlerinden Elmalılı Hamdi Yazır ise dini şu şekilde tanımlamaktadır: "Din, akıl sahiplerini kendi güzel arzuları ile bizzat iyilikleri yapmaya sevk eden bir ilahi nizamdır". Yani Yazır'a göre dinin şartı akıl ve iradedir.[138]

Yukarıdaki tanımlara bakarak şunu söyleyebiliriz ki herkes kendi inanç ve düşünce dünyasına göre bir tanım yapmaktadır. Batılıların yaptıkları tanımlara

---

[134] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.36.

[135] Gustav Mensching, *Die Religion Erscheinungsformen Strukturtypen und Lebensgesetze*, Curt E. Schwab, Stuttgart 1959, s.15.

[136] Max Müller, *Lectures on the Science of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York 1893, s.12.

[137] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, "din" md., Dâru'l-Kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut 1983, s.105

[138] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam- Emin Işık- Nusrettin Bolelli- Abdullah Yücel, İstanbul trz., c.I, s.92-93.

bakıldığında Gnostisizm'in bir din olarak kabul edilmesi sonucu çıkmaktadır. Bu tanımlarını kendi inançları olan Hıristiyanlığı merkeze alarak yapmaktadırlar. Bundan dolayıdır ki onların din tanımlarında akla yer vermezler. Çünkü onların inancına göre iman aklın bittiği yerde başlar. Ancak Müslüman düşünürlerin yaptıkları tanımlarda akla bir vurgu vardır. Çünkü Allah, aklı muhatap almıştır. Düşünmez misiniz, akletmezmisiniz mealindeki ayetler buna en somut örnektir.[139] Tespit edebildiğimize göre, ister bilinçli olsun veya olmasın herkes kendi inancını merkeze alarak dinin tanımını yapmaktadır. Dolayısyla dinin bütün inanışları kapsayacak şekilde net bir tanımının olmamasından dolayı Gnostisizmin bir din olup olmadığı tartışmasının da nihayete ulaşması zor görünmektedir.

Gnostisizm kendi geleneği olmayan, daha çok var olan dinlerin geleneklerini ödünç alan bir yapıdır.[140] Kullandıkları kurtuluş öğretileri ve ahiret inancı gibi kavramlar, dinlerde var olan kavramlardır. Bunlara hakikat bilgisinin maddenin ötesinde gizli olan gizemli bir boyut ekleyerek hem kendilerini cazip hale getirmeye, hem de hakikatin kendileri olduklarını söyleyerek insanları etkilemeye çalışırlar. Bu şekilde Gnostisizm, özünü koruyarak ödünç aldığı dinin geleneği ile farklı bir karaktere bürünmektedir.[141] Dolayısyla Gnostisizmin dini bir hareket olduğunu söylemek oldukça zordur. Ayrıca salt bir felsefi akım olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü o, kendi içinde ciddi anlamda dini konuları barındırmaktadır ki yukarıda da değindiğimi üzere onun konusu dindir. Dolayısyla Gnostisizm'i dinlerden bağımsız düşünemeyiz.

Gnostisizm'in kökeni açık ve net bir şekilde bilinmemektedir. Kökeninin açık ve net bir şekilde bilinmemesi onun din mi, dini bir hareket mi yoksa salt felsefi bir hareket

[139] 2/Bakara, 44; 6/En'âm, 32; 23/Mu'minûn, 80.

[140] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.60.

[141] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.59.

mi olduğu tartışmasını beraberinde getirmektedir. Onun ne sabit bir okulu, ne kendine özgü bir öğretim sistemi,[142] ne de sabit bir nizamname diyebileceğimiz temel bir edebiyatı var.[143] Dolayısıyla Gnostisizm her inanışta farklı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hatta aynı dinin içerisindeki farklı mezheplerde bile farklılaşabilmektedir. Şia ve Sünnilik buna somut bir örnektir. Gnostik düşünce ikisinde de farklı şekilde tezahür etmektedir. Bu düşünceler neticesinde biz Gnostisizm'i ne din, ne dini bir hareket, ne de salt felsefi bir akım olarak görüyoruz.

Yukarıdaki yorumlara bakarak Gnostisizmin en belirgin özelliğinin düalite olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kurucu ilkelerine bakıldığında düalite sürekli karşımıza çıkmaktadır. Tanrı-Demiurg, Işık âlemi-karanlık âlem, ruh-beden, maddenin zahir-batın ayrımı, bilginin zahir-batın ayrımı örneklerinde bunu görmekteyiz. Her şeyi zıttı ile açıklamaya çalışan Gnostisizm'in isminin Gnos'dan, yani bilmekten gelmesi bu sistemin omurgasını "Gnosis"in oluşturmasından dolayıdır. Kurtuluşa ulaşmanın yegâne yolu da Gnostik bilgidir. Netice itibariyle Gnosis/Gnostisizm, duyular dünyasında, duyularla kavranılamayan tüm olgulardaki gizemin, özün ve hakikatin bilgisi ile kurtuluşa erilebileceğini iddia edip, farklı din ve felsefi akımlarda yer bulmuş bir zihniyet, bakış açısı, düşünce sistemi olarak tanımlanabilir.

2. Gulat

Gulat kavramı, İslam Mezhepleri Tarihinde özellikle uluhiyet konusunda aşırıya kaçanlar için kullanılmıştır. Arapça da Gâlî'nin çoğulu olan Gulat'ın yanında "ehlü'l-gulüv" ve ashâbu'l-gulüv" gibi terimler de eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Gulüvv kelimesi sözlükte bütün türemişlerle kullanıldığı her yerde, herhangi bir şeyde

[142] Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, s.319-320.

[143] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.58.

sınırın dışına çıkmak, dinde veya herhangi bir işte haddi aşmak, ifrata düşmek, itidal çizgisini aşmak ve ölçüyü kaçırmak anlamlarına gelmektedir.[144]

Gulat'ın kök fiili olan *galâ* kelimesi Kur'ân'da iki yerde karşımıza çıkmaktadır. Bu iki yerde de dinde aşırıya gidenler uyarılmakta ve kınanmaktadırlar. Bu ayetlerden biri "Ey ehl-i kitap! Dininizde *aşırı gitmeyin* (*lâ teğlû*) ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resulüdür, (o) Allah'ın, Meryem'e ulaştırdığı «kün: Ol» kelimesi(nin eseri)dir, O'ndan bir ruhtur. (O'nun tarafından gönderilmiş, yahut teyit edilmiş, yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur). Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. «(Tanrı) üçtür» demeyin, sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek Allah'tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."dır.[145] Diğer ise "De ki: Ey Kitap ehli! Dininizde haksız yere *haddi aşmayın (lâ teğlû)*. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluma uymayın."dır.[146]

Gulüvv kelimesinin geçtiği iki ayette de İsa'nın, yani bir insanın Tanrılığa yükseltilmesinden bahsedilmektedir. Kur'ân'da sert bir şekilde eleştirilen bu anlayış çerçevesinde bakıldığında Allah, bir insanın Tanrı olarak görülmesini ve algılanmasını haddi aşanlar olarak ifade etmektedir.

---

[144] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî (322/933-34), *Kitabu'z-Zîne fi Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk, Abdüsselam es-Samerraî, Dâru Vâsit, Bağdat 1982, s.303-304; Yusuf Benli, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şiî Nitelikli Gûlât Hareketleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999, s.25; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, Fecr Yayınları, Ankara 2020, s.26-27.

[145] 4/Nisâ, 171.

[146] 5/Mâide, 77.

Hadislere bakıldığında da *gâlî* kelimesi haddi aşanlar anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Örneğin Hz. Peygamber bir hadisinde "Kur'ân'ı usulüne uygun olarak okuyan, onunla amel etme konusunda *gâlî* ve câfî olmayan kişi… ikram etmek yüce Allah'a duyulan saygı ve tazimdendir."[147] ifadelerini kullanmaktadır. Yani Hz. Peygamber Kur'ân'ın hükümlerini eda ederken aşırıya kaçılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir başka hadisinde müminlerin *gâlî* ve câfî arsında olması gerektiğinden bahsetmektedir.[148] Görüldüğü üzere hem Kur'ân'da, hem de hadislerde dinde aşırıya kaçmanın doğru olmadığı vurgulanmaktadır.

Dinde aşırılığa kaçanlar için kullanılan *gulât* kavramının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği evreler ilk üç hicri asır ile sınırlıdır. Diğer bir ifadeyle ilk üç asırda anlam değişikliklerine uğramış, ancak ondan sonra herhangi bir anlam değişikliğine uğramamıştır.

Hicri birinci asra bakıldığında *gulât* kavramının yoğun bir şekilde kullanılmadığı görülmektedir. Yalnız Taberî'de geçen bir rivayette hicri birinci asırda Muhtar es-Sakafi'nin başlattığı isyan hareketinde yer alan küçük bir grup için haddi aşanlar anlamında *gâlî* ifadesi kullanılmıştır. Hind bint Mütekellife en-Nâıtiyye, Leylâ bint Kumâme el-Müzeniyye, Ebü'l Ahrâs el-Murâdî, Ebü'l Hâris el-Kindî, Butayn el-Leysî ve Abdullah b. Nevf'ten oluşman bu grup sürekli gizli toplantılar düzenliyorlardı.[149] Ancak Taberî'nin burada gali nitelemesini yaygın anlamıyla dinde aşırı gidenler anlamında değil, daha çok siyasi otorite ile muhaliflerin ilişkilerini nitelemek için

[147] Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (275/889), *es-Sünen*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut trz., Kitâbu'l-Edeb, No:23.

[148] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. El-Fazl ed-Dârimî (255/869), *es-Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1986, c.I, s.83

[149] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.103.

kullandığı anlaşılmaktadır.[150] Çünkü bir başka yerinde aynı grup için Sebeiyye ismini kullanmaktadır.[151]

Taberî'in Sebeiyye olarak bahsettiği bu küçük grup ile ilgili mevcut kaynaklar arasında en eskisi Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin *Kitâbu'l-İrcâ*'sıdır. Bu eserdeki Sebeiyye ile ilgili bilgiler Taberî'nin naklettiği bilgiler ile ciddi benzerlikler vardır. Bu iki kaynağa göre bu küçük grubun haddi aşması olarak zikredilmesinin sebepleri, Arap'ın Ehl-i Beyt'ini imam edinmeleri ve kıyamet kopmadan bir devletin kurulacağı kehanetinden bahsetmesidir.[152] Yukarıda da değindiğimiz üzere hicri birinci asırda daha çok bir durum tespiti için kullanılan gali kavramı özellikle imami yazarları tarafından hicri ikinci asırdan sonra daha çok Uluhiyet iddiasında bulunan fırkalar için kullanmaya başlanmıştır. Örneğin Kummî/ Nevbahtî Tanrı'nın bedenleşmesinden bahsederken onu ikiye ayırır. Biri zahiren insan, diğeri ise batınen ilah olmasıdır.[153]

İmamilerin başlatmış oldukları bu gali tanımını hicri üçüncü asırdan sonra Sünni alimlerde benimsemiş ve kendi eserlerinde buna yer vermişlerdir. Tanımdan ziyade onları daha çok Gulat olmaya sevk eden fikirleri merkeze alarak tanımlamaya çalışmışlardır. Örneğin Eş'arî, Gulat'a göre Tanrı'nın ruhu bir bedene göç etmesinden bahsederken,[154] Şehristânî kendilerini Tanrı'nın suretine benzettiklerini belirtmektedir.[155] Ayrıca Mutezili alimlerinden Ebî Kâsım el Belhî de imamilerin

[150] Buckley, "The Early Shiite Ghulah", s.311.

[151] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.83.

[152] Hasan b. Muhammed b. Ali el-Hanefiyye (100/718), *Kitâbu'l-İrcâ*, Josef van Ess, "Das Kitâb al-İrğâ des Hasan b. MuhammAd b. al-Hanafiyya", *Arabica*, XXXI, 1974, s.24 adlı makalenin içerisinde.

[153] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.164-165.

[154] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.36.

[155] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.176.

tanımını benimseyenlerdendir. Allah'ın ruhunun önce peygamberlere sonra ise imamlara tecelli ettiğinden bahseder. Allah bir imam bedeni şeklinde tecelli etmiştir.[156]

Görebildiğimiz üzere Gulat kavramı hicri birinci asırda kullanılmaya başlanılmışsa da bu daha çok olayın durumunu anlatmak için tercih edilmiştir. Ancak Istılahi manasını hicri ikinci asırdan sonra almaya başlamış olup daha çok Şia içerinde uluhiyet iddiasında bulunan akımlar için kullanılır olmuştur.

I. Bölüm: Gnostik Geleneğin Tarihi ve Fikri Arka Planı

A. Gnostik Geleneğin Belirgin Özellikleri

1. Düalist Tanrı Anlayışı, Kozmogoni ve İnsanın Yaratılışı

Gnostik düşüncede Tanrı, varlık, yaratılış, âlem anlayışı gibi hususlar bilhassa öne çıkan meselelerdir. Başlangıcın bilinmesi bir gnostik için dünyadaki maddeye hapsolan insanın mevcut durumunun açıklanabilmesi noktasında önemlidir. İnsanın mevcut durumuna bir anlam yükleyebilmek için başlangıca dönmek gerekir. Bundan dolayıdır ki Gnostik düşüncede Tanrı'nın kökeni (Theogoni),[157] kainatın başlangıcı (Kosmogoni)[158] ve insanın ve diğer canlıların kökeni (Anthropogoni)[159] önemli bir yere sahiptir.[160]

---

[156] Ebî Kâsım Abdillah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (319), *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmîd Kurdî, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s.512.

[157] "Anatolian Religions", *Britannica Encyclopedia of World Religions*, ed. Michael Frassetto, London 2006, s.51-52.

[158] Gregor Ahn, "Cosmogony", *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku von Stuckrad, E. J. Brill, Leiden- Boston 2006, c.I, s.461-462.

Bu anlamda Gnostik düşüncede karşımıza çıkan ilk belirgin özellik Tanrı tasavvurudur. Onlara göre bir bilinmeyen gerçek Tanrı, bir de maddeyi ve alemi yaratan Tanrı Demiurg vardır. Gnostik düşüncede bu düalist Tanrı anlayışındaki gerçek Tanrı aşkın bir varlıktır.[161] Ayrıca o sonsuzdur, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, Nur'dur, yargılanamaz, sınırsızdır, tasvir edilemez, görünemez, ne mükemmeldir, ne mutlaktır, ne kutsaldır, ne maddidir, ne manevidir, ne büyüktür, ne de küçüktür, O, bunların hepsinin üstündedir.[162] Dünya ise gerçek olan Tanrı'nın değil, seviye olarak ondan düşük olan Demiurg'un eseridir.[163]

Yunanca *demiourgos,* yani "halk için çalışan zanaatkar" teriminden türetilen Demiurg, evreni ve insanın maddi varlığını yaratan güçtür.[164] Bir kısım Gnostiklere göre madde özü itibariyle karanlık ve kötü olduğu için onun yaratıcısı Tanrı değil, bir başka varlıktır. Bilinmeyen gerçek Tanrı'dan başka bir yaratıcı varlık ise Demiurg'tur. Demiurg'ta özü itibariyle kötü bir varlıktır.[165] Diğer bir kısım Gnostiklere göre ise alemin yaratıcı olan Demiurg kötü değildir. Çünkü o bizzat gerçek Tarnı tarafından maddeyi ve alemi yaratmak için görevlendirilmiştir.

---

[159] Robert Munro, "Anthropology", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, T & T Clark, Edinburgh 1908, c.I, s.561.

[160] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den Mandäischen Schriften Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.

[161] *NHC*, III, 3, s.136.

[162] *NHC*, I, 5, s.26; II, 1, s.55-56; XI, 3, s.316-317.

[163] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.69.

[164] Ugo Bianchi, "Demiurge", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.IV, s.2272.

[165] *NHC*, II, 1, s.64-65; II, 4, s.95-96; II, 5, s.100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

Demiurg kavramını "Yaratıcı Tanrı" anlamına ilk kullanan kişi Platon'dur. Ona göre Demiurg iyi bir varlıktır, ancak onu bulmak zordur. Bulduktan sonra ise onu herkese açıklamak da zordur.[166] Platon'un buradaki bulmaktan kast ettiği büyük ihtimalle Demiurg'a ulaşmak ve dolayısıyla onu bilmektir. Demiurg'u bildikten sonra ise onu insanlara açıklamanın da zor olduğundan bahsediyor. Dolayısyla Tanrıyı insanlara açıklayabilmek için onu bulmaktan çok onu bilmek lazımdır. Çünkü ancak bilgi diğer insanlara açıklanabilir. Görüldüğü üzere Platon'un yaratıcı Tanrı anlayışı aslında Gnostisizm'deki gerçek Tanrı anlayışı ile örtüşmektedir. Ancak Gnostisizm'de ki maddenin yaratıcısı olan Demiurg'un, gerçek Tanrı ile aynı değildir. Bütün Gnostik geleneklerde bir tane gerçek ve bilinemeyen bir Tanrı vardır ve bunun yanında Gnostik geleneğe göre mahiyeti değişiklik gösteren bir Demiurg vardır. Yani Demiurg kaynağı, nitelikleri ve faaliyetleri konusunda her bir Gnostik gelenekte farklı bir şekilde ele alınmaktadır.

Demiurg düşüncesi birçok Gnostik gelenekte olmasına karşın, çoğunda farklı bir şekilde isimlendirilmektedir. Nag Hammadi metinlerine baktığımızda Sakla veya Saklas[167], yani aptal olarak isimlendirilmiştir.[168] Onun, Aramice kökenli[169] olan bu kavram ile aptal olarak nitelendirilmesinin sebebi ise kibir ve cehaletinden dolayıdır. Çünkü kendisini Tanrı olarak gördüğü gibi, kendisinin dışında bir başka Tanrı'nın da olmadığını belirtiğinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. Bir başka yerde ise "kör

[166] Platon, "Timaios", çev. Otto Apelt, *Platons Dialoge*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1922, s.45-46.

[167] Yunanca okunuşundan dolayı –s eki ile de gelmektedir. Bunun için bkz. Alexander Böhlig, "Das Problem Aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi", Haz. Alexander Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsatze zur Spätantiken Religionsgeschichte*, Tübingen 1989, II, s.426.

[168] *NHC*, V, 5, s.172.

[169] Gustaf H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main 1922, s.291.

Tanrı"[170] olduğu için Samael olarak anılmaktadır.[171] Ancak en sıklıkla kullanılan isim ise Yaltabaoth'dur.[172] Ayrıca "Baş Arkon" olarak kullanıldığı da görülmektedir.[173]

Nag Hammadi metinlerinin bir yerinde Demiurg'un yukarıda saymış olduğumuz üç isminin olduğunu ve o isimlerin sırasıyla Yaltabaoth, Saklas ve Samael olduğu vurgulanır.[174] Bir başka yerinde ise "Saklas olan Yaltabaoth" ifadesi geçtiği gibi,[175] diğer bir yerde de "Samael Yaltabaoth" şeklinde geçmektedir.[176] Görüldüğü gibi aynı metin içerisinde Demiurg farklı şekillerde anılmaktadır. Yani üç ayrı kavram şeklinde geçtiği gibi iki farklı isim eş anlamlı kullanılıp aynı kişi (Demiurg) kastedilmiştir. Yukarıda değindiğimiz üzere Yaltabaoth ismi en sıklıkla kullanılanıdır. Ya tek başına zikredilir veya bir başka isim ile birlikte geçmektedir.

Maniheist kaynaklarda Demiurg "Yaşayan Ruh"[177] olarak tanımlanırken, Sabii literatüründe ise Ptahil olarak anılmaktadır.[178] Ayrıca Demiurg için kullanılan bir başka

---

[170] *NHC*, II, 4, s.92-93, 96; Kimi araştırmacı "kör Tanrı" olarak kullanırken, kimileri de "kör olan Tanrı" şeklinde kullanmaktadır. Bu kavramın farklı kullanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4)*, açıklamalı bir şekilde çeviren ve yayına hazırlayan Ursula Ulrike Kaiser, Berlin-Branderburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin- New York, 2006, s.151-153.

[171] *NHC*, II, 1, s.59.

[172] *NHC*, II, 1, s.58, 60.

[173] *NHC*, I, 5, s.42-43.

[174] *NHC*, II, 1, s.59.

[175] *NHC*, II, 4, s.96.

[176] *NHC*, XIII, 1, s.336.

[177] *Kephalaia*, c.I, sy. 1, s.49-50.

[178] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.288; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.XXVII.

isim ise Gabriel'dir.[179] Bu ismin Ptahil'e verilen gizli bir isim olduğu ifade edilir.[180] Bunun yanı sıra Ptahil Yorabba,[181] el-Ruha[182] ve el-Siddai[183] eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayıdır ki Sabiilerin Ptahil düşüncesinin Yahudilikten bir etkileşim veya uyarlama sonucu ortaya çıktığı düşünülmektedir.[184] Çünkü bu üç kavram eski ahitte geçen Tanrı ile ciddi benzerliklerin olduğunu ve Gabriel'in Kozmogoni'deki işlevi ile Yahudilikteki Metatron'un aynısı olduğu[185] söylenmektedir.[186]

Her şeyin üstünde olan gerçek Tanrı ve onun altında olan maddenin yaratıcısı Demiurg ayrımı Yahudilikten Gnostik düşünceye geçtiği düşünülmektedir. Schenke ve Quispel'e göre bu iki Tanrısal varlığın Eski Ahit'te geçtiği düşüncesi vardır.[187] Gerçek olan Tanrı'nın vekili olan Jaoel[188] onun tahtının yanında oturmaktadır. Yanına

---

[179] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.3.

[180] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.98.

[181] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.410.

[182] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.260.

[183] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.179.

[184] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.XVI.

[185] Nathaniel Deutsch, *Guardians of The Gate Angeuc Vice Regency in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden-Boston- Köln 1999, s.96.

[186] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lahe, *Gnosis und Judentum Alttestamentliche und Jüdische Motive in der Gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis*, s.374-385.

[187] Hans Martin Schenke, "Die Gnosis", *Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des Neutestamentlichen Zeitalters,* haz. Johannes Leipoldt- Walter Grundmann, Berlin 1985, s.414; Gilles Quispel, "Christliche Gnosis und Judische Heterodoxie", *Evangelische Theologie*, c.XIV, sy.10, Gütersloher Verlagshaus, 1954, s.478; Ayrıca bkz. Rudolph, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", s.786-787.

[188] K. W. Tröger, "Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)", *Literatur und Religion des Frühjudentums Eine Einfuhrung*, haz. Johann Maier- Josef Schreiner, Würzburg: Echter Verlag, Gütersloh 1973, s.314.

oturmasından dolayı ona Metatron'da denmektedir.[189] O, alemin yaratılmasında rol oynadığı için Tanrı ile özdeş kabul edilir ve Tanrı'nın sorumluluğunu aldığı için de Tanrı'nın meleği olarak zikredilir.[190]

Görebildiğimiz gibi Gnostik düşüncesinde bilinemeyen Tanrı konusunda hep aynı fikirdedirler. Ancak Demiurg'un mahiyeti ile ilgili Gnostik akımlar veya Gnostik tezahürleri olan oluşumlar farklı düşünmektedirler. Buna göre kimi akımda Demiurg, bilinemeyen Tanrı'ya rağmen yeryüzünü ve maddeyi yaratan biri olarak kabul edilirken, kimilerine göre ise bizzat Tanrı tarafından yeryüzünü ve maddeyi yaratması için görevlendirdiği bir güç olarak görülmektedir. Muhtemelen bundan dolayıdır ki o, sürekli farklı şekilde isimlendirilmektedir.

Gnostik düşüncesindeki kozmogoni düşüncesi aslında ışık ile karanlığın, nur ile zulmetin aktif mücadelesinin başladığı dönemdir. Artık ışık alemine karşı karanlık, yani maddi alem oluşmaya başlar. Bu aşama aynı zamanda düşüşün, yani ışık alemin dışına çıkma aşamasıdır. Gnostik düşüncesinde önem arz eden bir diğer konu ise insanın ve diğer canlıların kökeni (Anthropogoni)'dir. Düşüş de bu ruhun ve insanın oluşum aşamasıdır.[191]

Hermetik metinlere baktığımızda karşımıza en yüksek Tanrısal Ruh olan Nous, yani Poimandres çıkmaktadır.[192] Hayat, ışık ve aşkın bir varlık olan Nous'un yanında

---

[189] Quispel, "Christliche Gnosis und Judische Heterodoxie", s.478; Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Yayına haz. Hugo Gressmann, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926, s.353-354; Aynı müellif *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter,* Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1903, s.348.

[190] Yaratılış, 21, 17-18; 22, 11-18; İkinci Samuel, 24, 16; Zekeriya, 1, 12; 3, 1.

[191] Mehmet Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.VII, sy.3, Eylül- Aralık 2010, s.147, 152.

[192] *CH*, I, 2.

karanlık ve bu karanlıktan da "nemli doğa" olarak oluşmaya başlar. Nous'tan maddenin yaratıcısı Logos çıkmaktadır. Logos ateş ve havayı yukarı doğru yükseltirken toprak ve suyu aşağıya doğru indirmektedir.[193] Logos ile birlikte ölümlü alem ile ölümsüz alem, yani üst alem ve alt alem ayrılmaya başlar.[194] Bunun üzerine Nous alt alemi kontrol etmek için yedi feleği ateş ve havadan yaratan Demiurg'u doğurur. Demiurg da su ve topraktan akılsız canlılar yaratır. Bunun yanı sıra Nous kendisine benzeyen, ancak cismani olmayan bir insan yaratır. Demiurg'un kardeşi olan bu insana Anthropos adı verilir. O, kardeşi Demiurg gibi yaratıcı olmak ister ve yedi feleğin belli başlı özelliklerinden alır. Sonra alt aleme bakar ve ona aşık olur. Oraya inerek cismani bir tabiata bürünür. Yani artık insan hem özü itibariyle gayri cismani ve ölümsüz, hem de cismani ve ölümlü bir varlığa dönüşmüştür.[195]

Görüldüğü gibi Hermetik metinlerde Demiurg kötü bir varlık değildir. Tam tersine o ölümsüz alem olan üst alemdeki akılsız canlıları yaratan iyi biridir. Onun yaratmış olduğu yedi feleğin özellikleri ile ölümlü insan, kardeşi Anthropos tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla insanın yaratılmasına doğrudan etki etmemiştir. Yani Gnostik gelenekte kullanılan Demiurg'u farklı bir şekilde kullanmakta ve yorumlamaktadır.

Nag Hammadi metinlerinde Demiurg'un oluşumu Sophia'nın suretinin karanlık âlemde yansıması sonucu ortaya çıktığı ifade edilir. Şöyle ki, Pistis'ten Sophia adında bir varlığın ortaya çıktığından bahsedilir. Sophia'nın da isteği üzerine ilk ışığa benzeyen bir eser oluşur. Bu, ışık âlemi ile karanlık âlemi ayıran perdedir. Bundan sonra "sınırsız kaos" olarak anılan gölgeler, karanlık ve düşüş oluşmaya başlamıştır. Bu kaosun iptidai hali dipsiz sularda bir madde, yani bir varlık şeklinde şahıslaşır. Pistis Sophia'nın isteği

[193] *CH*, I, 4-5.

[194] Carl Séan O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought Secondary Gods and Divine Mediators* Cambridge University Press, Cambridge 2015, s.175.

[195] *CH*, I, 9-13.

üzerine çift cinsiyetli ve aslan görünümlü Demiurg oluşmuştur. Ona Yaldabaoth adını vermiştir. Demiurg olan Yaldabaoth kaosu biçimlendirmeye ve çeşitli varlıkları yaratmaya başlar. Öncelikle düşünceleri suda ileri geri hareket ederek ruh şeklini alır. Sonra kaostaki kuru kısım ile sulu kısmı birbirinden ayırır ve maddeden gökyüzünü ve yeryüzünü oluşturur. Demiurg, yeryüzünü ve maddeyi kendi yaratmış olduğu ve kendisine bağlı olan "melekleri" ile birlikte yaratmıştır.[196] Bundan sonra altı alem ve her birinde hüküm sürmeleri için Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Oraios ve Astaphaios adında altı çocuk yaratır.[197]

Kendisinin yegâne Tanrı olduğunu iddia eden Yaldabaoth, eğer kendisinden başka bir Tanrı varsa ortaya çıkıp kendini ifşa etmesini söylemektedir. Bu tutumundan dolayı onun aptal, küstah ve kötü tabiatlı olduğu belirtilir.[198] Yaldabaoth'un bu beyanı üzerine ilahi âlemden bir varlık olan "Işık Âdem" yeryüzüne iner ve karanlık geri çekilir. Işık Adem yeryüzünde iki gün kalır.[199] Bu iki gün zarfında yeryüzünde Eros, yani sevgi/aşk oluşur ve buna binaen de hayvanlar, bitkiler, ağaçlar, çiçekler ve yıldızlar yaratılır.[200]

Işık-Adem yeryüzünden ayrıldıktan sonra karanlık tekrar yeryüzüne geri döner ve yeryüzüne hakim olmak için Arkonlar, yani kötü yöneticiler insanı yaratmaya karar verirler. Yaratacakları bu insan kendi bedenlerinin şeklinde ancak suretinin Işık Adem'e benzeyecek şekilde oluştururlar. Yaratılan insanın beynini ve iliklerini ise Baş Arkon Demiurg oluşturur. Ancak yaratılan bu insan da cansız ve hareketsizdir. Hareketsiz bir

[196] *NHC*, II, 1, s.10; Irenaeus, Adversus Heareses, I, 24, 3; Ayrıca bkz. Schenke, "Die Gnosis", s.380.

[197] *NHC*, II, 5, s.98-106.

[198] *NHC*, VII, 2, s.228.

[199] *NHC*, II, 5, s.111-113.

[200] *NHC*, II, 5, s.109-111.

şekilde cansız beden öylece kırk gün kalır. Kırk gün sonra Sophia Zoe cansız bedene nefesini gönderir ve insan yeryüzünde hareket etmeye başlar.[201]

Nag Hammadi metinlerinin diğer bir yerinde ise Sophia'nın istek ve arzusu Demiurg'un oluşumuna sebep olmuştur der. O, Tanrı'nın haberi olmadan kendine benzeyen bir varlık yaratmak ister. Ancak işler Sophia'nın istediği şekilde gitmez. Yarattığı varlık hiçbir şekilde kendisine benzemez. Daha çok bir yılanın başına benzeyen bu çocuğu Sophia kabullenmek istemez, onu bulutların üstüne yerleştirerek saklar ve ona Yaldabaoth adını verir. Yarattığı bu varlığının bu şekilde oluşmasının sebebi ise Sophia'nın Tanrı'nın haberi olmadan yaratma işine girişmesinden kaynaklanmaktadır.[202] Görüldüğü gibi buradaki Demiurg'un oluşumu diğer anlatımdaki gibi kaostan değil, daha çok ışık âleminde Sophia'nın kendiliğinden oluşturduğu fikirden meydana gelmektedir.

Sabii literatüründe maddi alem ve insanın yaratılışı üç safhaya ayrılır. Bunlar İkinci Hayat, Üçüncü Hayat ve Dördüncü Hayat'tır. Her bir safha ilahi bir varlık olarak kişileştirilmiştir. Şöyle ki İkinci Hayat Joşamin,[203] Üçüncü Hayat Abathur[204] ve Dördüncü Hayat Ptahil[205] olarak anılmaktadır. İlk Hayat ise hiçbir karanlık gücün ulaşamadığı ışık alemini ifade eder ve Tanrı ile kişileştirilir.[206]

Işık aleminden karanlık aleme ilk temas Joşamin safhasında başlar. Bazı ışık ruhları meraklarından dolayı karanlık aleme girip kendisinin ismi ile (Joşamin)

[201] *NHC*, II, 5, s.109, 114-115.

[202] *NHC*, II, 1, s.58-59.

[203] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.283, 288.

[204] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.XXVII.

[205] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.174.

[206] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.209, 236, 274.

adlandıracakları bir dünya ve o dünyada ibadet merkezleri oluşturmak isterler.[207] Ancak Tanrı'nın muradı olmadığı bu işte[208] başarılı olamazlar ve karanlık alem ile ilk teması kurdukları için ışık aleminden karanlık alemine düşüşün başlatıcısı olurlar. Işık varlıkların bu düşüşü ile Üçüncü Hayat safhası başlar. İkinci Hayat'ın oğlu olarak görülen Üçüncü Hayat, yani Abathur[209] da İkinci Hayat safhasında olduğu gibi karanlık alemde bir dünya kurmayı hedefler.[210] Ancak o da bir önceki dönem gibi başarısız olur. Bunun üzerine Abathur kara suya bakarak kendi suretinin oraya yansıması sonucunda Dördüncü Hayat safhası, yani Ptahil dönemi başlar.

Ptahil maddi alemin ve insanın maddi yönünü yaratan güçtür[211] ve yaratma aşamasında "Dördüncü Hayat" olan son aşamadır.[212] O, Abathur'un kara suya yansıması sonucunda oluşan bir varlıktır. Şöyle ki Abathur, yani "Üçüncü Hayat", ışık aleminden karanlık aleme açılan kapıyı açıp oradaki kara suya bakar ve kendi sureti oraya yansır. Bu yansıma sonucu Ptahil oluşur.[213] Yani Ptahil özü itibariyle ışık alemindendir, ancak oluşumu karanlık alemde gerçekleşmiştir.[214] Ptahil babası Abathur'dan yeryüzünü yaratma vazifesini almıştır.[215] Ancak O, karanlık alemindeki

[207] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.97.

[208] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.XXIV.

[209] Abathur, B'hap-Ziwa olarak da anılmaktadır. Bunun için bkz. *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.97.

[210] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.97-98.

[211] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.4, 8-9, 15.

[212] Sabah Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza RBA*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University London 2008, s.179.

[213] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.174.

[214] Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.79.

[215] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.174-175.

Ruha[216] ile irtibata geçip bunu yapmıştır.[217] Yeryüzünde dağlar, ormanlar, nehirler ve meyveler oluşturmuş ve bu nimetlerden faydalansınlar diye kötü varlıkların da yardımıyla insanoğlunu, yani Adem ve Havva'yı yaratmıştır.[218] *Ginza* da Ptahil, oğlu Adem'i kendi suretinde Havva'yı da Adem'in suretinden yaratığı belirtilirken[219] *Das Johannesbuch der Mandäer*'da ise her biri kendi menşeinde yaratıldığı söylenmektedir.[220]

Yeryüzüne hakim olmak isteyen Ruha da Adem'i ele geçirmek ister.[221] Ancak Adem'in yaratılması başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü etten kemikten yarattıkları Adem cansız ve hareketsiz bir şekilde orada yatmaktadır.[222] Bu başarısızlık karşısında Ptahil kötü güçlerin oyununa geldiğini anlar ve ağlayarak ışık âleminden yardım ister.[223] Uzun bir aradan sonra ışık âlemi ona yardım etmeye karar verir. Işık varlığı Manda d Hija'nın[224] aracılığıyla Adem'in bedenine ruhu yerleştirir. Ancak bu, Ptahil'ın ve kötü güçlerin haberi olmadan gerçekleşmiştir. Bu şekilde Ptahil'ın kötü güçlerle tekrar

---

[216] Kötü güçlerin yedi gezegen ve 12 burcun annesi ve ışık güçlerine ve elçilerine karşı mücadele eden bir karanlık güçtür. Bunun için bkz. *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer,* s.64; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.165, 167, 186. Ayrıca bkz. Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern Peoples,* Oxford University Press, New York 2002, s.40-48.

[217] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer,* s.265-266.

[218] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.64, 266.

[219] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.242.

[220] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

[221] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.64, 113.

[222] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer,* s.64.

[223] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.111.

[224] Ruhu yerleştiren ışık varlığının Manda d Hija değil de başka varlıkların olduğunu söyleyenlerde vardır. Hibil, anonim Utra, Gabriel vs. ile ilgili farklı rivayetler vardır. Bunun için bkz. Rudolph, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den Mandäischen Schriften.* s.345.

işbirliği yapması engellenmiş ve bu işbirliğinden doğacak olası hatalar zinciri de engellenmiş oldu.[225] Bunun yanı sıra isimleri ışık dünyasında silinmediğinden, ayrıca vaftiz olduklarından dolayı yeryüzüne düşmüş bütün ışık varlıkları gibi Ptahil'de dünyanın sonunda bağışlanarak tekrar ışık âlemine geri yükselecektir.[226] Dolayısıyla ışık âlemi insanın bedenini yaratmadığı halde ona ruhu göndererek kurtuluşuna yardımcı olmaya çalışmıştır.[227] Görüldüğü gibi Sabiilikte Ptahil özü itibariyle tamamen kötü değildir. Ancak maddi âlemi ve insanın maddi yönünü kötü güçlerle işbirliği sonucu oluşturması ondaki kötü yönünü oluşturmaktadır.

Maniheizm'deki Demiurg algısı ise diğer Gnostiklerden farklıdır. Pek çok Gnostik gelenekte Demiurg kötülüğü sembolize ederken, Maniheizm'de iyiliği temsil etmektedir. Karanlık alemi ilk insan olan "Urmensch"i esir almış, ancak daha sonra Yaşam Ruhu onu bu esaretten kurtarmıştır.[228] Bundan sonra Yaşam Ruhu'nun emri ile Demiurg dünyayı yaratmıştır.[229] Yaratırken hem karanlık aleminin, hem de ışık aleminin ögelerini harmanlayarak yaratmıştır. Bu şekilde karanlık alemin ögeleri içinde dolaşan ışık aleminin ögeleri asli vatanı olan ışık alemine yönelmeleri sağlanacaktır. Buna karşılık şeytan karanlık alemin içinde harmanlanmış bir vaziyette bulunan ışık aleminin ögelerini durdurmak ve hatta engellemek için insanı yaratmıştır. Dolayısıyla

---

[225] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.108-109.

[226] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.238.

[227] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.69.

[228] Otto Gunther von Wesendonk, *Die Lehre des Mani*, Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig 1922, s.24; Konrad Kessler, *Mani Forschungen über die Manichäische Religion*, Georg Reimer Verlag, Berlin 1889, c.I, s.271; I. Scheftelowitz, *Die Entstehung der Manichäische Religion und des Erlösungsmysterium*, Alfred Töpelmann Verlag, Giessen 1922, s.13.

[229] Manfred Heuser- Hans-Joachim Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, E. J. Brill, Leiden- Boston-Köln 1998, s.37-38.

insan doğası gereği karanlık alemine aittir ve ruhunu ışık alemine geri getirmek istiyorsa sıkı bir şekilde mücadele etmesi gerekir. Bunun için de daha önce kurtarılan Urmensch ile birlikte diğer ışık varlıklarının kurtuluşu sağlanacaktır. Buna göre insan kötü güçler tarafından yaratılırken, dünya ise iyi olan Demiurg tarafından oluşturulmuştur.[230] Çünkü o karanlıkla mücadele sırasında Tanrı tarafından kasıtlı olarak gönderilen bir ilahi elçidir.[231]

Netice itibari ile şunu söyleyebilirizki Gnostik düşüncesinin merkezini aslında insanın kurtuluşu oluşturmaktadır.[232] Maddi dünyanın insanın gerçek yurdu olmadığının izahını yapabilmek için insanın ve diğer canlıların kökeninin belirtilmesi gerekmektedir. Bütün dinlerde ve inanışlarda olduğu gibi Gnostik düşüncede de merkezde hep insan vardır.[233] Floramo'nun ifadesiyle kozmogoni, baş aktör olan insanın sahneye girişi için indirilen bir arka perdedir.[234] Yukarıda da gördüğümüz gibi Gnostiklere göre maddi dünya ve insanın maddi boyutu kötüdür. Dolayısıyla ruhun bu esaretten kurtulmak isteği onun nihai amacıdır.[235]

---

[230] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.9.

[231] von Wesendonk, *Die Lehre des Mani*, s.59-60.

[232] Benjamin Walker, *Gnosticism Its History and Influence*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire 1983, s.60.

[233] Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zürich 1951, s.29; Lahe, *Gnosis und Judentum Alttestamentliche und Jüdische Motive in Der Gnostischen Literatur und Das ursprungsproblem der Gnosis*, s.228.

[234] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s.177

[235] Paul Carus, "Gnosticism in Its Relation to Christianity", *The Monist*, Hegeler Institute, Vol. 8, No.4, July 1898, s.505.

2. Ezoterik Bilgi: Gnosis ve Kurtarıcı Fikri

Tanrı'nın sırlarının bilgisi olduğu iddia edilen Gnosis, Gnostik düşüncede çok önemli bir yer tutmaktadır.[236] Bu akıma adını vermesi onun ne kadar önemli olduğunun somut göstergesidir. Çünkü Gnosis, duyular ile kavranılamayan maddi alemdeki gizemi görülebilir ve anlaşılabilir kılan bilgi olduğu söylenmektedir.[237] Gnosis'in dışındaki bilgiler maddenin bilgileridir ve hakikat anlamında bir şey ifade etmezler. Çünkü madde bir yanılsamadır.[238] Bundan dolayı da bilgileri "bilgisizlik" veya "cehalet" olarak tanımlarlar. Yani aslında bu "bilgi" ile "bilgisizliğin", diğer bir ifade ile hak ile batılın/ hakikat ile hakikat olmayanın mücadelesidir.[239]

Tanrı'nın bir lütfu olduğu söylenen bu bilgi türü, onu elde edeni kurtaracağına da inanılmaktadır.[240] Bu Gnostik bilginin konusunun dini olduğu belirtilmektedir. Çünkü insanın, alemin ve Tanrı'nın kökeni hakkında bilgi verdiği söylenmektedir.[241] Ancak bu öyle bir bilgidir ki herkes tarafından elde edilemez. O, sadece Tanrı tarafından seçilmiş olanların elde edebileceği türden bilgilerdir. Yani entelektüel bir bilgi birikimi ile elde edilen değil, doğrudan Tanrı tarafından mistik bir aydınlanma

---

[236] Gerd Theisen, *Die Religion der Ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloher Verlag, München 2008, s.314-315; Petr Pokorný, "Gnosis als Weltreligion und als Häresie", *Numen,* c. XVI, sy. 1, E. J. Brill. Leiden 1969, s.53.

[237] Leisegang, *Die Gnosis*, s.1-2.

[238] Walker, *Gnosticism Its History and Influence*, s.59.

[239] *NHC*, VI, 3, s.186.

[240] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s.98-99.

[241] Millar Burrows, *Die Schriftrollen vom Toten Meer,* C. H. Beck, München 1960, s.209.

yolu ile elde edilen bilgidir.[242] Bundan dolayı Rudolph bu bilgiye ezoterik karakterli vahiy bilgisi derken,[243] Quispel ya doğrudan vahiy deneyimi ya da ezoterik, yani gizli geleneğin bilgisi demektedir.[244]

Gnostik bilgiyi elde edenler Tanrı tarafından seçilmiş kişilerdir. Ancak Tanrı'nın bu seçimi keyfi değildir. Yani o bilgiyi elde edebilmek için uygun ortamın hazırlanması gerekmektedir. Bu da Tanrı'nın belirlediği kurallar çerçevesinde bir yaşam sürmekle mümkündür. İnsana hatalar yaptıran ve onu dünyevi zevklere daldıran nefsidir. Bundan dolayı insan dünya nimetlerine kendini kaptırmaması, ibadet ile meşgul olması, dini ritüelleri yerine getirmesi vurgulanmaktadır.[245] Ancak bu koşulların yerine getirilmesi kurtuluşun ana unsuru değildir. O, kurtuluşa vesile olacak olan Gnostik bilgiyi elde edebilmek için yerine getirilmesi gereken hususlardır. Gnostik bilgi Tanrı'ya ibadet etmekten,[246] ahlaklı olmaktan ve salih amel işlemekten daha önemlidir. Çünkü maddi dünya da ki kurtuluş Tanrı tarafından geldiği söylenen Gnostik bilgiye bağlıdır.[247] Dolayısıyla bu şartları yerine getirenler Gnostik bilgiyi elde etmek için uygun ortamı hazırlamış olurlar. Yerine getiremeyenler ise bu bilgiyi asla elde edemeyeceklerdir.[248]

Yanlış anlaşılmaları engellemek için şunu belirtmek isteriz ki, buradaki kurtuluştan kast edilen günahlardan veya dünya nimetlerinden değildir. Buradaki

---

[242] Gershom Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter, Berlin- New York 2001, s.18; Stephan A. Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Quest Books, India 2009, s.11.

[243] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.63-64.

[244] Quispel, "Gnosis", s.413.

[245] Walker, *Gnosticism Its History and Influence*, s.59.

[246] Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, s.xix.

[247] Walker, *Gnosticism Its History and Influence*, s.12.

[248] Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.104-105.

kurtuluş, bilgisizliktendir. Çünkü onlara göre insan bütün hata ve günahları bilgisizliğinden yapmaktadır. Dolayısıyla Gnostik bilgiyi elde eden kişi hata ve günahlardan kurtularak kurtuluşa erer.[249] Çünkü artık o, nereden geldiğini ve nereye gideceğini, varlığının ne olduğunu ve buna binaen nasıl hareket edeceğinin bilincinde ve bilgisindedir.[250] Görüldüğü üzere Gnostik geleneğe göre Gnostik bilgiyi elde edemeyen herkes bilgisizdir. Şunu da belirtmek isteriz ki Gnostik bilgiyi elde etmenin ön şartı o kişinin akli dengesinin yerinde olmasıdır.[251]

Gnostik düşüncede insanın metafizik yönü önemli görülmektedir. Çünkü düşüş ve kurtuluş onun içindir. Yukarıda değindiğimiz gibi, ruh insana Tanrı tarafından yerleştirilmiştir. Bu şekilde öz vatanı olan ışık aleme tekrar yükselmesi sağlanacaktır. Dolayısıyla insanın içinde Tanrısal bir ruh vardır.[252] Gnostiklere göre bu ruh insanın en önemli yanını oluşturmaktadır. Çünkü Gnostik bilgi sadece onun aracılığı ile mümkündür. Bunun için de onun tekrar keşfedilmesi lazımdır.[253]

Ruhun tekrar keşfedilmesi için insanın önce kendini bilmesi lazımdır.[254] Yani kim olduğunu, nasıl oluştuğunu ve neticede nasıl biri olacağını bilmesi gerekmektedir. Kendini bilmeyen biri hiçbir şeyi bilemez.[255] Hiçbir şey bilmeyen de bilgisizdir ve bilgisizlikte köleliktir. Bilgi ise özgürlüktür. Bilgiyi elde eden kişi içindeki "sonsuz

[249] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.133-134.

[250] *NHC*, I, 3, s.121-122.

[251] *CH*, I, 22.

[252] Walker, *Gnosticism Its History and Influence*, s.60.

[253] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.100.

[254] *CH*, I, 21; Manfred Sommer, "Positivismus als İnversion der Gnosis: Ernst Mach", *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, haz. Peter Koslowski, Zürich- München 1988, s.279.

[255] *CH*, VII, 2.

ben" olan hakikati bulacaktır.[256] Çünkü Tanrı Gnostik bilgiyi insana verirken aslında "sonsuz ben" olan ruha vermektedir.[257] Çünkü beden ve nefis Tanrısal olmadığından ölümlüdür. Ruh ise Tanrısal olduğu için ebedidir.[258]

Tanrı tarafından Gnostik bilgiyi almaya hak kazanan kişi ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen biridir. O, artık maddi dünyaya ait biri olarak değil, Işık alemine ait biri olarak görülür. Çünkü artık o, Tanrı tarafında çağırıldığında onu işitebilen ve ona cevap veren biridir. Gnostik bilgiyi elde ettiği için Tanrı'nın her türlü isteğini yerine getirebilme potansiyeline de sahiptir artık.[259] O artık bir vaizdir. Hermetik metinlerde Poimandres olarak adlandırılan bu kişi insanlara sofiliğin güzelliklerinden ve Gnostik bilgiyi duyurarak onları uykularından uyandırmaya ve bilgisizlikten/cehaletten kurtarmaya çalışır.[260] Nag Hammadi metinlerinde ise insanları uykularından uyandırırken ondan Tanrı'nın sözünü yaymasını ve kötü istek ve arzulardan uzak durmasını söyler.[261] Görüldüğü gibi Gnostik bilgi insanın içinden gelen bir bilgi değildir. O, dışarıdan, yani ışık aleminden gelen bir bilgidir. O bilgi uyku halinde olan ruhu uyandırır ve cehaletten kurtarır.[262]

O, bunları insanlara anlatarak onlarında kurtuluşuna vesile olacaktır. Çünkü artık o, bir kurtarıcıdır (Redeemer). Öyle bir kurtarıcıdır ki, kurtarıcı olmadan önce maddi alemde yaşamış, kurtuluşa giden yolu araştırmış ve sonunda bir kurtarıcı vesilesiyle

---

[256] *NHC*, II, 7, s.121-122; Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.132-133.

[257] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.99.

[258] Saint Irenaeus, *Adversus Heareses*, I, 21, 4.

[259] *NHC*, I, 3, s.15.

[260] *CH*, I, 27.

[261] *NHC*, VI, 4, s.191.

[262] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.137.

Gnostik bilgiyi elde etmeyi tecrübe etmiştir. Reitzenstein'ın ifadesiyle "kurtarılmış bir kurtarıcı" (*salvator salvatus*) olmuştur.[263] Dolayısıyla Gnostik bilgiyi elde etmenin, yani kurtuluşun yegâne yolu daha önce kurtuluşa ermiş olan birinin yolundan gitmektir. Bu olmadan kurtuluş, yani Gnostik bilgiyi elde etmek mümkün değildir. Hermetik metinler bir insanın kendisini Gnostik bilginin kapısına götüren bir lider/mürşit seçmesini söyler. Çünkü sadece onun sayesinde karanlıktan arınmış olan aydınlığın yerine ulaşabilirler. Orası öyle bir yerdir ki herkes uykudan uyanmış ve görülmek istenene yürekleri/kalpleri ile bakan insanlar vardır.[264]

Netice itibariyle Gnostisizm insanın asli vatanı olan ışık aleminden kötü olan maddi aleme düşerek bir bedende haps olan ruhun tekrar asli vatanına yükselişini ele alan bir sistemdir. Bu yükseliş, yani bireyin kurtuluşu sadece Gnosis, yani Tanrı'dan geldiği iddia edilen metafizik bilgi ile mümkündür. Bu anlamda Gnostik düşüncesinin en belirgin özelliği düalitedir. Yani Gnostisizm Tanrı- Demiurg, iyi- kötü, ışık- karanlık, ruh- beden ve insan ürünü bilgi ile Tanrısal olduğu söylenen bilgi gibi her şeyi zıddı ile açıklamaya çalışan bu sistemdir. İnsan da bu durumda tercihlerini Tanrı'dan, iyi olandan ve Gnostik bilgiden yana kullanırsa kurtuluşuda kaçınılmaz olacaktır.

[263] Richard Reitzenstein, *Das İranische Erlösungsmysterium Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn 1921, s.56, 59.

[264] *CH*, VII, 2.

B. Gnostik Geleneğin İslam Öncesi Din ve Felsefelerde Tezahürleri

1. Felsefi Sistemlerde Tezahürleri

1.1. Hint Düşüncesi

Müslümanların fethettikleri yerlerde farklı din ve inanca mensup insanlar yaşıyordu. Bunlardan bir tanesi de en eski dinlerden biri olan Hinduizm'di. Bulundukları coğrafya itibariyle birçok din ve inancı etkiledikleri gibi onlardan da etkilenmişlerdir.

Hint düşüncesinden bugüne ulaşan en önemli eserlerden biri Upanishadlardır.[265] Kelime anlamı bir hocanın (üstadın/azizin) dizinin dibine oturmak olan Upanishad,[266] terim olarak öğrencilerin/talebelerin gizemli bilgi elde etmek amacıyla hocalarının/üstatlarının etrafında oluşturdukları halka anlamında kullanıldığı gibi, her türlü kötülük ve sıkıntının kaynağı olan cehaleti ve arzuları tahrip eden sırlı bilgiler anlamında da kullanılmaktadır.[267] Ayrıca yedinci yüzyıl tefsircisi Shankara'ya göre ise Upanishad, "kişiyi cehalet bağlarından koparan ve en yüksek amaç olan özgürlüğe ulaştıran Tanrı/Brahman bilgisi" anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre varlığın sırları normal/doğal eğitim yöntemi ile elde edilen bir bilgi türü değildir.[268]

---

[265] Upanishadlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cemil Kutlutürk, *Upanishadlar'ın Hint Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2009; Ali İsra Güngör- Cemil Kutlutürk, "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları", *Dini Araştırmalar*, c.XII, sy.5, s.33-36.

[266] Juan Mascaro, *The Upanishads,* Penguin Books, Baltimore 1965, s.7.

[267] Arhur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press, Harvard 1925, c.XXXII, s.489; Mascaro, *The Upanishads,* s.7.

[268] Swami Prabhavananda- Prederick Manchester, *The Wisdom of the Hindu Mystics The Upanishds Breath of The Eternal,* USA 1975, s.9. Upanishad'lar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Rober Ernest Hume, *The Therteen Principal Upanishad* (Oxford-1949); Sarvepalii Radhakrishnan, "*The Principle*

Upanishad'larda öğrencinin hocasının/üstadının dizinin dibine oturup dünyayı, parlayan şeyleri, bilgiyi, soyu ve öze ait olmayı öğrenmesi şu şekilde işlenmiştir: "Dünyaya ait mistik anlamda; yeryüzü ilk şekildir, gökyüzü ise ikinci şekildir. Hava bunların kaynaştığı yerdir. Rüzgâr (Vayu) bitişmedir. Parlaklıklara gelince; ateş ilk şekildir, güneş ise son şekildir. Su, bunları birleştirendir, parlama da bitişmedir. Parlaklıkların bilgisi bu şekildedir. Bilgi konusuna gelince; öğretici ilk şekildir, öğrenci ise ikinci şekildir. Bilgi onları bitiştirendir, eğitim de bitişmedir. Bilgi konusu böyledir. Nesil/soy konusuna gelince; anne ilk şekildir, baba ise son şekildir. Nesil onların birleşmesiyle olur, dölleme bitişmedir. Nesil konusu böyledir. Birey/öz olmaya gelince; üst çene ilk biçim, alt çene ise son biçimdir. Konuşma onları birleştirendir, dil ise bitişmedir. Birey konusu da böyledir. Bunlar büyük kaynaşmalardır. Her kim bu açıklananları bilirse nesile, sığır sürülerine, önemli kutsal bilgilere, yiyeceğe ve göksel bir dünyaya kavuşur."[269] Ayrıca Upanishad'ın bir başka yerinde bu kutsal bilgiyi elde eden kişinin günah işlemekten kurtulacağı ve sonsuz mutluluğa ulaşacağı belirtilmektedir.[270]

Hint düşüncesinin diğer önemli kavramlardan biri de Brahman'dır.[271] O, insanın içinde var olan gizli bir güçtür. Onun yaratıcısı yoktur, başlangıcı ve sonu olmayandır,

---

Upanishads" (New York-1953); Swami Nikilananda, "*The Upanishads"*, c.I-IV, *(*New York, 1949-1959); *Sechzig Upanishad's des Vega*, Sanskritçeden çev. Paul Deussen, F. A. Brockhaus, Leipzig 1921; Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh 1906.

[269] Taittiriya Upanishad, I, III, 1-4.

[270] "Söz konusu gizli öğretiyi bilen kişi günahlardan kurtulur, sonsuz ve mükemmel diyarlarda yaşar.", Kena Upanishad, IV, 33-34.

[271] Brahman kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sarvepalii Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, New York-1997, c.I, s.173; Güngör- Kutlutürk, "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları", s.36-38.

yeryüzünün yaratıcısıdır ve aynı zamanda her şeyin kaynağıdır.[272] Tanrı ile insan arasındaki yegâne arabulucudur.[273] Her şeyi bilen aşkın bir varlıktır.[274] O, evrensel ruhtur.[275] Upanishad'ın ifadesiyle "kesinlikle her şey Brahman'dır".[276] Deussen ise onu Spnioza'nın Tanrı'yı iki farklı varlık şekilnde ortaya koyduğu düşüncesine benzetmektedir. Yani Brahman'ın bir niteliği ile dünyadaki varlıkların hepsinde bedenleşmiş, diğer niteliği ile kutsal kitaplardaki bütün ilahi sözlerde gizlidir.[277]

Upanishad'lara göre kurtuluş için ameller tek başına yeterli değildir. Buna bilgide ilave edilmesi lazımdır.[278] Yani amel ve bilgi insanı kurtuluşa ulaştırır. Buradaki bilgi eğitim ile elde edilen bilgi değildir. Çünkü bu tür bilgiler ile Brahman'a ulaşılmaz. Brahman'a ulaşmak için hakikat bilgisine ihtiyaç vardır. Bu bilgi ise bir çaba sonucu elde edilmeye çalışılan bu tür bilgiler rasyonel bilgi ile değil, Gnostik bilgi ile elde edilir.[279] Onlara göre amel ile zihin temizlenirken, bilgi ile de sonsuz mutluluk olan

---

[272] *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*, s.430; Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.66; Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus Religion und Gesellschaft im Heutigen Indien*, Kurt Wolff Verlag, München 1921, s.57, 117-118.

[273] Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.25; von Glasenapp, *Der Hinduismus Religion und Gesellschaft im Heutigen Indien,* s.26.

[274] Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.66; von Glasenapp, *Der Hinduismus Religion und Gesellschaft im Heutigen Indien,* s.53.

[275] von Glasenapp, *Der Hinduismus Religion und Gesellschaft im Heutigen Indien,* s.26.

[276] Çhandokya Upanishad, III, XIV, 1.

[277] Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit Besonderer Berücksichtigung der Religionen*, F. A. Brockhaus, Band I, Abt. III, Leipzig 1908, s.398.

[278] İsa Upanishad, 11.

[279] Michael von Brück, *Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung und Meditation im Hinduistisch-Christlichen Dialog*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, s.30.

Brahman'a ulaşılır.[280] Diğer, yani eğitim ile elde edilen bilgi bu dünyalıktır ve bu nedenle de sınırlıdır.

Brahman sadece bilgi ile kavranılır. O bilgiyi elde eden kişi bütün günahlardan arınmış[281] ve onun tüm varlıkların kaynağı olduğunu bildiğine inanılır.[282] Ayrıca o bilge kişiler ölümsüzdürler. Çünkü onlar zevk ve acıları bir tutarlar.[283] Dolayısıyla bilgi amelden daha üstün olduğu görülmektedir.[284] Çünkü ameller ile maddi dünya kazanılırken, bilgi ile Tanrı'nın dünyası kazanılır.[285] Dolayısıyla Brahman'ı bilen kişi artık kendisini her şeyde ve her şeyi de kendisinde görmeye başlayacaktır.[286] Yani Tanrı ile yekvücut olacaktır.[287]

Brahman'ı bilen ve Tanrı ile yek vücut olan kişi netice itibariyle bir insandır. Dolayısıyla insanın nasıl bir varlık olduğu Hint düşüncesinde önemli bir başka

[280] Kausitaki Upanishad, I.7; II.13.

[281] *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*, s.60-61. Günahlardan arınmak için tövbeye bile gerek kalmamaktadır. Buna mukabil sadece bilgi yetmektedir. Hint kutsal kitaplarında ki şu ayet bunun için en somut örnektir. "Günahkârların en günahkârı bile olsan, yalnızca bilgi teknesi ile tüm suçlardan arınırsın", *Bhagavad Gita*, IV: 36, s.112.

[282] Mundaka Upanishad, I, I, 4-6.

[283] *Bhagavad Gita*, II: 15, s.38. Hintlerin başka bir kutsal kitabı olan Upanishad'lar da bunu pekiştiren şöyle kısa bir kıssa anlatılır: bir ağacın dalında iki kuş oturmaktadır. Bunlardan biri meyveden yer. Yerken tıkanır ve ölür. Öteki ise meyveden yemez ve yaşamaya devam eder. Mundaka Upanishad, III, 1, 1-2. Görüldüğü gibi dünya zevkinden faydalanmaya çalışanın sonu ölüm olurken, bu zevkten faydalanmayıp nefsine hakim olan yaşamını devam sürdürmektedir.

[284] Taittirya Upanishad, II, V.

[285] Brihadaranyaka Upanishad, I, V, 16; Çhandokya Upanishad, III, XI, 6.

[286] *Mahabharata*, VI, 30, s.7; *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*, s.61. Birûnî bunları "Brahman'ın çocukları" olarak nakleder. Bunun için bkz. Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.53.

[287] Chandogya Upanishad, III, XIII, 1 vd.

kavramdır. Bu anlamda Hint düşüncesinde insanın üç unsurdan oluştuğu belirtilmektedir. Bunlar beden, ruh ve nefistir.[288] Nefis, beden ve ruhun arasındadır. Günlük hayatta nefis bedene yönelmektedir. Yani maddeye ve dünyalık olan her şeye. Bu da onu zamana ait kılmaktadır ve bundan dolayı da kişiliğini kaybetmeye mahkûmdur. Ancak tutumunu değiştiren, yani dünyalık zevklerden uzaklaşan kişi Atman'ı yani içindeki ruhu keşfeder. Artık o, tutkuların ve içgüdülerin esir olmaktan çıkmış, içinde bulunan ruhun gücünü elde etmiştir. Bundan sonra bütün tutkuların ve fiziksel/duyular dünyasının kontrolünü elde eder.[289] Ancak şu da unutulmamalıdır ki bir kişi içindeki Atman'ı yalnızca Tanrı'nın lütfu ile elde edebilir.[290] Upanishad'larda bu şu şekilde geçmektedir: "*Bu atman, Vedalar bilgisiyle, anlamakla ya da daha çok öğrenmeyle elde edilmez. O, ancak onun seçtiği tarafından kavranabilir. Atman kendisini ancak böyle bir kimseye gösterebilir"*.[291]

Hint düşüncesinde Ruh ne doğar ne de ölür. O ne yaratılmıştır ne de yaratılacaktır. Beden ölse bile ruh ölmez.[292] Burada en yüksek benlik (paramatman) olan Ruh[293] ile bireysel benlik (jivatman) olan Nefsin arasındaki farkı göz önünde bulundurmak lazım. Çünkü bu duruma göre Ruh her varlığın içinde bulunur. Nefis ise bu varlıkların arasındaki farklılığı ortaya koyar. Yani bu düşünceye göre beden ve nefis

[288] Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.47, 61.

[289] *Bhagavad Gita*, s.38.

[290] Katha Upanishad, II.23; Şvetaşvatara Upanishad, III.20; aynı ifade Katha Upanishad, II.20'de de geçmektedir. "En küçükten daha küçük, en büyükten daha büyük olan atman (ruh) her canlının kalbindedir. Eylemden (istekten) uzak duran kişi onu kavrar ve kederden uzak olur. Yaratıcının lütfüyle Atman'ın büyüklüğünü fark eder."

[291] Mundaka Upanishad, III, 2,3.

[292] *Bhagavad Gita*, II: 20, s.40; Bîrûnî, *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, s.61.

[293] *Vier Philosophische Texte des Mahabharatam*, s.27, 219, 331.

ölür, ancak ruh ölmez.[294] Dolayısyla bütün insanlar özü itibari ile aynıdır. Çünkü Ruh her varlığın içinde bulunur. Dolayısıyla her varlığın ortak noktası Ruh'tur. Ancak onları farklı kılan unsur ise Nefistir. Yani nefis ile birlikte varlıklar farklılaşmaya başlarlar. Şunu da belirtmemiz gerekir ki burada kullanılan varlık, beden, ruh ve nefis gibi kavramlar da kast edilen insandır. Çünkü nefis ile mücadele edip kurtuluşa ermek için akli yetilerin kullanılması ve aynı zamanda irade sahibi olması lazımdır.

Yukarıda gördüğümüz üzere Hint düşüncesinde önemli bir yere sahip olan insan, dinin zahiri yönünü Hint düşüncesinin önemli kaynaklarından kabul edilen *Vedalalr'*dan almaktadır. Vedalar üzerine konuşurken süslü cümleler kuranlar, bunun ötesinde bir şeyin olmadığını, yani her şeyin açık bir şekilde anlaşıldığını söylerler.[295] İşte bunlar sadece cennete girme arzusu içinde olanlardır. Sırf zevk ve güç/servet elde etmek için sayısız ve zor olan ayinleri yerine getirirler.[296] Bu zevk ve servet düşkünü olanlar hiçbir şekilde nihai sonuç olan cennette ebedi kalamayacaklardır.[297] Çünkü Hint düşüncesine göre dünyada yaşarken iyi fiillerde bulunanlar cennete girecektir. Ancak içindeki benliği aşıp ruha ulaşamadığı için tekrar dünyaya gönderilecektir.[298]

Hintlerin kutsal kitapları olan Vedaları[299] okumak, anlamak, ona göre yaşamak ve onlar hakkında çok şey bilmek insanları kurtuluşa götürmeye yetmemektedir.

---

[294] *Bhagavad Gita*, s.41; II: 18, s.39-40.

[295] *Bhagavad Gita*, II: 42, s.51.

[296] *Bhagavad Gita*, II: 43, s.52.

[297] *Bhagavad Gita*, II: 44, s.52.

[298] *Bhagavad Gita*, s.52.

[299] Vedalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik- Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.VIII, sy.1, Eylül- Aralık 2010, ss.225-250.

Vedalar vahiy içeren kutsal metinlerdir.[300] Onlar hakkında bilgi sahibi olmak gerçek bilginin elde edildiği anlamına gelmez.[301] Upanishad'larda bu olay şöyle bir kıssa ile anlatılmaya çalışılmaktadır: 12 yaşındaki bir erkek çocuğu Vedalar üzerine eğitim almak için baba evinden ayrılır. 24 yaşına geldiğinde eğitimini tamamlamış ve derin bilgi donanımının vermiş olduğu gurur ile birlikte baba evine geri döner. Babası Vedalar eğitimi almış olan gururlu oğluna şu soruyu sorar: işitilmeyeni nasıl işittiğimizi, anlaşılmayanı nasıl anladığımızı ve bilinmeyeni nasıl bildiğimizin bilgisini de öğrendin mi? Çocuk ise bu soruyu hayır ile cevaplandırır.[302] Bu örnekte görüldüğü gibi dini eğitim almış olan bu kişi 12 yıl boyunca sadece zahiri bilgi elde etmiş. Dini metnin aslını kavrayamamıştır.[303] Yani Hint düşüncesine göre Tanrı'nın ayetlerini okuyan bir insan sadece zahiri bilgiyi elde etmiş olur ki bu da kurtuluş için yeterli değildir. Çünkü asıl olan o ayetlerin batıni yönleridir. Bu da eğitim ile elde edilmez. Bu, yüce ruhun bir kişiye ilham ederek verdiği bilgilerdir.[304]

İlham yolu ile bilgi elde eden kişiler bundan sonra kutsal kitaplar dahil olmak üzere yazılan hiçbir şeye muhtaç değildir. Onun bu tür bilgilere artık hiçbir şekilde ihtiyacı yoktur. Hint düşüncesinde genel kabul gören bu anlayışa göre[305] kutsal metinlerde zahir-batın ayrımını kabul etmeyenler metne çok bağlı kalmakta ve bu şekilde metinleri putlaştırmaktadırlar.[306] Nitekim Gita'da şu şekilde dile getirilmektedir:

---

[300] Axel Michaels, *Der Hinduismus Geschichte und Gegenwart*, C. H.Beck Verlag, München 1998, s.33; Yitik- Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", s.226.

[301] *Bhagavad Gita*, s.51.

[302] Çhandokya Upanishad, VI, 1, 1-4.

[303] *Bhagavad Gita*, s.52.

[304] *Bhagavad Gita*, s.52.

[305] Mundaka Upanishad, I, 2, 10 vd.

[306] *Bhagavad Gita*, s.54.

"Aklın, çalılıkların karanlığını geçtiği zaman, artık duyulmuş veya duyulacak olan her şeye karşı kayıtsız kalacaksın."[307] Çünkü artık sen karanlıktan aydınlığa çıkmış ve hakikati öğrenmişsindir. Dolayısıyla seni artık hiçbir kutsal metin tatmin etmez. Hakikate ulaştıktan sonra bu lafzi metinlerin bir hükmü yoktur.

Hint düşüncesinde kutsal metinler farklı anlaşılmaya ve yorumlanmaya son derece müsaittir. Bu sebeple onları yorumlarken birçok anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. Bunun neticesinde de mezhepler oluşmaya başlamıştır. Her bir mezhep kendi öğretilerini kutsal kitaplarının üzerine inşa etmektedir. Ancak her biri farklı neticeler ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla kutsal kitaplar bir insanı nihai sonuca, yani hakikate ulaştırmakta yetersiz kalmaktadır. Bunun için kutsal kitapların da ötesinde insanların tutunacağı bir dayanağın bulunması gerekir. Bu dayanağa ulaşmanın tek yolu ise insanın içindeki ruhun yönlendirmesi ile mümkündür.[308]

Hint kutsal metinleri farklı bilge kişilerin tecrübeleri sonucunda oluştuklarından dolayı açık çelişkiler ve birbiriyle tutarsız ifadeler ihtiva edebilirler. Dolayısıyla akıl, kutsal kitaplardaki bu görünüşteki çelişkiler karşısında etkilenmeyip sarsılmıyorsa, bu durumda Yoga'ya, yani ruh ile bütünleşmeye ulaşacaktır.[309] Dolayısıyla kutsal metinlerde çelişkiymiş gibi görünen ifadeler aslında bir çelişki olmaktan çok görünenin ötesindeki bir hakikati ifade etmektedir. Neticede ortada aslında bir çelişki söz konusu değildir. İnsan da bunu bu şekilde bilip ona göre davranmalıdır. Ona ne öğretiliyorsa o şekilde hareket edip çelişki gibi görünenler karşısında etkilenmemelidir ki hakikate ulaşabilsin.

---

[307] *Bhagavad Gita*, II: 52, s.60.

[308] *Bhagavad Gita*, s.60.

[309] *Bhagavad Gita*, II: 53, s.60; IV: 37-38, s.112-113.

Hint düşüncesindeki Tanrı, öğretilerini aziz krallar aracılığıyla bir gelenek oluşturarak nesilden nesile aktarmaktadır. Ancak bu öğreti zamanla kaybolmuştur. Bunların tekrar bilinebilmesi için Tanrı, sadık kulu ve dostu olan savaşçı Arjuna'ya bu büyük sırrı vermiştir.[310] Hint düşüncesinde manevi öğretiler Tanrı'nın kontrolü altında güvenli bir şekilde nesilden nesile aktarılmıştır. Bu öğretileri aktaranlar gurulardır. Bunlar din öğreticileri/manevi öğretmenleri olup onlara bağlanmak gerekir. Dolayısıyla bilge yola, yani hakikate onlar aracılığıyla ulaşılabilir. Çünkü onların sözü Tanrı sözüdür. Orada hata veya yanlış olmaz.[311]

"Dünyada düzen bozulduğunda ve düzensizlik arttığında ben kendimi var ederim, yani yaratırım. Bu şekilde adaleti getirir ve kötülüğü yok etmek için her çağda zuhur ederim."[312] Hint kutsal kitaplarında geçen bu ayet yukarıda zikrettiğimiz huşuları teyit etmektedir. Çünkü dünya düzeninin bozulmasında ve düzensizliğin artmasından kast edilen dindarlığın azalması, dinsizliğin ise artmasıdır. Bu durumu düzeltecek olan Tanrı'nın kendisidir. Ancak Tanrı doğrudan ortaya çıkmadığından guruya hulul etmektedir. Bunun neticesinde guru bir nevi Tanrı olmaktadır.

"Sen guruya, yani manevi öğretmenine itaat ettikçe, ona yerinde sorular sordukça ve onun hizmetkârı oldukça, o da seni bilgeliğe, yani hakiki bilgiye ulaştıracaktır. Hakikat bilgisine ulaştıktan sonra da artık hiçbir yanılgıya düşmeyeceksin. Bütün varlıkların benim içimde yer aldığını göreceksin."[313] Hint düşüncesinde hayatın gerçek yol göstericisi bilge kişilerdir. Bunlar kendilerini, özünü, yani hakikati bilmektedirler ve bu hakikati bir başkasına aktarabilir. Bu da gurunun vazifesidir. Bunun için bir insan bir manevi öğretmene tabi olup ondan hakiki bilgileri

[310] *Bhagavad Gita*, IV: 2-3, s.93-94.

[311] *Bhagavad Gita*, s.93-94.

[312] *Bhagavad Gita*, IV: 7-8, s.98.

[313] *Bhagavad Gita*, IV: 34-35, s.111-112.

elde etmeye çalışmalıdır. Bu hakiki bilgiler ilim tahsil ederek elde edilen bilgiler olmayıp, yüce güç tarafından ikram edilen bilgilerdir. Bunlara ulaşmak için alçak gönüllü olmak, bilgilere ulaşabilme gücüne sahip olmak ve bu işe kendini adamak gerekmektedir.[314]

Bütün istek ve arzularını terk eden, üzüntüden etkilenmeyen, korku ve öfkeden azade olan, dünyada hiçbir şeye bağlı olmayan, iyilik ve kötülüğü ne arzulayan ne de nefret eden, duyu organlarını kontrol altında tutanlar hakikat bilgisine ulaşmış olan bilge, arif kişilerdir.[315]

Gnostik düşüncenin menşeinin Hint düşüncesi olduğu iddia edilmektedir. Bunlara göre Brahman ve Budist öğretiler Yeni Eflatuncu ve Hristiyan Gnostik öğretileri ile (samimi bağları vardır) benzerlik arz etmektedir. Bu samimi bağlar Büyük İskender'in Hindistan seferinden sonra oluşmuştur. İki farklı dünyanın karşılaşması karşılıklı etkileşimi de kaçınılmaz kılmıştır. Bu anlamda Brahman ve Budist Gnostik öğretiler Yeni Eflatunculuğu ve Hristiyan Gnostikleri etkilediği söylenmektedir.[316] Bu iddiayı ortaya atanlar kendilerini şu dört esere dayandırmaktadırlar. Birincisi milattan önce Birinci asırda yaşamış olan Alexander Polyhistor'un[317] eserlerinde Hindistan ve

[314] *Bhagavad Gita*, s.112.

[315] *Bhagavad Gita*, II: 54-59, s.61-64.

[316] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.353.

[317] Alexander Polyhistor milattan önce 100'de Mindos'da dünyaya gelmiş ve milattan önce 40'da Roma da ölmüştür. Hindistan ve Hint düşüncesi ile ilgili bilgileri nereden aldığı ile ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Eserlerinin birçoğu günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak günümüze kadar ulaşan bazı eserleri de vardır. Bu dağınık halde ki eserlerini toplayarak günümüze ulaştıran kişi "Kilise Tarihinin Babası" diye anılan Caesarea'lı Eusebius'dır (ö. 339/340). Alexander Polyhistor ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jacob Freudenthal, *Hellenistische Studien Alexander Polyhistor und Die von İhm Erhaltenen Reste Jüdischer und Samaritanischer Geschichtswerke*, Grass, Barth und Comp., Breslau 1874; Caesarea'lı Eusebius hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eusebius, *Kirchengeschichte,* çev. ve Haz.

Hint felsefesinden bahsetmesidir. İkincisi milattan sonra ikinci asırda yaşamış olan Philostratos'a aittir. Milattan sonra birinci asırda yaşamış olan Tuvanalı Apollo'nun hayatını yazarken onun Hindistan'a gittiğinden ve orada Brahmanlar ile karşılaştığından bahseder.[318] Üçüncüsü milattan sonra 154-222 yılları arasında yaşamış olan Bardesanes'dir. Bardesanes'in Gnostisizm ile ilgili bilgilerini Brahmanlara borçlu olduğu söylenmektedir. İddiaya göre Bardesanes, milattan sonra 138-161 yılları arasında hüküm sürmüş olan Roma kralı Antoninus Pius'a Hint kralı tarafından gönderilen elçiler ile görüşmüş ve bu şekilde Brahmanların hayatları ve fikirleri hakkında bilgi sahibi olmuştur. Dolayısıyla bu iddiaya göre Bardesanes'in eserlerindeki Gnostik bilgiler aslında Brahmanlara ait olduğu düşünülmektedir. Dördüncü milattan sonra dördüncü asırda kaleme alınmış olduğu tahmin edilen Pseudo Callisthenes[319] adı ile basılan eserdir. Yazarı meçhul olan bu eserde daha çok şiir ve Roma-Yunan biliminin Hint'ten etkilenme dönemine kadarki süreçten bahsedilir.[320]

Yukarıdaki rivayetleri değerlendirdiğimizde birinci ve ikinci rivayetin bahsettiği dönemlerde Gnostik düşüncenin zaten mevcut olduğunu görmekteyiz. Özellikle Yahudilik ve Hermes metinlerinin milattan önce var olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Gnostik düşüncenin Hint'ten geldiğini iddia edenlerin dayandığı bu iki rivayetin yanlış olduğunu düşünmekteyiz.

August Elok, Stuttgart 1839; ayrıca bkz. Johann Carl Thilo, *Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhausen, Halle 1832.

[318] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kennth Sylvan Gutbrie, *The Gospel of Apollonius of Tyana According to Philostratos*, The Prophet Publishing Co, USA trs.; Hans Rommel, *Die Naturwissenchaftlich Paradoxographischen Exkurs bei Philostartos, Heliodoros und Achilleus Tatios*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1923.

[319] *Pseudo Callisthenes*, Haz. Heinrich Meusel, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1871.

[320] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.353-355.

Üçüncü rivayete baktığımıza da ise şunu söyleyebiliriz. Bardesanes 154 yılında Erbil kökenli bir ailenin çocuğu olarak bugünki Urfa şehrinde dünyaya gelmiştir. Edessa'daki siyasi kargaşalar nedeniyle Bardaisan ve ailesi bir süreliğine Babilin güçlü bir merkezi olan Hierapolis, bugünki Menbiç'e yerleşirler. İlim hayatına da burada başlamıştır. Burada onu derinden etkileyecek olan putperest[321] hocası papaz Anuduzbar ile tanışır ve ondan ders alır. Ondan putperest ilahileri öğrenir. Sonrasında ise Gnostik düşünceleri benimseyip bu akımın önemli temsilcilerinden biri olmuştur.[322] Ayrıca Bardesanes milattan sonra 154 yılında doğmuştur. Kral Antoninus Pius ise milattan sonra 161[323] de ölümüştür. Yani Hint'ten gelen elçiler Kral Antoninus ile görüştüklerinde Bardesanes en fazla yedi yaşında olması gerekir. Bu da Kralın ölümünden kısa bir süre önce elçiler ile görüşmesi durumunda mümkün olabilir. Ayrıca elimizde milattan önce İskenderiye'de, Harran'da, Urfa'da ve diğer Batı bölgelerinde kaleme alınmış birçok Gnostik metin bulunmaktadır. Bu da Gnostik düşüncenin Bardesanes'den daha önce bu topraklarda var olduğun gösterir. Dolayısıyla Gnostik düşüncenin Hint'ten Batıya geçtiğini iddia edenlerin dayandığı bu rivayetin hatalı olma ihtimali yüksektir.

---

[321] Bazı Almanca metinlerinde Hristiyanlık merkezli bir yaklaşım takip edilerek Hristiyanlığın karşısındaki guruplara *Heiden*, yani putperest olarak nitelendiriyorlar. Bunun için bkz. *Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, haz. Dieter Götz- Günther Haensch- Hans Wellmann, Langenscheidt, Berlin- München- Wien- Zürich- New York 2003, s.478. Ancak İslamiyet öncesi metinlerde Yahudilik bunun dışında tutulmaktadır.

[322] Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte,* s.12-13.

[323] Peter Weiss, "Die vorbildliche Kaiserehe. Zwei Senatsbeschlüsse beim Tod der älteren und der jüngeren Faustina, neue Paradigmen und die Herausbildung des "antoninischen" Prinzipats", *Chiron,* c.XXXVIII, (2008), s.1-2; krş. Lassen, *İndische Alterthumskunde,* c.III, s.62.

Dördüncü rivayette milattan sonra dördüncü asırda kaleme alındığı düşünülen bir eserden bahsedilmektedir. Ancak Gnostik düşüncenin milattan önceye kadar uzandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu rivayete dayanarak Gnostik düşüncesinin Hint'ten geldiğini iddia etmenin yanılş olduğunu söyleyebiliriz.

Gnostik düşüncenin Hint düşüncesinden geldiğini iddia eden başka düşünürler de vardır. Onlara göre bu etkileşim daha çok elçiler aracılığıyla olmuştur. Özellikle ekonomik işbirliğini artırma anlamında Hint'ten gönderilen elçilere din adamları da eşlik etmiştir. Hindu ve Budist inancına mensup olan bu din adamları Gnostik bilgilerin aktarılmasında önemli rol oynadığı söylenmektedir. Hint'ten Roma İmparatorluğuna gönderilen birçok heyetler arasında[324] din adamlarının eşlik ettiği şu iki heyet dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki milattan önce 27- ila milattan sonra 14 yılları arasında hüküm sürmüş olan Birinci Roma İmparatoru Augustus'a gönderilmiştir. Hint-Roma ticari ilişkilerinin canlanmasına vesile olan İmparator gelen elçileri Roma da kabul etmiştir.[325] Elçiler İmparator Augustus'a Yunanca kaleme alınmış bir mektup iletirler. Mektubun Yunanca kaleme alınması Hint kralının Roma İmparatorluğuna verdiği önem ve değerin bir göstergesi olarak kabul edilirdi. Bu mektubu gönderen Poros adında bir Hint kralıdır.[326] Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki buradaki bilgiler tarihi bilgiler ile uyuşmamaktadır. Çünkü tarihte bir tane Poros adında bir Hint kralı vardır. O da milattan

[324] Bu heyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.1-86; ayrıca bkz. von Brück, *Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung und Meditation im Hinduistisch-Christlichen Dialog*, s.69.

[325] H. F. Link, "Ueber Die Ältere Geschichte Der Getreidearten", *Abhandlungen Der Phyisikalischen Klasse Der Königlichen Preussischen Akademie Der Wissenschaft Aus Den Jahren 1816-1817*, Realschul-Buchhandlung, Berlin 1819, s.140.

[326] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.58-60.

önce dördüncü asırda yaşamıştır.[327] Dolayısıyla burada bir bilgi hatası olmalıdır. Ayrıca yukarıda da değindiğimiz üzere o dönemde o coğrafyada Gnostik düşünce zaten mevcuttu.

İkincisi ise yukarıda değindiğimiz Bardesanes'in görüştüğü heyet ile birlikte gelen din adamlarıdır. Tüccarlar ve elçilerle birlikte seyahat eden din adamlarının güzergâhları deniz ve kara yolu ileydi. Ancak ağırlıklı olarak deniz yolu tercih ediliyordu. Çünkü deniz yolu hem hızlı, hem gemiler daha çok yük taşıyabiliyordu, hem de maliyeti daha azdı.[328] Deniz yolunun güzergâhı bugünkü Arap yarım adasının güneyi[329] üzerinden Kızıl denize, oradan da Mısır ve Roma'ya gidiliyordu.[330] Diğer deniz güzergâhı ise İran körfezi üzerinden Orta Doğu ve Roma'ya giden yoldu.[331] Bu tüccarlar Hintli olmakla birlikte önemli bir kısmı da Çinliydi. Deniz yolunu tercih eden Çinli tacirler de Hint üzerinden Orta doğuya ve Roma imparatorluğuna ulaşıyorlardır.[332] Ancak kaynaklar Hint limanlarından kalkan gemiler diye aktardıkları için bunların hepsinin Hintli olduğu zannedilmektedir. Dolayısıyla Gnostik düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Brahman'ların sadece Hint'ten değil de Çin'den de gelme ihtimallerinin de olduğu düşünülebilir. Bu da bize Gnostik düşüncenin kaynağının

---

[327] Frank L. Holt, *Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, Unıversıty of Calıfornıa Press, Berkeley- Los Angeles- London 2003, s.164.

[328] Hans-Joachim Drexhage, "Handel V. Rom", *Der Neue Pauly 5* (1998), s.118; Hans Kloft, *Die Wirtschaft der Griechisch-Römischen Welt Eine Einführung*, Darmstadt 1992, s.224 vd.

[329] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.II, s.584.

[330] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.1-2, 56-57.

[331] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.49, 52.

[332] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.26; Antik dönemde ki deniz seferleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Olaf Höckmann, *Antike Seefahrt*, C. H. Beck, München 1985.

nereden geldiği ile ilgili net bir sonucun çıkamayacağını söyleyenleri teyit etmektedir.[333]

1.2. Yeni Eflatunculuk

Büyük İskender'in büyük doğu seferi sonrasında doğu ve batı karşılaşmış ve bu karşılaşma sonucunda karşılıklı etkileşim de kaçınılmaz olmuştur. Bu etkileşim sonrası Helenistik çağ doğmuştur. Bu çağın doğurduğu en önemli akımlardan biri Yeni Eflatunculuk'tur.

Bu akımın öncülerinden kabul edilen İskenderiyeli Ammonius Sakkas (174-242)[334] tek olan, en yüksek ve saf hakikate ulaşmak için Platon ve Aristo'yu birleştirmeye çalışmıştır.[335] Yazılı hiçbir eseri bulunmayan Ammonius Sakkas birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunların en tanınmışı ve Yeni Eflatunculuk'un asıl kurucusu kabul edilen Plotinus (205-270)'dur.[336] Plotinus, en yüksek hakikatin bilgisine ulaşmak özlemi içindeydi ve var olan ve var olabilecek her şeyin Tanrı'ya bağlanması düşüncelerine sahipti.[337]

Öğrencisi Süryani asıllı Sûr'lu Furfûriyûs (Porphyrios) (233-305) kendisini daha çok Plotinus'un felsefesini yaymaya adamış ve Hristiyanlığa karşı Paganlığın

[333] Çin'den Hint'e gidildiği gibi Hint'ten de Çin'e gidilmiştir. Yani karşılıklı bir etkileşim var o yakın coğrafyada. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.II, s.53-67.

[334] A. J. C. "Ammonius Saccas", *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, ed. William Smith, Little Brown and Company, Boston 1867, c.I, s.146-147.

[335] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, VI, 19; Friedrich van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, Eduard Weber, Bonn 1822, s.100.

[336] Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s.25.

[337] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 4, 6; van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.101-102.

savunmasını yapmıştır.[338] Öğrencisi ve aynı zamanda Yeni Eflatunculuğun Suriye Okulu temsilcisi Kinnesrin'li Jamblikus (ö.300)[339] ve onun takipçileri Aedesios, ve Kapadokya'lı Eustathios, Atina'lı Plutarchos (ö.350-430) ve İskenderiye'li Sirianus (ö.450) kendilerini daha çok Plotinus'un felsefesini yaymaya adamışlardır. Plotinus'un felsefesini Suriye ve çevresine yaymaya çalışan bu kişilerin en büyük özelliği gittikçe bilimsellikten uzaklaşarak karanlık sihir, Hermetik düşünce, büyü ve Teürji[340] öğretilerine yönelmiş olmalarıdır.[341] Örneğin bir öğrencisine yazdığı bir mektupta Jamblikus, ona kendisine felsefe ile ilgili yönelteceği soruya, Hermes'in metodu ile cevap vereceğinden bahseder.[342] Jamblikus ruhun kurtuluşu konusunda hocası Furfûriyûs'dan farklı düşünmektedir. Öncelikle ikisine göre kurtuluş yanlızca Tanrı'nın bilgisi ile mümkündür. Ayrıştıkları nokta ise bu bilginin nasıl elde edileceği ile ilgilidir.

---

[338] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, VI, 19; van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.102-103.

[339] *Suid s. h. v. Eunap*. vit. Sophist. P. 21; Naklen van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.104.

[340] Tanrı ile irtibata geçmeyi ve ondan yardım dilemeyi öğreten bir öğretidir. Milattan sonra Üçüncü yüzyıldan sonra kullanılmaya başlayan bu terim "Tanrı'nın eseri" anlamına gelmektedir. Teorik felsefeye karşın Teürjin pratiğe önem vermiştir. Dini ritüeller aracılığı ile Tanrı'ya ulaşılabileceğine inanılmaktadır. Teoloji ve kozmoloji öğretilerinin temeli Chaldean Oracle sözlerinden oluşmaktadır. Bu öğretiyi uygulayana ve yönetene Teürjist denmektedir. Teürji hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Beate Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, B. G. Teubner, Stuttgart 1991; Thomas Stäcker, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1995.

[341] *Suid. s. h. v. Marin*. Vit. Proeli c. 11 estg.; Naklen van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.103-104; ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s.330.

[342] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, I, 2, s.21.

Furfûriyûs'a göre insan kendi varlığının özünü keşf ederse bu bilgiye ulaşır.[343] Çünkü onlara göre ruh Tanrısal olduğu için özünü keşf etmesi Tanrı'yı keşf etmesi demektir.[344] Ancak Jamblikus'a göre ise bu bilgi sadece "rahiplik sanatı"[345] üzerinden elde edilebilir. Yani bir insan o bilgiyi elde etmek istiyorsa sürekli dini ritüelleri yerine getirmesi ve ibadet ile meşgul olması gerekir.[346] Bundan dolayı o Teurji'yi "evrenin yaratıcısına açılan kapı" ve "iyiliğin sarayı" olarak tanımlamaktadır.[347] Burada Yeni Eflatunculuk'taki ilk kırılmanın olduğunu görmekteyiz. Çünkü artık gittikçe mistik teolojiye doğru bir yöneliş başlamıştı. Sirianus'un halefi ve Peripatetikeres Olympiadoros'un ve Plutarchos'un öğrencisi Proklos (410-485),[348] Yeni Eflatunculuğun Atina Okulunun yeni müdürüdür ve bu görevi yaklaşık 50 yıl yürütmüştür.[349] Hegel onu

[343] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* X, 1, s.328.

[344] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 7, 14.

[345] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, II, 11, s.109.

[346] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, II, 11, s.109.

[347] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, X, 5, s.333.

[348] *Suid. s. h. v. Marin*. Vit. Proeli c. 9 estg.; Naklen van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.104; Irmgard Männlein-Robert, *Über das Glück Marinos, Das Leben des Proklos*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, s.9-10.

[349] Shmuel Sambursky, "Proklos, Prasident der platonischen Akademie, und sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos", Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse Jahrgang 1985, 2. Abhandlung, Springer-Verlag, Berlin Heidelberg New York Tokyo 1985, s.35; Männlein-Robert, *Über das Glück Marinos, Das Leben des Proklos*, s.4, 8; Eyüp Şahin- Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, c.V, sy.2, s.196.

Yeni Eflatuncular arasında en mükemmeli ve en eğitimlisi olarak görür.[350] Ona göre o Yeni Eflatunculuğun zirvesidir.[351]

Proklos selefleri gibi sihir, büyü ve Teürjiyi devam ettirmektedir. O diğerlerinden farklı olarak en üstün bilgiye ulaşmak için bu düşüncelere ek Orfinlerin ilahilerini, Keldani Kehanetleri (Chaldean Oracles)[352] ve Hermetik metinlerini de ilave etmiştir.[353] Orfinlerin ilahilerini ve Hermetik metinleri Furfûriyûs,[354] Jamblikus[355] ve Damaskius gibi düşünürler de okumuş ve istifade etmişlerdir.[356] Ancak Proklos ile birlikte Orfin ilahilerini, Keldani Kehanetlerini ve Hermetik metinleri Yeni Eflatuncu eğitim kurumunda da okutulmaya başlanmıştır. Proklos Keldani Kehanetlerini Platon'un *Timaios* adlı eseri gibi Tanrı'nın bir vahyi olarak görmektedir.[357] Bundan

[350] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, s.474.

[351] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, s.486; ayrıca bkz. Abdurrahman Bedevî, "Yeni Eflatunculuk" çev. Cahid Şenel, *Kutadgubilik: Felsefe- Bilim Araştırmaları*, 2010, sy.17, s.111.

[352] Ayrıntılı bilgi için bkz. *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, haz. Helmut Seng- Michel Tardieu, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2010.

[353] van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, s.104-105; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, s.467; Charles M. Stang, "From The Chaldean Oracles to The Corpus Dionysiacum: Theurgy Between The Third and Sith Centuries", *JLARC*, Vol.5, (2011), s.4.

[354] Teürji fikirleri Yeni Eflatunculuğa ilk Furfûriyûs ile birlikte girmiştir. Bu anlamda Yeni Eflatunculuğun ilk kırılmalarından biri de gerçekleşmiş oldu. Bunun için bkz. Stang, "From The Chaldean Oracles to The Corpus Dionysiacum: Theurgy Between The Third and Sith Centuries", s.5-6.

[355] G. R. S. Mead, *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, The Theosophical Publishing Society, London and Benares 1906, s.3-6.

[356] Jean-Michel Roessli, "Orpheus, Orphismus und Orphiker" *Philosophen des Altertums Von der Frühzeit bis zur Klasik Eine Einführung*, haz. Michael Erler- Andreas Graeser, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, s.33.

[357] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, s.146.

dolayı Cumont bunlara "geç dönem Yeni Eflatuncuların İncili" demektedir.[358] Proklos Keldani Kehanetler öğretilerini uygulayan ve yöneten Teürjist makamını rahiplik makamı ile eş değer görmektedir.[359] Keldani Kehanetler'ın yazarları Julian Pater ve oğlu Julian Filius kabul edilir. Pater daha çok kötü ruhlar üzerine yazarken, Filius ağırlıklı olarak Tanrı ile irtibata geçebilme öğretileri ile dini ritüeller üzerine yoğunlaşmıştır.[360] Proklos'a göre Platon'a indirilen bu Tanrı sözleri gene Tanrı'nın aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır.[361] Bunun da Platon'un ruhunun önce Julian Pater'a ve sonra oğlu Julian Filius'a hitap ederek gerçekleştiği düşünülmektedir.[362] Orfin İlahilerini ve ona yakından ilişkili olan Keldani Kehanetleri gibi gizemlerle uğraşmasını Proklos'a, hocası Plutarkhos'un kızı Asclepigenia sağlamıştır. Onlarda bunu Nesturiliğin kurucusu olarak kabul edilen Nestorius (ö. 451)'tan almışlardır.[363]

Orfizm gizem dinlerinden olup bir kurtuluş öğretisidir. Orfin öğretilerine göre ruh ölümsüzdür. Beden öldükten sonra ruh bir başka bedene geçmektedir. Alemin yaratılışı "Bir"den çıkan Sudur ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ruh, Tanrı kökenlidir. Gizem dinlerinde olduğu gibi Orfinlerde de Tanrı'dan alınan özel bilgi, yani Gnosis ya

---

[358] Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago 1911, s. 279.

[359] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, s.99.

[360] Stang, "From The Chaldean Oracles to The Corpus Dionysiacum: Theurgy Between The Third and Sith Centuries", s.2.

[361] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, s.146, 150, 169.

[362] E. R. Dodds, "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism," Journal of Roman Studies Vol.37, parts 1-2, (1947), s.56.

[363] Patricia Cannon Johnson, "Neo-Platoncular ve Akdeniz'in Gizem Okulları", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s.190-191.

anlık aydınlanma sonucunda veya vecd halinde elde edilir. Özellikle milattan sonra üçüncü yüzyıldan sonra İskenderiye'de gizem okullarının var olduğu bilinmektedir.[364]

Keldani Kehanetleri'ne göre kurtuluş sadece Teürji ile gerçekleşir. Yani Tanrı ile irtibata geçmek ve ondan yardım dilemek. Bunun için de Keldani Kehanetleri kozmoloji ve ruh öğretileri ile istenen kurtuluşu elde edebilmek için davranış kuralları ve uyulması gereken ritüellerden bahseder.[365]

Burada şunu da belirtmek isteriz ki ne Orfin ilahileri, ne de Keldani Kehanetleri sihir olarak kabul edilmektedir. Çünkü sihirin hedefi dünyalık iken, Teürji'ninki uhrevidir. Yani o ruhun arınmasını ve kurtuluşa ermesini hedeflemektedir. Ancak sihir bu maddi dünyayı merkeze alarak hareket eder ve dolayısıyla ruhun kurtuluşunu sağlayamaz.[366]

Teürji'nin, yani Keldani Kehanetleri'nin hedefi insanın Tarnı ile bir olması, yani Tanrısallaşmasıdır.[367] Yalnız şunu da belirtmemiz gerekir ki Keldani Kehanetleri'nin hiçbir yerinde bu husus açık bir şekilde geçmemektedir. Bu bilgiler daha çok Proklos'un Keldani Kehanetleri'ne yazdığı şerhinde geçmektedir.[368] Ayrıca Tanrı ile Teürjinist arasındaki ilişki hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz, çünkü o konuyula alakalı fazla metin günümüze ulaşamamıştır.[369] Bize ulaşan daha çok şerhlerdir. Bu anlamda örneğin

---

[364] Orfinler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Roessli, "Orpheus, Orphismus und Orphiker" ss.10-35; Johnson, "Neo-Platoncular ve Akdeniz'in Gizem Okulları", s.180-183.

[365] Chaldean Oracle hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Brepols Publishers, Paris 2011.

[366] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, s.22-23.

[367] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Fragman 48, s.67.

[368] *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Fragman 4, 122, 126, s.49, 95, 96.

[369] Stang, "From The Chaldean Oracles to The Corpus Dionysiacum: Theurgy Between The Third and Sith Centuries", s.4.

Jamblikus Tanrı ile Teürjinist arasındaki ilişkiyi şöye açıklamaktadır: İnsanın yakarış sonucunda elde ettiği aydınlanma apaçık ve kendine özgüdür. Çünkü o, insanın içindeki Tanrısal güç sayesinde elde edilmiştir. En mükemmel ve en iyi olan bu Tanrısal güç her türlü fiilden ve her türlü bilgiden daha üstündür. Ayrıca bu Tanrısal güç Teürjinistlere iyiliklerde bulunmaları ve kötülüklerden uzak durmaları için sürekli ışık tutmaktadır. Bunun dışında Tanrı onların, yani Teürjinistlerin ruhlarını sürekli kendine çağırıp onlar ile görüşür. Bu anlamda özellikle öldükten sonra Tanrı ile yekvücut olacaklar ve bu şekilde özüne, yani Bir'e geri dönecekleri bildirilir. Ebediyete intikal etmeden önce Tanrı ile sık sık görüşmeleri bedenden, yani maddeden ayrılmak ve Tanrı ile yekvücut olmak için bir alıştırma mahiyetindedir.[370]

Proklos'un çok sayıda öğrencisi vardı. Bunların en önemlileri ondan sonra Yeni Eflatuncu okulun müdürü olan Nablus'lu Marinos (440-486)[371] ve Ammonius Hermiae'dir (435/445-517/526).[372] Özellikle Bilim tarihinde günümüze ışık tutmaktadırlar. Diğer öğrencilerinden bazıları ise İskenderiye'li İsidoros, Atina'lı Hegias ve Severianos'dur.[373]

Birinci Theodosios zamanında milattan sonra 391 yılında İskenderiye'deki devasa kütüphane yıkılmıştır.[374] Bunun üzerine birçok bilim insanı ve felsefi akımlar şehri terk etmek durumunda kalmışlardır. Şehirde kütüphane kalmasa da özel

---

[370] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, I, 12, s.55-56.

[371] Männlein-Robert, *Über das Glück Marinos, Das Leben des Proklos*, s.4.

[372] *Aeneas of Gaza Theophrastus with Zacharıas of Mytilene Ammonius*, s.IX.

[373] van Calker, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Gschichte und Literatur Derselben*, s.106.

[374] Joseph Grafton Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, Methuen & Co., London 1913, s.96-97; *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?*, ed. Mostafa El-Abbadi- Omnia Mounir Fathallah, E. J. Brill, Leiden- Boston 2008, s.210.

kütüphaneler mevcuttu. Orada ilmi çalışmalarını devam ettirenlerden biri Teürjinist[375] ve Yeni Eflatuncu olan Hermiae'nın oğlu Ammonius'dır. Onun talebeleri ise şunlardır: Simpilikus, Damaskius, Trallesli Asclepius, Theodotos, Olympiodoros ve İskenderiyeli Yuhanna (Yahya en-Nahvi). Ancak bunlar zaman içerisinde, özellikle Kayser Justinian'ın 529 yılında özel kütüphaneleri kapatmasının ardından İskenderiye'den Antakya'ya, Suriye'ye, Cündişapur'a ve diğer bölgelere göç etmek zorunda kalmışlardır.[376] Antakya bu şekilde büyük bir ilim merkezi olmuştur. Milattan sonra beşinci asırda Felsefe, gramer, retorik, tıp ve matematik alanlarında ilim tahsil etmek için birçok yerden, özellikle doğudan buralara ilim tahsili için gelinmekteydi.[377]

Plotinus'a göre her şeyin kaynağı "Bir" olan Tanrı'dır. O, aşkındır, bölünemez, değişemez, ezeli ve ebedidir. O, varlığı itibariyle zorunludur[378] ve kendinden sonra gelenlere benzemez.[379] Her şeyin ondan Sudur etmesi onda bir eksiklik oluşturmaz.[380] O basittir ve ona hiçbir sıfat izafe edilemez. Edildiği takdirde o hem sınırlanmış, hem de onun yanında bir başka varlık kabul edilmiş olur ki bu da Tanrı'nın dışında bir başka varlığın da ezeli olması anlamına gelecektir. Bu da onun aşkın "Bir" tanrı anlayışına ters düşmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın ne olduğu söylenemez, yalnız ne olmadığı

[375] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad." s.392; Anton Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert, Syrische-Arabische Biographieen des Aristoteles*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leibzig 1900, s.5.

[376] A. J. C. "Ammonius, son of Hermeas", c.I, s.146; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, s.486.

[377] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad." s.392.

[378] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 7, 14; VI, 8, 20.

[379] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 9, 6.

[380] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, V, 5, 5.

söylenebilir.[381] Aslında ona "Bir" bile denemez. Ancak insanların onu tanıyabilmesi, araştırabilmesi ve onun hakkında fikir sahibi olabilmesi için ona "Bir" denmektedir.[382]

Plotinus'a göre alem "Bir"den zorunlu olarak Sudur etmiştir.[383] Yani Tanrı alemi yaratmayı önceden düşünmemiştir. Çünkü düşünme bilinci gerektirir. Eğer Tanrı'da bilinçten söz edilirse, o zaman "Bir" zedelenmiş olur ki bu da Yeni Eflatunculuk'a göre imkânsızdır. Dolayısıyla alemin Sudur'u zorunludur. Bu Sudur üç aşamalı şeklide gerçekleşir ve sonra gelen bir öncekine muhtaçtır.[384] Birinci aşama zaman ve mekandan bağımsız olan Akıl'dır. "Bir" kendi kendine yettiği gibi akıl da kendi kendine yeter, ancak onun kendini düşünmeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçtan dolayı "Bir", Akıl'dan üstündür. İkinci aşamada akıldan Sudur eden Ruh'tur. Yalnız bu ruh insan ruhu değil, alemin/ külli ruhudur. İnsan ruhu ise bunun bir parçasıdır. Akıl hareketsizdir, Ruh ise hareketlidir. Bu hareketliliği ile birlikte üçüncü aşama olan madde sudur eder. Buna göre her bir aşama varlığını bir önceki aşamaya borçludur. Çünkü ona varlığını veren odur ve kendinde ondan bir parça taşır.[385] Burada şunu görmekteyiz ki maddi olan her şeyde ruh, yani akıl, yani "Bir" vardır. Her şeyde tanrı olduğu için maddede de vardır. Bundan dolayı Plotinus'a göre madde kötü değildir. Çünkü Tanrı'saldır. İçinde Tanrı'dan bir şey barındırır. Plotinus buna "bir olan her şey"/"her şeyde olan bir"[386]

[381] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 9, 1-2.

[382] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, V, 5, 6.

[383] Kamiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:198, Ankara 2001, s.123.

[384] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 9, 6.

[385] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 7, 14.

[386] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, II, 9, 7.

demektedir ki bu sonra panteizm olarak isimlendirilecektir.[387] Her bir aşama bir öncekine göre aşağıdadır. Dolayısıyla "Bir"den uzaklaştıkça varlıkların mükemmellikleri de azalmaktadır.

Yeni Eflatunculara göre kozmos iç içe geçmiş daireler şeklindedir. Bu halkaların merkezinde Akıl vardır. Ondan sonra gelen daire ise Ruh'tur. Bir sonraki daire ise maddidir. Dolayısıyla Ruh, Akıl ile madde arasındadır. Yani bir tarafı akla dönükken, öteki tarafı maddeye dönüktür. Bu dairelerin her biri doğası gereği yukarıdakine özlem duyar.[388]

Plotinus'a göre insan, ruh ve bedenden oluşmaktadır. İnsanın ruhu, Külli Ruh'un bir parçasıdır ve dolayısıyla "Bir"dir. Külli Ruh sadece insanda değil, aynı zamanda alemdeki bitkiler, hayvanlar, dağlar, denizler gibi her şeyde mevcuttur.[389] Dolayısıyla insanın akletmesi aslında "Bir"in, yani Tanrı'nın akletmesidir.[390] Ruhun bedene bürünmesi kötü olan maddeye karışmış olması demektir.[391] Ona göre Ruh Tanrısal[392] olduğu için ölümsüzdür, ancak beden ölümlü ve sonludur.[393]

İnsan ruhu maddeye bürünmeden önce de vardı. Ancak Külli Ruh'tan maddenin Sudur etmesi ve bu maddenin çekiciliği[394] ruhu ilahi kökenlerini unutmasının bir

---

[387] Klaus Kremer, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas Aquin*, E. J. Brill, Leiden 1966, s.2, 3.

[388] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 4, 16.

[389] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, V, 1, 2.

[390] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 1, 7; c.II, V, 3, 5.

[391] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, V, 1, 1.

[392] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 7, 14.

[393] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 1, 2; I, 8, 7.

[394] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 6, 3.

neticesi olarak maddi varlık alanına düşürmüştür.[395] Bu düşüş sonucunda bedene giren ruhun faaliyet alanı sınırlanmış olur. Dolayısıyla faaliyetinin evrensel olmaktan çıkıp, sadece bir beden ile sınırlı olması sebebiyle madde kötüdür.[396] Yani insanın tekrar "Bir"e yükselmesi madde ile değil, içindeki ruh, yani Tanrı ile gerçekleşecektir.[397] İnsanın "Bir"i kavraması sadece ruhun özgürlüğe kavuşmasıyla mümkündür. Bu da insan aklının engellemelerini aşarak mümkün olur.[398] Yani Plotinus'a göre insan aklı, "Bir"i kavramasına engel teşkil etmektedir.

İnsanın en yüksek hedefi her türlü düşünceden arınarak "Bir" olan ile birleşmek/yekvücut olmaktır. Bunun için de en yüksek bilgiyi elde etmesi gerekmektedir. En yüksek bilgi belli bir çalışmanın sonucunda elde edilebilen bir bilgi türü değildir. "Yansıyandan asıl olana" ulaşmaktır,[399] yani ruh "Bir"in bir yansımasıdır. Onun tekrar aslına dönebilmesi için dünya nimetlerinden hiçbir şekilde faydalanmaması ve münzevi bir hayat yaşaması gerekir. Çünkü Tanrıların, tanrısallaşmışların/tanrılaşmışların ve mutlu insanların hayatları böyledir. Onlar dünyanın her türlü nimet ve zevklerinden kurtulurlar ve böylece "Bir" olan ile yekvücut olurlar.[400] Ancak bunu herkes yapamayacağı için çoğu insan o seviyeye yükselemeyecektir.

Plotinus'un kurduğu Yeni Eflatunculuk "Bir" olan Tanrı'yı her şeyin kaynağı olarak gören ve insanın tekrar ona döneceğini öne süren felsefi bir öğretidir.[401] Bu

---

[395] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, V, 1, 1.

[396] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 3, 2.

[397] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, Bursa 2009, s.167.

[398] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 8, 7.

[399] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, II, 4, 15.

[400] *Die Enneaden des Plotin*, c.II, VI, 9, 11.

[401] Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, s.161.

felsefi akım tam anlamıyla bir Gnostik yapı değildir. Ancak içerisinde çok ciddi Gnostik öğretiler barındırmaktadır. Birer örnek vererek konumuzu daha anlaşılır kılmak istiyoruz. Hem Gnostikler hem de Plotinus ruh-beden düalitesini kabul etmektedir. Ancak Gnostiklere göre ruh bedene hapsolunmuş iken, Plotinus'ta ruh sadece bedende değil her yerdedir. İkisine göre ilahi bir varlık olan ruh, Gnostiklerde sadece bedenin içinde iken, Plotinus'da sadece bedene hapsolmuş değildir. Ona göre ruh her yerdedir. Çünkü dünyada olan her şey külli ruhun bir parçasıdır.

Yeni Eflatunculuk içerisinde Gnostik öğretiler mevcuttur. Örneğin Yeni Eflatuncular da Gnosis'i, yani ilahi âlemden alınan özel bilgileri inkâr etmez. Onlar da Gnosis'in insan aklıyla elde edilemeyeceğine inanırlar. İnsan aklının tek başına buna erişemeye gücünün yetmediğini düşünmektedirler. Çünkü onlara göre insan aklı tek başına sadece fikir veya inanç üretir. Bu da ilahi olan hafızanın zayıflamasından kaynaklanmaktadır.[402]

Görüldüğü gibi İskenderiye'de Plotinus'un kurduğu Yeni Eflatunculuk akımı zaman içerinde Atina, Suriye, Cündişapur gibi geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bu anlamda o coğrafyalarda bulunan farklı dini ve felsefi hareketleri de etkilemiştir.

1.3. Hermetik Düşünce

Helenistik dönemin öne çıkan akımların biri de Hermetik düşüncedir. Dini-felsefi ve mistik bir öğreti olan Hermetik düşünce eski Yunan ve Mısır geleneklerinin bir karışımı olarak ortaya çıkan senkretik bir yapıdır.[403] Milattan önce Hermetik yazıtlar ile başlayan, ancak milattan sonra Hermetizm adı altında devam eden bu akım, ismini

[402] Johnson, "Neo-Platoncular ve Akdeniz'in Gizem Okulları", s.187.

[403] Friedrich Heiler, *Die Religionen Der Menschheit*, Yayına haz. Kurt Goldammer, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1982, s.337; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albany 1981, s.103.

Hermes'den almaktadır.[404] Süryanice de "bilge/alim" anlamında kullanılan Hermes,[405] Mısırlılar tarafından Thot, yani bilgelik Tanrı'sı olarak görülmüştür.[406] Yunanca Tanrıların ismi olan Hermes'e Trismegistos (üç kere büyük Hermes) nitelemesini de ilave etmişlerdir.[407] Yahudiler onu Henoch olarak görürken[408] Müslümanlar da İdris ile bir tutmuşlardır.[409] Hermetik külliyata baktığımızda ise o "Tanrısal Çoban", yani Poimandres olarak karşımıza çıkmaktadır.[410]

---

[404] Antoine Faivre, "Hermetism", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VI, s.3944.

[405] Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermesi İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010, s.10.

[406] Richard Pietschmann, *Hermes Trismegistos Nach Ägyptischen, Griechischen und Orientalischen Überlieferungen*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1875, s.32; "Thoth" mad., *The Encyclopaedia Britannica Eleventh Edition*, XXVI, New York 1911, s.882.

[407] Pietschmann, *Hermes Trismegistos Nach Ägyptischen, Griechischen und Orientalischen Überlieferungen*, s.35; Jean-Pierre Mahé, "Hermes Trismegistos", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VI, s.3940; George Stock, "Hermes Trismegistus", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1914, s.626); "Hermes Trismegistus" mad., *The Encyclopaedia Britannica Eleventh Edition*, XXVI, New York 1911, s.370.

[408] *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, s.243; Stefan Eggers, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrizis "Hitat"*, Books on Demand, Hamburg 2003, s.45;

[409] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, İhyâ et-Turâs el-Arabî, Beyrut trz., c.XIV, s.293, XXI, s.550; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bideyvî, Dâru'l Kelimu't-Tayyib, Beyrut 1998, c.I, s.576, c.II, s.341; Ancak Müslümanlar bu konuda hem fikir değillerdir. Örneğin Taberi Hermes'i Uhnuh olarak aktarırken, Biruni Budda olarak belirtmektedir. Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.I, s.170, 164; c.II, s.276; Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.242.

[410] *CH*, I, 2; Heiler, *Die Religionen Der Menschheit*, s.337.

Burada görebildiğimiz gibi Hermes motifi birçok kültür ve medeniyette var olan ortak bir figürdür.[411] Mısır'da başlayan Hermetik düşünce okulu hızlı bir şekilde büyüyerek özellikle milattan sonra birinci asırda İskenderiye'nin en önemli ilim merkezlerinden biri olmuştur.[412] Bu ilim merkezlerinde tabiat ilimlerinin yanı sıra felsefe de öğretiliyordu. Ancak milattan sora üçüncü asırda İmparator Birinci Theodosios'un emri ile Yeni Eflatunculuk ve Hermetik düşünce gibi akımlar yasaklanmıştır. Bu akımlar da özellikle Yakubiler ve Nesturiler aracılığı ile Antakya, Harran ve diğer Ortadoğu şehirlerine yayılmışlardır.[413] Bu anlamda Harraniler, yani Harran Paganları Yeni Eflatunculuğun ve özellikle Hermetizm'in mirasçıları olarak görülmektedir.[414] Kilise tarafından aforoz edilen Yakubiler ve Nesturiler benimsedikleri Yeni Eflatuncu ve Hermetik görüşleri, vatanı olan İskenderiye'den[415] Orta doğuya taşımışlardır. Yani Yeni Eflatunculuk ve Hermetizm senkretik bir yapı olarak Orta doğuya yayılmıştır.[416]

Hermetik düşüncede insanlara Gnosis'i ulaştırmak istenir. Çünkü insanlar bu şekilde bilinmeyen Tanrı'yı kavrarlar ve ondan elde ettikleri her şeyi hakkıyla

---

411 Ahmed Gassan Sâbûnî, *Hürmüsü'l-Hekîm*, Daru'l-Kuteybe, Şam 1982, s.5; Manfred Ullmann, *Aufsatze zur arabischen Rezeption der griechischen Medizin und Naturwissenschaft, Yayına haz. Rudiger Arnzen,* De Gruyter, Boston- Berlin 2016, s.371.

412 Nasr, *Islamic Life and Thought,* s.104.

413 Kılıç, *Hermesler Hermesi İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, s.148.

414 Nasr, *Islamic Life and Thought,* s.105; Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.45; Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, New York 2009, s.64-65.

415 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.198.

416 Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar,* s.43-44.

anlarlar.[417] Hermetik külliyat birçok Hermetik metnin bir araya getirilmesi sonucunda oluşmuştur. Bu sürecin milattan önce birinci asırdan milattan sonra dördüncü asra kadar sürdüğü kabul edilmektedir.[418] Dolayısıyla farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından yazılmış olan bu metinlerde bir bütünlük ve tutarlılık yoktur.[419]

Hermetik metinlerin giriş kısmında yazar Poimandres'in nasıl kendisine göründüğünden bahseder. Dolayısıyla Hermetik külliyatın başlangıcı Hermetizm'in karakteristik özelliklerini taşıyan duyular ötesi bir olgu ile başlamaktadır.[420] Çünkü Hermetizm varlıkların tamamını kavramak ve Tanrı'yı bilmek arzusu ile başlayan bir öğretidir.[421]

Hermetizm'deki kozmogoni, yani alemin oluşumun ilk aşamasında ilahi ışık alemi ani bir şekilde karanlığa bürünmüş ve ondan nemli ve muğlak bir doğa/varlık oluşmuştur. Bunun üzerine İlahi Logos aşağıya iner ve düzensiz olan maddeden birbirine bağlı ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört elementi oluşturur. Yani Tanrı maddeden düzenli bir eser ortaya çıkarmıştır.[422] Bundan sonraki aşamada ise Demiurgsal Nous (Nus) devreye girer ve tüm kâinatı[423] içindekilerle birlikte toptan yaratır.[424] Söz konusu Hermetik yaratılışta Tanrısal Nous, Demiurgsal Nous ve Logos

[417] Heiler, *Die Religionen Der Menschheit*, s.337.

[418] *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, s.IX.

[419] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahé, "Hermes Trismegistos", c.VI, s.3940.

[420] Bunun için bkz. *CH*, V, 2.

[421] *CH*, I, 1-3.

[422] *CH*, I, 4-8.

[423] *CH*, IV, 1.

[424] *CH*, I, 9-11.

dikkati çekmektedir. Zielinski'nin ifadesiyle bu "hermetik teslis" Hıristiyanlıktan etkilenme sonucu oluşmuştur.[425]

Hermetik düşüncede, Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır. İnsanda/ruhta Tanrı gibi yaratmak isteği oluşmuş ve Tanrı bu isteği kabul edip onu maddi dünyaya indirmiştir. Bu inişin sonucunda ruh maddeye bürünmüş ve insan oluşmuştur. Hermetik düşüncesinde ruh yeryüzüne bir düşüş sonucu inmemiştir. Tam tersine bilinçli bir yaratma isteği sonucunda ruh maddeye bürünmüştür. Çünkü insanın ilahi olanı tanıyabilmesi için kendisinin maddi bir varlık olarak Tanrı'nın yaratıcı faaliyetlerinin tezahür ettiği yerde bulunması gerekir. Dolayısıyla insanın varoluşsal imkânı onun oluşum aşamasında belirlenmiştir. Buna göre insan ya ruha ya da maddeye yönelecektir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en büyük özellik de budur. Yani çift bir doğaya sahip olmasıdır. Çünkü bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır.[426]

Ruh maddeye bürünmeden önce "ilk insan" veya "insanlığın atası" olarak tanımlanan evredeydi. Bu evrede insan çift cinsiyetli idi.[427] Bundan sonra ruh bedene

---

[425] Thaddeus Zielinski, "Hermes und Die Hermetik", ed. Albrecht Dieterich, *Archiv für Religionswissenschaften*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1905, c.VIII, s.324.

[426] *CH*, I, 12-15; Mead, *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, s.413; Burada anlatılan ilk insanın yaratılışı hikayesi Hermetik metinlerde olduğu gibi diğer gnostik metinlerde de mevcuttur. Dolayısıyla bu düşüncenin kökeninin Helenistik dönemi Yahudilerin olduğunu iddia edenler vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jens Holzhausen, *Der Mythos vom Menschen im hellenistischen Agypten Eine Studie zum Poimandres (CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Theophaneia Band 33, Athenäum Verlag, Bodenheim 1994, s.102-129.

[427] *CH*, I, 16-17.

bürünüp insan oluşmuş; insanın oluşumu ile birlikte cinsiyet ortaya çıkmış ve bu şekilde üreme başlamıştır.[428]

Hermetik metinlerde ahlak ve ölümden sonraki yükseliş birlikte zikredilmektedir. Bir insan içindeki Tanrısallığı keşfederse hem duyular ile algıladıklarına karşı, yani dünyalık hiç bir şeye karşı ilgi duymaz hem de bedensel arzulardan arınmış olur, onlara karşı bağışıklık kazanmış olur. Çünkü Hermes'e göre bilgelik/bilgi, ahlak ve dindarlık birbirinden ayrılamaz. Kim içindeki Tanrısallığı önemsemez, onu keşf için çabalamazsa o istek ve arzularına teslim olmuş demektir. Bu da ateşli bir iblis gibi ona acı çektirir. Çünkü kötü fiillerin cezası bizzat fiilin kendisindedir.[429] Yani ceza anında uygulanır. Onun ahirette görülmesinin bir mantığı yoktur.[430]

Ancak ahlaki açıdan iyi/ güzel fiillerde bulunan kişi öldükten sonra bedeni ve ona bağlı olan duyu organlarını dünyada bırakır. Kendisi yedi kat semaya doğru bir yükselişe geçer. Her semada bir ruhtan bir parça bırakır. Sekizinci semaya ise sadece Tanrısal ruh olarak girer. Oradan da aşkın bir hayat ve ışık olan Tanrı babaya ulaşır. Poimandres buna ruhların özüne yükselme, yani Tanrılaşma der.[431] Bununla birlikte artık Hermetik öğreti de sona erer.

Hermetik düşüncede elde edilen Gnostik bilgiler başka insanlara aktarılması gerekir. Çünkü Gnostik bilgi, bilginin ve dindarlığın güzelliğini insanlığa bildirir ve onları sarhoşluklarına ve uykularına son vermeye çağırır. Bu çağrıya uyan insanlar onu

---

[428] *CH*, I, 18-21.

[429] *CH*, X, 19.

[430] *CH*, I, 22-23.

[431] *CH*, I, 24-26; Titus Burckhardt, *Alchemy Science of The Cosmos Science of The Soul*, Almanca'dan çev. William Stoddart, Penguin Books Inc., Baltimore-Maryland 1972, s.35; Ayrıca bkz. van Bladel, *The Arabic Hermes From Pagan Sage to Prophet of Science*, s.5.

takip eder ve ondan sürekli daha iyi bir insan olabilmesi için talimatlar ister ve bu şekilde kazananlar tarafında yer alırlar. Uymayanlar ise güler geçerler ama kaybedenlerden olurlar.[432]

İnsanlardan en büyük kötülük olarak kabul edilen cehaletten/bilgisizlikten kurtulmaları[433] ve bilinmek isteyen Tanrı'yı bilmeleri istenir.[434] Bu da sadece bedensel hazların terki ve duyular ve öğrenme/ öğretim yolu ile elde ettiği bilgilerin terki ile mümkündür. Sadece bu şekilde insan Tanrı'nın bilgisine ve buradan da kurtuluşa erişebilir.[435] Bütün bu düzeni kavrayan kişi zihni aydınlanmaya ulaşmış demektir.[436] Burada dikkatimizi çeken husus insanın kurtuluşa erebilmesi için ilk önce onun Tanrı'ya yönelmesinin gerekli görülmesidir. Dolayısıyla yaptığı fiiller ve güzel ameller ile Tanrı insana değil, insan Tanrı'ya yönelmelidir.[437]

Görüldüğü gibi sadece erdemli bir ruh ile maddi alem gerçek anlamda anlaşılabilir. Madde karanlıktır ve ruh ise ışıktır.[438] Dünyadaki hayat ruhun madde ile mücadelesidir. İnsan maddeye yönelirse mücadeleyi, yani imtihanı kaybedecek ve madde ile birlikte ölecektir. Ancak ruha yönelecek olursa kazanacak ve ruhu ölümsüzlüğe doğru yükselecektir.[439]

---

[432] *CH*, I, 27-29.

[433] *CH*, X, 8; XI, 21.

[434] *CH*, I, 31; X, 15.

[435] *CH*, I, 26, 29.

[436] *CH*, V, 1-4.

[437] *CH*, II, 5-6.

[438] *CH*, I, 4, 9; VII, 2.

[439] Orhan Hançerlioğlu, "Hermesçilik", *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, c.II, s.310.

Cehalet/bilgisizlik ile bilgelik Hermetik Metinlerinde farklı örnekler şeklinde sunulmaktadır. Örneğin cehalet ve bilgelik, sarhoş olma ve olmama şeklinde bir örnek ile gösterilir. Ayrıca cehalet bir sel gibi her şeyi sular altında bırakırken, bilgelik sığınılacak bir limandır. Ruh bedende hapsolunmuştur.[440] Beden bir elbisedir, bir zincir ya da bir zindandır, ayrıca o bir ceset ve bir mezardır. Dolayısıyla sadece kalp gözü[441] ile insan Tanrısal ışığı bilebilir.[442]

Bedenin bu şekilde değersiz ve kötü olarak görülmesi diğer Gnostik metinlerde de mevcuttur. Hepsine göre beden, insanın bilgeliğini engellemektedir. Çünkü madde ve arzular insanın Tanrısal bilgiye ulaşmasını engellemektedir. Ancak Hermetizm'in Gnostik düşünce ile uyuşmayan bazı noktaları da vardır. Öncelikle Hermetik düşüncedeki yaratılış Gnostik düşüncedeki gibi kötü olarak kabul edilmez. Ayrıca Demiurg, birçok Gnostik akımda Tanrı'ya karşı bir isyankâr olarak görülürken, Hermetik düşüncede Tanrı'nın yaratmadan görevlendirdiği biri olarak görülür.[443] Ayrıca Hermetik düşüncede, Gnostik düşüncede olan katı düalite yoktur. Örneğin Gnostiklerde hâkim olan düalist alem anlayışı Hermetik düşüncede yoktur. Panteist bir anlayışa sahip olan Hermetizm Tanrısal ruhun her yerde olduğunu, dolayısıyla âleminde bir nevi Tanrı'nın kendisi olduğu düşüncesi hâkimdir.[444] Göre bildiğimiz üzere Hermetik düşünce tam anlamıyla bir Gnostik akım olmamakla birlikte, daha çok Gnostik geleneğin tezahürleri mevcuttur.

---

[440] *CH*, XI, 21.

[441] *CH*, IV, 11.

[442] *CH*, VII, 2.

[443] Stock, "Hermes Trismegistus", s.626.

[444] Manfred Ehemer, *Das Corpus Hermeticum Weisheit, Die aus Dem Ewigen Fliesst*, Tredition GmbH, Germany 2016, s.17.

2. Dinlerde Tezahürleri

2.1. Sabiiler

Sabiilik Gnostik bir düalizm esasına kabul eden, Demiurg düşüncesi, ruh tasavvuru, gizli bilgi ve kurtarıcı fikri ile tipik Gnostik karakterler taşıyan bir dindir.[445] Kökeni Ürdün- Filistin bölgesine kadar uzanır, ki bunu bizzat kendi kaynak eseri olan *Ginza*'da görmekteyiz. Orada İlyas peygamberin Dimaşk kralının kaptanına onu Ürdün nehrinde yıkayıp kutsamak istediğinden bahseder.[446] Yardna (akan su), kušta (gerçek/ hakikat) ve manda (bilgi) gibi temel kavramlardan dolayı Sabiiliğin batı orijinli bir din olduğu söylenmektedir.[447] Sabiilerin Ürdün- Filistin bölgesinden Irak'ın güneyi ve İran'ın güneybatı bölgesine ne zaman göç ettikleri kesin olarak bilinmemektedir. Bir kısım araştırmacıya göre milattan önce üçüncü asır iken,[448] diğer bazı araştırmacılara göre ise milattan önce ikinci asır olduğu belirtilmektedir.[449] Bu konu hakkında kesin bir kanaat belirtilmemiş olsa da, kesin olan bu göçün milattan önce olduğudur. Sabiiler Ürdün-Filistin bölgesinden büyük ihtimalle Harran üzerinden Irak ve İran'a geçmişlerdir.[450] Özellikle Basra yakınlarına ve Huzistan bölgelerine yerleşmişlerdir.[451]

---

[445] Şinasi Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler", *Tezkire*, sy. 7-8, 1994, s.50.

[446] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.V.

[447] Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, s.3; krş. Şinasi Gündüz, "Sabiilikte Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*, Ankara 2000, s.142.

[448] Kurt Rudolph, "Die Mandäer Heute: Ein Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart," *Zeitschrift für Religionsgeschichte*, c.II, 1994, s.166–172.

[449] Rudolf Macuch, "Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer", *Christentum am Roten Meer*, ed. Franz Altheim- Ruth Stiehl, de Gruyter, Berlin 1973, c.II, s.258.

[450] Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*, s.3.

[451] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.366.

Sabiilik doğduğundan beri birçok din ve felsefi akım ile iletişime geçmiş ve karşılıklı etkileşimler olmuştur.[452] Sabiilik hiçbir zaman siyasi anlamda bir devletin resmi dini olamadığı için sürekli olarak başka inanışları resmi dini olarak kabul etmiş devletlerin idaresi altında yaşamışlardır. Çoğunlukla Hristiyanlık ve Zerdüştlük'ün resmi din olduğu devletlerin idaresi altında yaşayan Sabiiler, milattan sonra yedinci asırdan sonra Müslümanlar idaresi altında yaşamaya devam etmişlerdir.[453]

Sabii inancın merkezinde "Işık" ve "Hayat" düşüncesi vardır. Işık düşüncesinin Fars düşüncesinden etkilenerek doğduğu söylenmektedir. Özellikle milattan önce altıncı yüzyılda Hayat ve Kutsanma kavramları Babil ve Mısır coğrafyalarına hâkimdi.[454] Ayrıca bu coğrafyada sihir, büyü, astroloji ve simya gibi uygulamalar çok yaygındı[455] ve Sabiilik de bunlardan ciddi anlamda etkilenmiştir. Özellikle gizli bilgi, yani Gnosis ve bu bilgi sayesinde insanları kurtuluşa götürecek kurtarıcı fikri bu etkileşimlerin en belirgin yanıdır.[456] Ayrıca dil bakımından ve özellikle gramer açısından hem Süryaniceden hem de İbraniceden çok ciddi anlamda bir geçiş söz konusudur.[457] Bu anlamda Süryaniler, Yahudiler, Hristiyanlık, Fars düşüncesi ve Babil medeniyeti öne

---

[452] Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî es-Sâbûnî (680/1282), *Safvetu't-Tefâsir*, Dersaâdet trz., c.I, s.63.

[453] Ayrıntılı bilgi için bkz. Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-Book*, Almqvist and Wiksell, Uppsala 1949, s.137-162.

[454] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.VIII.

[455] İbn Nedîm bunların Bâbil'den Mısır'a, Hint'e ve diğer coğrafyalara dağıldığını söylemektedir. Bunun için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.391.

[456] Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.61-63; Gündüz, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler", s.53.

[457] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Theodor Nöldeke, *Ueber die Mundart der Mandäer*, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, Göttingen 1862, s.6-9.

çıkmaktadır.[458] Ancak her ne kadar bu dinlerin himayesi altında yaşamış ve onlardan etkilenmiş olsalar da Sabiiler'in kökenini Hıristiyanlık ve Zerdüştlük ile birlikte başlatmak doğru değildir.[459]

Sabiilik, Ürdün-Filistin bölgesindeki Yahudi akımların içerisinden ortaya çıkmıştır. Esseniler ve Nasuralılar gibi resmi Yahudilik anlayışına karşı çıkan farklı akımlar vardı. Bunlardan özellikle Nasuralılar'ı kendi ataları olarak gördüklerini ve Yahudiler ile olan mücadelelerini anlattıklarını kutsal kitaplarında görmek mümkündür.[460] O dönemde Yahudiler kendilerine karşı çıkan her türlü harekete Nasuralı demekteydi. Bundan dolayı Sabiiler'e Nasuralı da denmektedir.[461]

Tam anlamıyla bir Gnostik din olan Sabiiler her ne kadar bu isimle anılmış olsalar bile, onlar kendilerini bu şekilde isimlendirmezler. Kendilerini daha çok "arifler, bilginler, Gnostikler" anlamına gelen Mandenler ya da kutsal öğretiyi koruyan anlamında Nasuralar olarak isimlendirirler. Mandenler daha çok Sabiilerin tamamı için kullanılırken, Nasuralılar ileri gelenleri için kullanılmaktadır.[462] Sabii ismi ise en belirgin ibadetlerinden biri olan vaftizden dolayı onlara verilmiştir. Çünkü Sabii,

---

[458] Heinrich Schlier, "Zur Mandäerfrage", *Theologische Rundschau,* c.V, sy. 2, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, (1933), s.69.

[459] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.VIII.

[460] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.424, 508; krş. Sean Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2010, s.82.

[461] Jorunn Jacobsen Buckley- Ezio Albrile, "Mandaean Religion", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VIII, s.5634-5635; Şinasi Gündüz, "Manden/Sabii Geleneğinde Harran", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa 2006, c.I, s.57-58.

[462] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.377.

Mandence dilinde "vaftiz olan" anlamına gelmektedir.[463] Gnostik bir din olan Sabiiler'in Tanrı, Demiurg, âlemin ve insanın yaratılışı, Gnostik bilgi ve kurtarıcı fikri gibi düşüncelerine bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verdiğimizden dolayı tekrara düşmemek için burada onlara değinmeyeceğiz.

2.2. Harraniler

Harraniler, Harran'da yaşayan ve Pagan inancına[464] mensup kişilerdir. Bunlar çoğu kez Sabiiler ile karıştırılmaktadır. Özellikle ilk dönem Müslüman yazarların eserlerine baktığımızda bu husus karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'da bahsi geçen[465] Sabiilerin Harran'da yaşayan Paganlar olduğu zannedilmişse de[466], aslında Sabiiler Harran'da yaşayan Paganlar değil, Irak'ın güneyinde ve İran'ın güneybatı bölgesinde,[467] özellikle Vasıt ve Basra arasında yaşayan dini toplulukları ifade etmektedir.[468] Bu nedenle biz bir önceki başlığı Sabiiler, bu başlığı ise Harraniler, yani iki ayrı inanç/akım

[463] D. Chwolsohn, *Ssabier und der Ssabismus*, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1856, c.I, s.XIX; 112, 137.

[464] Adam Mez, *Geschichte der Stadt Harran in Mesopotamien biz zum Einfall der Araber*, Universitäts Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz, Strassburg 1892, s.65; Celal Çayır- M. Cengiz Yıldız- İsmail Gönenç, "Kaybolmaya Yüz Tutan Bir Anadolu Dini Topluluğu: Şemsiler/Harrânîler", haz. İbrahim Özcoşar, *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar- Dini Topluluklar*, İstanbul 2007, s.161.

[465] 2/Bakara, 62; 5/Maide, 69; 22/Hac, 17.

[466] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.240; Şinasi Gündüz, "Kur'andaki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992)*, Samsun 1992. ss.43-81; Cağfer Karadaş, "Sâbîlerin Meselesi Kur'an'daki Sâbî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2013*, c.I, sy. 1, ss.1-23.

[467] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.498-499.

[468] Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, c.I, s.235.

olarak belirledik. Ancak bazı bilim insanları "Harran Sabiileri"[469] ifadesini kullanmayı tercih ederken, bazıları da "Harraniler"[470] ismini kullanmaktadır. Mes'ûdî, asıl Sabiileri kast ederken yaşadıkları bölgeden dolayı "Vasıt Sabiiler"i kavramını kullanır, Sabii ismini sonra alan ancak Sabii olmayan Harranileri kast ederken ise "Harran Sabiiler" olarak zikretmektedir.[471] Şehristani ise Farsların Sabiileri, Rumların Sabiileri, Hintlerin Sabiileri[472] ve Harranlıları da Harranilerin Sabiilerine ait bir topluluk olarak göstermektedir.[473] Yani adeta hepsini Sabiiliğin bir uzantısı gibi göstermektedir. Ancak bu yaklaşım doğru değildir ve "Harran Sabiileri" ismi onların Sabiiler'in bir kolu olduğu düşüncesine yol açacağı için, yukarıda da belirtiğimiz gibi "Harraniler" ismini kullanmayı daha uygun bulduk.

Harranilerin Sabii adını kullanmalarının nedeni, Halife Me'mûn'un onları ölüm ile tehdit etmesinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü Halife Me'mûn, onların Paganist yapılarından dolayı devletinde bu şekilde yaşamalarına müsaade etmemiş veya Müslüman olmaları, ya da Kur'an'da adı geçen dinlerden birine mensup olmaları konusunda onlara iki seçenek sunmuştu. Bunun neticesinde onlar da Müslüman olmak istememiş ve Kur'an da geçen "Sabii" ismine almışlardır.[474]

---

[469] Werner Schmucker, "Zum Problem der Sabier und Hanifen", *Die Welt des Islams*, c.XVII, sy. 1/4, E. J. Brill. Leiden 1976-1977, s208.

[470] Fahri Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.10.

[471] Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, c.I, s.105.

[472] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.276.

[473] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.II s.365.

[474] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.499; B. Carra de Vaux, "al-Sâbi'a", *Enzyklopädie des Islam: Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker*, Ed. Martin T. Houtsma- T. W. Arnold- R. Basset- R. Hartmann, Leiden 1913-1938, c.II, s.286.

Büyük İskender'in milattan önce dördüncü asırda büyük doğu seferi düzenlemiş ve sınırlarını ciddi anlamda genişletmiştir. Bu sefer sonucunda Harran şehri de Yunan egemenliği altına girmiş ve bunun neticesinde şehre, Yunan topraklarından göçler meydana gelmiştir. Bu göçler ile birlikte artık Harran'da mevcut olan Süryanice dilinin yanında Yunanca dili konuşulmaya ve Yunan düşüncesi de ciddi anlamda yayılmış ve bunun neticesinde Hermes, Eflatun, Pisagor gibi şahsiyetler Harranilere göre ya bir peygamber veya kutsal bir varlık olarak görülmeye ve inanılmaya başlanmıştır.[475] Artık Helenistik felsefe Harran'ı etkisi altına almıştır.

Birinci Theodosios zamanında milattan sonra 391 yılında İskenderiye'deki kütüphanenin yakılması, yine milattan sonra 529 yılında İskenderiye'deki kütüphane ve ilim merkezleri ile Atina mekteplerinin kapatılması ile birlikte Yeni Eflatunculuk, Hermetik ve Yunan düşüncesi gibi akımlar Atina ve İskenderiye'den doğuya doğru göç etmek durumunda kalmışlardır.[476] Göç edenlerin arasında Damaskius, Simpilikus, Hermias, Diogene ve İsidore de Gaza gibi ünlü Yeni Eflatuncu filozoflar bulunmaktaydı. Bunlardan Simpilikus Harran'a yerleşmiş ve fikirlerini burada yaymaya devam etmiştir. Diğerleri ise Cündişapur, Urfa ve Nusaybin'e gitmişlerdir.[477]

Harraniler özellikle erken dönem Müslüman yazarları tarafından putperest, yıldızlara tapan, gök cisimlerine ibadet eden, astroloji, kehanet gibi ilimler ile

---

[475] Şinasi Gündüz, *Anadoul'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s.33; Kılıç, *Hermesler Hermesi İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, s.150

[476] Muhammed el-Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin, DİBY, Ankara 2019, s.130, 135; Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s.25; Mes'ûdî İskenderiye'de Antakya'ya, oradan da Harran'a göçün Mütevekkil döneminde olduğundan bahseder. Bunun için bkz. Mes'ûdî, *Tenbîh ve'l İşrâf*, s.105.

[477] Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s.40; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s.53.

uğraşanlar olarak görülmekteydiler.[478] Ayrıca okültizm gibi gizli ilimler ile de yoğun bir şekilde uğraştıkları için onların mirasçıları olarak kabul edilmekteydiler.[479]

Yukarıda gördüğümüz gibi Harraniler Paganist, Hermetik, Helenistik, Yeni Eflatuncu, Yeni Pisagorcu gibi düşünceleri içeren senkretik bir yapıdır.[480] Özellikle Yeni Eflatunculuk ve Hermetik düşüncenin çok ciddi bir şekilde etkisine girmişlerdir.[481] Diğer bir ifadeyle Hermetik düşünceyi bir din gibi benimsemiş ve sonraki nesillere aktarımda, özellikle de Müslümanlara adeta köprü vazifesi görmüştür.[482]

2.3. Maniheistler

Gnostik bir din olan Maniheizm, ismini kurucusu olarak kabul edilen Mani'den almaktadır. Mani milattan sonra 216 yılında Babil'in Medain,[483] bazı araştırmacılara

---

[478] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.240; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, c.I, s.105, 235; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.499; Ayrıca bkz. Chwolsohn, *Ssabier und der Ssabismus*, c.I, s.472-541.

[479] Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar,* 45.

[480] De Lacy O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yasar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.41–42; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletisim Yayınları, İstanbul 1994, s.55; İan Richard Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflatunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dini Araştırmalar*, 2004, c.VII, sy.19, s.352.

[481] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s.130-131.

[482] Nasr, *Islamic Life and Thought*, s.5; Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.362.

[483] Kurt Rudolph, "Maniheizm", çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, s.380; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c.II, s.433.

göre ise Mardin[484] şehrinde dünyaya gelmiş ve Yahudi-Hristiyan[485] bir vaftiz topluluğu olan Elhasai cemaatinin içinde büyümüştür. Peygamberlerin döngüsel bir biçimde tekrar dünyaya geri dönmesi, doğanın ruha büründürülmesi ve kıyamet günü gibi fikirlerini Elhasai cemaatinden aldığı düşünülmektedir. Ancak bununla birlikte Elhasai cemaatinin ritüellerini reddetmektedir. Bundan ötürü bu cemaatten ayrılır ve önceki fikirlerini kısmen de Zerdüştlükten[486] etkilenerek Gnostik-düalist bir öğreti geliştirmiştir. Ayrıca Mani Hindistan'ın[487] kuzeybatısına seyahat edip oradaki Budist fikirlerle de tanışmıştır.[488] Bu çok dinli etkileşim Mani inancının şekillenmesinde etkili olmuş ve neticede senkretik bir yapı ortaya çıkmıştır.[489]

Mani, Budistliği ve Hristiyanlığı kendi öncüleri olarak görüyordu.[490] Bunu onun Buddha adında bir talebesinin olmasına bağlıyorlardı. İsminin Buddha olması tesadüfi

[484] von Wesendonk, *Die Lehre des Mani*, s.16.

[485] Scheftelowitz, *Die Entstehung der Manichäischen Religion und des Erlösungsmysterium*, s.34-40.

[486] Scheftelowitz, *Die Entstehung der Manichäischen Religion und des Erlösungsmysterium*, s.44-49.

[487] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.509; Ayrıca bkz. Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, s.123; Harun Güngör, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, Kayseri 1988, s.147; François de Blois, "Elchasai- Manes- Muhammad Manichäismus und Islam in Religionshistorischem Vergleich", *Der Islam,* Walter DeGruyter, Berlin-New York 2004, Band 81, s.37.

[488] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye,* s.251.

[489] *Metzler Lexikon Religion*, ed. Christoph Auffarth- Jutta Bernard- Hubert Mohr, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart- Weimar 1999, c.II, s.371; Manfred Hutter, "Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld Zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus", *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, c.XXXXIII, sy.4, E. J. Brill, Leiden 1991, s.295; Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.249; krş de Blois, "Elchasai- Manes- Muhammad Manichäismus und Islam in Religionshistorischem Vergleich", s.39.

[490] Lodewijk Josephus Rudolf Ort, *Mani A Religio-Historical Description of his Personality*, Leiden 1967, s.128, 239; ayrıca bkz. Grigorij M. Bongard- Levin und Sergei Karpyuk, "Nachrichten über den

değildi. Bu isimde bir talebesinin olması Buddha'ya olan muhabbetini gösterdiği söylenmektedir.[491] Burada hemen belirtmek gerekir ki bu bilgiler en erken miladi 10. asıra ait olan ve yazarı bilinmeyen *Bizans Sözlüğü* adlı eserde geçmektedir.[492] Yani Mani'nin ölümünden yaklaşık yedi asır sonraya ait olan bu bilgilerin doğruluğu şüphe uyandırmaktadır. Böylesi önemli bir bilginin 10. asırdan önce kaleme alınmamış olması bu rivayetin sahihliğine şüphe düşürmektedir. Kaldı ki talebesinin isminin Buddha olması kanaatimizce Budizm'den etkilendiğini göstermez. Çünkü Mani öğreten, Buddha ise öğrenendir. Halbuki Budizm Maniheizm'den çok önceleri mevcuttu. Netice itibari ile şunu diyebiliriz ki Mani Budda'dan etkilenmiştir. Ancak öğrencisi Budda'dan değil. Yukarıda belirttiğimiz gibi Budizm'in etkili olduğu coğrafyada bulunduğu için.

Mani faaliyet alanını genişletme anlamında Sasani devletine yönelmiş,[493] ancak dailerini Suriye ve Mısır'a göndermiştir.[494] Sasani topraklarında ağırlıklı olarak

---

Buddhismus in der Antiken und Frühchristlichen Literatur", *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und Politischer Ordnung in den Staaten des Hellenistischen Zeitalters*, Haz. Bernd Funck, Tübingen 1996, s.709.

[491] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.408.

[492] *Lexicographi Graeci Suidae Lexicon,* ed. Ada Adler, Sammlungen Wissenschaftlicher Kommentare, DeGruyter, München- Leipzig 2001. Bizans Ansiklopedisi olarak da geçen bu eser Grekçe kalme alınmış ve asıl adı *Suidae*'dir. Bizans tarihinin erken dönemi ile alakalı en kapsamlı eser olarak kabul edilen bu çalışma milattan sonra 970 yılında yazıldığı düşünülmektedir. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Christos Theodoridis, "Quellenkritische Bemerkungen zum Lexikon des Suidas", *Hermes,* c.CXVI, sy.4, Franz Steiner Verlag, 1988, ss.468-475; Ayrıca bkz. Bongard- Levin und Karpyuk, "Nachrichten über den Buddhismus in der Antiken und Frühchristlichen Literatur", s.709.

[493] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye,* s.251; Hans Joachim Klimkeit, "Ausbreitung und Untergang einer Weltreligioon: Die Geschichte Manichäismus", *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte,* c.XXXVIII, sy.4, E. J. Brill, Leiden 1986, s.371.

Zerdüşt'ün fikirlerini kullanmaya çalışır. Ancak onun bu hareketi Zerdüşt din adamlarını rahatsız eder ve onunla çok ciddi tartışmalara girerler. Bunun neticesinde Mani hapse atılır ve milattan sonra 276 veya 277 yılında hapisteyken ölür.[495]

Mani kendisinden önceki kutsal kitaplarda gizli olan batını bilgileri de açıkladığı iddiasındadır.[496] Ayrıca o peygamberliğin kendisi ile birlikte son bulduğunu belirtirken Hz. İsa'nın peygamber olduğunu, ancak Hz. Musa'yı peygamber olarak görmediğini belirtir.[497]

Maniheist düalist alem anlayışında ilahi ışık alemi ve karanlık alemi[498] birbirleri ile mücadele eden iki rakip gibidir.[499] Bu güçler arasındaki mücadelesi sırasında ışık aleminin bazı kısımları karanlık alemi tarafından yakalanıp, dünyaya insan bedeni şeklinde getirilir ve orada tutsak edilir.[500] Tutsak edilen ışık aleminin bu kısımları, diğer bir ifadeyle içindeki Tanrısal ruh[501] dünyada her hangi bir canlıyı öldürür ise Tanrısal

---

[494] İskender Oymak, "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XIV, sy.1, 2009, s.68.

[495] *Metzler Lexikon Religion*, c.II, s.369.

[496] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye,* s.249; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s.107-108.

[497] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.249; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.II s.290; İbn Nedîm, *el-Fihrist,* s.508; Ayrıca bkz. Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s.55; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 86-87.

[498] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.249.

[499] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.61, 62.

[500] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.61, 67.

[501] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.59; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.151.

töze/maddeye zarar verdiğinden dünyada ki tutsaklığı devam edecektir. Hatta bir meyveyi dalından koparması bile bu cezaya çarptırılması için yeterli bir sebeptir.[502]

Dünyada esir tutulan ışığın tekrar Tanrı'nın krallığı olan ışık alemine yükselebilmesi ancak bir kurtarıcı ile mümkündür. Onlar tutsak olan ışığa zarar vermemek ve esaretin uzamaması için insan, hayvan ve bitkilere zarar vermemeye[503] ve hiç bir şekilde cinsel ilişkiye girmemeye çalışırlar. Onların beslenmeleri/ geçinmeleri ile ise "dinleyicileri" ilgilenmektedir. Kurtarıcının takip edilmesi durumunda ışık karanlıktan ayrılacak/arınacak ve ibadet ile birlikte tekrar Tanrı katına yükselebilecektir.[504] "Dinleyici" günah ve hatalardan tam anlamı ile arınabilmesi için birçok reenkarnasyondan geçmektedir.[505]

Mani alem anlayışına göre iki tabiat[506] ve üç zaman evresi vardır.[507] Bunlardan ilkinde birbirinin zıddı olan ışık ve karanlığın birbiri ile teması vardır. Özellikle karanlığın ışık aleme saldırması sonucunda ışıktan bazı parçaların karanlık alemine geçmesi evresidir. İkinci evrede ışığın ve karanlığın iç içe geçmesi, maddi dünyanın ve insanların, kötü olarak kabul edilen maddenin yaratılmasının başlangıç noktasıdır. İnsanın içinde bulunan ışık parçaları sadece Gnostik bilgi ile kurtuluşa erebilirler. Bunun için de ışığa zarar verebilecek her türlü eylemden kaçınmaları gerekir. Üçüncü ve son aşamada ise insanın içinde bulunan ışığın tekrar Tanrısal kökenine geri

[502] Rudolph, "Maniheizm", s.391.

[503] Kessler, *Forschungen über die Manichäischhe Religion*, c.I, s.362.

[504] Gregor Wenning, "Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins", *Revue des études Augustiniennes*, 36 (1990), s.81.

[505] Rudolph, "Maniheizm", s.391.

[506] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.509.

[507] Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, Divan Kitap, İstanbul 2018, s.15.

dönmesidir. Işığın maddenin esaretinden kurtulması anlamına gelen bu süreç bireysel olarak vuku bulmaktadır.[508]

Görüldüğü üzere Maniheizm Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm gibi inançlardan etkilenerek oluşan bir Gnositk inanıştır. Müslümanların ileride fethedecekleri Suriye ve Mısır gibi bölgelerde varlığını sürdüren Maniheistler, kutsal kitaplardaki gizli bilgileri bildiğini ve açıkladığını belirtmesi ve ayrıca tipik bir Gnostik gibi düaliteyi de kabul ettiğini belirtmektedir. Bu örnekte de Gnostik düşüncesinin o coğrafyada yoğun bir şekilde temsil edildiğinin bir başka göstergesidir.

2.4. Yahudiler

Yahudiliğin tarihi Milattan öncesine kadar uzanır. Kendi içinden birçok peygamber çıkaran Yahudilik, genel olarak Mısır ve Ortadoğu havzasında yaşamaktaydılar. Tarihsel süreçte birçok din ve felsefi akım ile aynı coğrafyada bulunmuş ve karşılıklı etkileşimler olmuştur.[509] Bu anlamda Yunan felsefesi ve özellikle de Helenistik düşünce çok etkili olmuştur. Buna binaen düşünce dünyasında Helenistik felsefeden birçok unsur bulunduran İskenderiyeli Philo (MÖ. 30- MS. 45), Yahudi düşüncesi ile Helenistik felsefeyi sentezlemiştir.[510] Bundan dolayı İskenderiyeli Clemens ona "Pythagorasçı Philo" lakabını takmıştır.[511]

---

[508] Rudolf Steiner, *Grundelemente der Esoterik*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweız 1987, s.102.

[509] Hans Martin Schenke, "Das Problem der Beziehung Zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum Ableitbar?", *Der Same Seths Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament,* Haz. Gesine Schenke Robinson- Gesa Schenke- Uwe Karsten Plisch, E. J. Brill, Leiden- Boston 2012, s.187.

[510] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Willy Theiler, "Philo von Alexandria und Der Beginn Des Kaiserzeitlichen Platonismus", *Untersuchungen zur Antiken Literatur*, Berlin- New York 1970, ss.484-

Gnostisizm Yahudi kökenli olduğu iddiası da mevcuttur. Eusebius, Hegesipp'in Gnostik düşüncenin Yahudi sapkın mezheplerinden geldiğini bildirmektedir.[512] Ayrıca İskenderiyeli Philo'ya[513] veya Yahudi mistik hareket olan Kabbala'ya da dayandıranlarda olmuştur.[514] Ancak bu rivayetlerin doğru olma ihtimallerin olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Yahudilikten önce Gnostik düşünceler vardı ve ayrıca Yahudiliğin zamanında farklı coğrafyalarda Gnostik metinler mevcuttu. Bunların yanı sıra Yahudilik'teki ilk Gnostik olarak kabul edilen İskenderiyeli Philo'nun öldüğü Miladi birinci asrın ilk yarısından önce Gnostik fikirler ve yazılı metinleri mevcut idi. Goodenough'a göre İskenderiyeli Philo, Eski Ahit'teki bilgeliği Yunan düşüncesi kavramlarıyla birleştirmeye çalışan bir Gizemciydi.[515] Hatta kültürel bakımından Yunanlı olduğu da söylenmektedir.[516] Dolayısıyla eğer Gnostik düşünce Yahudi kökenli olsaydı o zaman İskenderiyeli Philo kendi geleneğinden gelen bilgiler üzerine kendi Gnostik düşüncelerini inşa ederdi. Ancak burada görebildiğimiz gibi o daha çok Yunan-Helenistik düşünceden etkilenmiş ve bu fikirler ile Yahudilikte ki düşünceleri birleştirmiştir.

501;Ayrıca bkz. Jonas, *The Gnostic Religion The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, s.25.

[511] Jennifer Otto, *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford 2018, s.73.

[512] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, IV, 22, 5.

[513] Baur, *Die Christliche Gnosis oder die Christliche Religions-Philosophie in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, s.36-68.

[514] Bunun için bkz. Richard A. Lipsius, *Gnostizismus sein Wesen Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig 1860.

[515] E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, Yale University Press, New Haven 1940.

[516] Bayram Dalkılıç, "İskenderi'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2003, sy.15, s.66.

Yahudiler ile Yunan-Helenistik düşünce Büyük İskender'in milattan önce 332'de Filistin'i ele geçirmesinden sonra tanışmışlardır. Bu tarihten sonra Yunan-Helenistik düşünce o coğrafyada yayılmaya başlamış ve zaman içerisinde yeni akımların ortaya çıkmasına yol açmış ve var olan dini ve felsefi akımları da etkilemiştir. Helenistik düşünce Filistin'in dışında Mısır'a da yayılmıştır. O dönemde Mısır'da Yunanca konuşan Yahudilerin olduğu belirtilmektedir, ki bunlar ileride Yunan-Helenistik düşünceden etkileneceklerdir.[517] Ayrıca *Septuagaint,* yani Eski Ahit'in Yunanca çevirisi de İskenderiye'de yapılması bu iddiayı desteklemektedir.[518] Her ne kadar Mısır ile Filistin'in arasında belli bir mesafe olsa da, Yahudilerin birbiri ile güçlü iletişimleri vardı. Dolayısıyla sadece Mısır'da bulunan Yahudiler değil, aynı zamanda Filistin'de ve civarındaki bölgelerde bulunan Yahudiler de Helenistik akımından etkilenmişlerdir.[519]

Varlıklı bir ailenin çocuğu olan Philo'nun Gnostik düşünce ile birçok benzerlikleri vardır. Örneğin Philo'ya göre Tanrı aşkın bir varlıktır. Alemi Tanrı değil, Tanrı'nın alt varlığı olan Logos yaratmıştır. Philo onu ayrıca "ikinci Tanrı" ve "Başmelek" olarak isimlendirmektedir.[520] Gnostiklere göre ise Demiurg, arkonlar veya melekler yaratmıştır. Ayrıca maddi dünya ve insanın bedeni kötüdür. İnsan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Bu benzerliklere bakarak Philo'yu Gnostik düşünce ile

---

[517] Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, s.127.

[518] Johnson, "Neo-Platoncular ve Akdeniz'in Gizem Okulları", s.185.

[519] Harald Hegermann, "Das Griechischsprechende Judentum", *Griechisch-judisches Schrifttum,* ed. Johann Maier- Josef Schreiner, Echter Verlag, Gütersloh 1973, s.338-339.

[520] Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985, s.198-199.

irtibatlandırırlar. Kimine göre o bir Gnostikdir,[521] kimine göre ise Gnostik düşüncesini hazırlayan kişidir.

Philo'nun felsefesindeki insan olan Tanrı anlayışı Helenistik düşünce ile paralellik arz etmektedir.[522] Ayrıca Nag Hammadi metinlerinin *Das Apokryphon des Johannes* bölümünde geçen ve alemin Annesi olarak kabul edilen Barbelo, Philo'da da geçmektedir. O sadece ona Sophia ismini vermektedir.[523] Bunun yanı sıra Tanrı ve İnsan anlayışları hem Nag Hammadi[524] metinlerinden ve orta Platonik[525] düşüncesinin kombinasyonudur/ birleşimidir.[526] "Sufiler/ dini yoğun bir şekilde yaşayanlar içinde sonsuza dek yaşayacakları cennete gireceklerdir",[527] hayat ağacı, bilgi ağacı gibi mecazların kullanılması gibi başlıklar Philo'nun Helenistik düşünceden ve kendisinden önceki Nag Hammadi metinlerinden etkilendiği konulardır.[528] Philo Gnostikler gibi

[521] Gustav Karpeles, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, M. Poppelauer Verlag, Berlin 1920, c.I, s.193; Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, c.II/1, s.70.

[522] Hans Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die Paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, s.122.

[523] Ursula Früchtel, *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, E. J. Brill, Leiden 1968, s.172.

[524] *NHC*, II, 1, s.55-56; Ayrıca bkz. *CH*, I, 8.

[525] *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, s.8.

[526] Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die Paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, s.122.

[527] Ernst Haenchen, "Das Buch Baruch", *Haenchen, Ernst Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*. Tubingen 1965, s.309.

[528] Haenchen, "Das Buch Baruch", s.309.

yeryüzünü Meleklerin yarattığını düşünmektedir.[529] Tanrı yüceliği bakımından maddeye dokunmadığı için alemi melekler aracılığıyla yaratmıştır.[530]

2.5. Hristiyanlar

Hristiyanlık miladi takvim ile birlikte bugünki Filistin bölgesinde başlayan ve o coğrafyada yayılan bir dindir. Bunlar da Yahudiler gibi tarihsel süreçte birçok farklı din ve felsefi akım ile karşılaşmış ve karşılıklı etkileşimler olmuştur. Yahudilik, Helenistik, Gnostik ve Hermetik düşünce bu etkileşimin başını çekmektedir. Örneğin Kilisenin teslis düşüncesinde Gnostik düşüncenin etkisi olduğu söylenmektedir.[531] Çünkü Hristiyan Gnostik akımlarda *Dosetik (Docetism)*, yani teşbih[532] düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır. Bu düşünceye göre Hz. İsa gerçek bir insan değildir. O sadece bedenleşmiş gibi görünmektedir. Dosetik düşüncesinde bedenleşmiş gibi görünen Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili üç farklı yorum vardır. Bunlardan birincisi Marsion'un temsil ettiği görüştür. Bunlara göre Hz. İsa hiçbir şekilde doğurulmamıştır. İkinci görüşü savunan Basilides'e göre gerçek doğum gerçekleşmiştir. Üçüncü görüşü savunan Valentin'e göre ise Hz. İsa doğmuş gibi görünmüştür.[533] Bu görüş ayrılıklarına bakıldığında Hz. İsa'nın bedenleşmiş gibi görünmesi konusunda bir farklılık yoktur. Farklılık daha çok doğumu ile ilgilidir. Bu düşüncenin arkasında Gnostiklerin maddenin kötü olduğuna inanışları

---

[529] Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, s.200.

[530] Karl Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*, Basılmamış Doktora Tezi, Köln 1955, s.65.

[531] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York 1989.

[532] Vedâd el-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut 1974, s.217.

[533] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.382-384.

vardır. Çünkü onlara göre Ruh iyi, madde ve maddi beden ise kötüdür. Kurtuluş ise gizli bilgi aracılığıyla kötü bedenimizden kurtulmaktır.[534]

Tarihsel süreç içerisinde Hristiyanlıkta birçok mezhep ve akım ortaya çıkmıştır. Bu akımların bazıları ise Gnostik düşüncesi üzerine idi. Valentinler, Marsiyoncular, Deysaniler, Nesturiler ve Yakubiler (Monofizitler) bunların başında gelmektedir. Bunlardan Nesturiler 431 Efes Konsilinde ve Yakubiler ise 451 Kadıköy Konsilinde Kilise tarafından aforoz edilmişlerdir. Aforoz edilmelerin nedeni Hz. İsa'nın durumu ile ilgilidir. Nesturilik ismini kurucusu olan Nestorius'dan almakla birlikte asıl ortaya çıkışı Antakya Okuludur. Nestorius milattan sonra 428-431 yılları arasında İstanbul Patrikliği yapmış ve Hz. İsa'nın "çift tabiatlı" olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. İsa 30 yaşında iken Tanrı'nın kelamının ona indiğini ve bundan sonra hem insan, hem de Tanrı karakterini taşıdığını düşünmekteydi. Yani bu duruma göre Hz. Meryem Tanrı olan Hz. İsa'yı değil, insan olan Hz. İsa'yı doğurmuş ve dolayısıyla ona Theotokos, yani "Tanrı'nın Annesi" denemeyeceğini ileri sürmüştür.[535] Buna karşılık İskenderiye Chatechetical Okulunda ortaya çıkan Yakubi topluluğu ise Hz. İsa'nın "tek tabiatlı" olduğunu ve onu doğuran Hz. Meryem'in Tanrı doğuran olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yani onlara göre Hz. İsa'nın içinde Tanrısal Logos ezelden beri vardır ve bundan dolayı o Tanrı'dır, ki bu durumda maddi beden de Tanrılaşmış oluyor.[536]

Yukarıda değindiğimiz akımların yanı sıra çok önemli kişilerde vardır. Bunların da başında hiç şüphesiz Pavlus gelmektedir. Bu anlamda Hristiyanlıkta çok önemli bir

---

[534] Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam*, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2011, s.98.

[535] Ayrıntılı bilgi için bkz. Angelo Amato, "Nestorius, Nestorianismus", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Third Ed., c.VII, Freiburg- Basel- Wien 1998, ss.745-749.

[536] Ayrıntılı bilgi için bkz. Theresia Hainthaler, "Monophysitismus, Monophysiten", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Third Ed., c.VII, Freiburg- Basel- Wien 1998, ss.418-421.

yeri olan Pavlus ve onun mektupları ve Yuhanna İncilindeki Gnostik motifler ile ilgili farklı görüşler vardır. Bir grup düşünüre göre Pavlus'un mektuplarında Gnostik dinin etkileri vardır. Bunların iddiasına göre Yahudilikten çıkan Hristiyan inancı, Tevrat'ta olmayan bazı konulara değinmektedir. Örneğin ölümlü bedenden arınmak veya insanın insandan da öte bir varlık olduğunu görmek.[537] Ayrıca Eski Ahit'te insan tek bir varlık olarak kabul edilirken,[538] İncillerde insan *Dichotomie* (Beden ve Ruh)[539] ve/veya *Trichotomie* (Beden, Ruh ve Nefis)[540] kabul edilir.[541]

Pavlus'un mektuplarında Tevrat'ta geçen kavramlar da vardır. Örneğin *basar* kelimesi Tevrat'ta geçmektedir. Ancak İncillerde bu kelimeye farklı bir anlam yüklenerek kullanılmıştır. Tevrat'ta insan doğasının acizliği olarak kullanılırken,[542] İncil'de insanın içindeki kötülük ilkesi[543] manasına gelmektedir.[544] Tevrat'ta olmayıp İncil'de geçen bu "Yeni" düşünce nereden gelmiştir sorusuna Gunkel doğu Gnosis'e

[537] Hermann Gunkel, "Zum Religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, haz. Wilhelm Bousset- Hermann Gunkel, 1. Heft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1903, s.86–87.

[538] Yaratılış, I, 26-27.

[539] Pavuls'tan Korintliler'e İkinci Mektup, VII, 1.

[540] Pavuls'tan Selaniklilere Birinci Mektup, V, 23.

[541] İncillerde ki beden ve ruh ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hans Hinrich Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im Biblischen Sprachgebrauch*, 1878.

[542] İkinci Samuel, XXIV, 14. *Basar* kelimesi beden anlamına gelen *sarx* kavramı ile de kullanılmaktadır.

[543] Pavlus'tan Romalılara'a Mektup VII, 14; VIII, 1-4.

[544] Herman Nicolaas Ridderbos, *Paulus Ein Entwurf seiner Theologie*, çev. E. W. Pollmann, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970, s.81; Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens Grundlagen und Neue Herausforderungen*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2009, s.174-177.

işaret etmektedir. Yani ona göre bu "Yeni" düşünceler doğu Gnostik dinin bir etkisidir.[545]

Bu düşünceden hareketle Pavlus'un Hristiyan teolojisini sona erdiren biri olarak görenler ortaya çıkmıştır. Onlara göre Pavlus hem Gnostik düşünceden, hem de bulunduğu coğrafyadaki farklı kültürlerden/inanışlardan etkilenerek kendi teolojisini oluşturmuştur. Yani Pavlus Helenistik senkretismin tipi bir temsilcisidir.[546]

Pavlus'un Gnostik kavramları kullanarak senkretik bir inanış ortaya çıkardığını kabul etmeyenler de vardır. Onlara göre Pavlus'un bu davranışı doğal Hristiyan teolojisi çerçevesinde hermenötik bir süreçtir.[547] Onlara göre Pavlus bir ihtiyaç sonucu bu tür kavramları kullanmıştır. Tevrat'ın kavram geleneğini kendini ifade etmede eksik görmüştür. Kendini daha iyi ifade etmek için Helenistik dünyada mevcut olan dili kullanmayı uygun görmüştür.[548] Yani Pavlus Tevrat'ın eski dili ile kendi inancını tebliğ etmede başarısız olacağını düşünmüş ve bunun için kendi döneminin kavramlarını kullanarak başarıya ulaşmaya çalışmıştır. Bunu yaparken Gnostik motifleri de kullanmıştır.[549]

---

[545] Gunkel, "Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", s.88.

[546] Walter Schmithals, "Die Gnostische Elemente im Neuen Testament als Hermeneutisches Problem", *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, haz. Karl-Wolfgang, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973, s.363.

[547] Schmithals, *Neues Testament und Gnosis,* s.18.

[548] Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, s.167.

[549] Schmithals, "Die Gnostische Elemente im Neuen Testament als Hermeneutisches Problem", s.364; aynı müellif, *Neues Testament und Gnosis,* s.19.

Bazı düşünürlere göre Pavlus, Gnostik düşünürleri kazanmak için Gnostik dili kullanmıştır.[550] Bu şekilde onların dikkatini üzerine çekmiş ve onlar ile fikir alış-verişinde bulunarak onları ikna etmeye çalışmıştır.[551] Örneğin, "Gerçi olgun kişiler arasında bilgece sözler söylüyoruz; ama bu bilgelik ne şimdiki çağın, ne de bu çağın gelip geçici önderlerinin bilgeliğidir. Tanrı'nın saklı bilgeliğinden gizemli biçimde söz ediyoruz. Zamanın başlangıcından önce Tanrı'nın bizim yüceliğimiz için belirlediği bu bilgeliği bu çağın önderlerinden hiçbiri anlamadı. Anlasalardı yüce Rab'bi çarmıha germezlerdi",[552] buna örnek olarak gösterilmektedir.

Pavlus'un Gnostik düşünce bağlamında Yahudi-Helenistik düşünce, özellikle İskenderiyeli Philo'dan etkilendiğini düşünenler de vardır. Örneğin insanın ölümcül bir bedene hapsolduğu, kurtuluş için bir kurtarıcının olması gerektiği ve kâinattaki düalist düşünce gibi düşünceler buna örnek olarak gösterilmektedir.[553] Çağdaş olan İskenderiyeli Philo ile Pavlus'un doğrudan görüştüğü ile ilgili elimizde bir bilgi mevcut değildir. Ancak bu iki analoji, yani bir birine benzeşen düşüncelerin Antakya okulunda yollarının kesiştiği düşünülmektedir.[554]

Kimi düşünürlere göre ise Gnostik düşünceyi çağrıştıran motiflerin kullanılmış olması bir etkileşimi zorunlu kılmaz. Bunlara göre Gnostisizm ile Hristiyanlık arasında

---

[550] Kurt Rudolph, "Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, s.545.

[551] Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, s.20.

[552] Pavuls'tan Korintliler'e Birinci Mektup, II, 6-8.

[553] Egon Brandenburger, *Fleisch und Geist Paulus und die dualistische Weisheit*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, haz. Günther Bornkamm- Gerhard von Rad, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1968, s.225.

[554] Brandenburger, *Fleisch und Geist Paulus und die dualistische Weisheit*, s.54-55.

bir etkileşim değil, bir paralellik, benzerlik ve ortak noktaları vardır.[555] Ortak noktalarının olmasının sebebi ise Rudolph'a göre köklerinin aynı zeminde, yani Yahudilikte olmasından kaynaklanıyor.[556] Baur'a göre ise Hristiyan Gnostik düşüncesi, İskenderiyeli Philo'nun fikirleri üzerine inşa edilen İskenderiye Yahudiliğinin geliştirilmiş halidir.[557]

Lassen'e baktığımızda ise Hristiyan merkezli bir Gnostik tasavvuru görmekteyiz. Ona göre bütün Gnostik düşüncelerde Tanrı tasavvuru yanında putperestlik ve Yahudilik ile şu üç ortak noktaları bulunmaktadır. Birincisi madde/cevher, ikincisi Demiurg düşüncesi ve üçüncüsü Hz. İsa. Burada Hz. İsa'dan kastedilen Hristiyanlıktır.[558] Bu iddia tarihi gerçeklerle çelişmektedir. Çünkü hem Hint düşüncesinde, hem de Hermetik düşüncesinde Hz. İsa noktası yoktur. Dolayısıyla burada Gnostisizmi Hristiyanlığa mal etme çabasını görmekteyiz.

Gnosis kavramı, Gnostik düşünce ve hareketleri kastederek İncil de Pavlus'un Timoteos'a yazdığı birinci mektupta geçmektedir. Bu mektupta kutsallıktan yoksun yalan yere "bilgi" denen düşüncelerden uzak durulması gerektiğini, bunlara uyulduğu takdirde insanın helak olacağından bahseder.[559] Lyon'lu İreneos bu yalan yere bilgi denen düşünceyi "yanlış/sahte Gnosis" olarak kabul eder ve bunun karşılığına Kilisenin "doğru Gnosis" koyar.[560] Yani Lyon'lu İreneos'a göre "yanlış/sahte Gnosis"in temsilcileri kendilerini her ne kadar da Gnostik düşünceye mensup olanlar olarak

[555] Drijvers, "Die Ursprünge des Gnostizismus als Religionsgeschichtliches Problem", s.822.

[556] Rudolph, "Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus", s.544.

[557] Baur, *Die Christliche Gnosis oder Die Christliche Religions-Philosophie in İhrer Geschichtlichen Entwicklung*, 1835.

[558] Lassen, *İndische Alterthumskunde*, c.III, s.381.

[559] Pavlus'tan Timoteos'a Birinci Mektup VI, 20-21.

[560] Saint İrenaeus, *Against Heresies*, I, 25, 6.

tanıtsalar bile, asıl Gnostikler Hristiyan Gnostiklerdir.[561] Bütün bu bilgilere bakıldığında Gnostik düşüncenin Hristiyanlıktan önce de var olduğunu göstermektedir. Çünkü Gnosis'i gerçek ve yanlış/sahte diye ikiye ayırıyor. Yani Gnostik düşünce Hristiyanlıktan öncede mevcut idi, ancak Hristiyanlar onu gerek olarak görmüyorlardı. Bu durumda şu söylenebilir ki, gerçeklik ve yanlış/sahtelik tartışılabilir bir konudur, ancak bu düşünce Hristiyanlıktan önce de mevcuttu. Yani bu duruma göre Gnostik düşüncenin kaynağı Hristiyanlık değildir.

Gnosis/ Gnostiklerin İncillerde geçip geçmediği tartışması güncelliğini korumaktadır. Bilim adamlarının çoğunluğu Lyon'lu İreneos gibi düşünmektedir. Onlara göre İncillerde geçen "Sapkınlar"dan (Heresie) kast edilenler Gnostiklerdir. Örneğin Pavlus'un Romalılara Mektubunda şöyle der: "Kardeşler, size yalvarırım, aldığınız öğretiye karşı gelerek ayrılıklara ve sapmalara neden olanlara dikkat edin, onlardan sakının. Böyle kişiler Rabbimiz Mesih'e değil, kendi midelerine kulluk ederler. Saf adamların yüreklerini, kulağı okşayan tatlı sözlerle aldatırlar. Sözdinlerliğinizi herkes duydu, bu nedenle sizin adınıza seviniyorum. İyilik konusunda bilge, kötülük konusunda deneyimsiz olmanızı isterim. Esenlik veren Tanrı çok geçmeden Şeytan'ı ayaklarınızın altında ezecektir. Rabbimiz İsa'nın lütfu sizinle birlikte olsun."[562] Ayrıca Pavlus'un Galatyalılara yazdığı mektupta da şöyle der: "Biz ya da gökten bir melek bile, size bildirdiğimiz müjdeye ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona! Daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum, bir kimse size, kabul ettiğinize ters düşen bir

[561] Kurt Rudolph, "Christlich und Christentum in der Auseinandersetzung Zwischen Kirche und Gnosis", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaen Studies, Formerly Nag Hammadi Studies,* Edited by J. M. Robinson&H. J. Klimkeit, XLII, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, s.262.

[562] Pavlus'tan Romalılar'a Mektup XVI, 17-20.

müjde bildirirse, ona lanet olsun!".[563] Bunlara bakarak Pavlus'un sapkınlarla mücadele ettiklerini düşünmektedirler.[564]

İncillerde geçen sapkınların Gnostikler olmadığını savunanlar da vardır. Onlara göre İncil'de açık ve net bir şekilde kimin kast edildiği belirtilmemiş, daha çok genel ifadeler kullanılmıştır. Eğer Gnostikler kast edilmiş olsaydı bu açık bir şekilde belirtilirdi. Bu sapkınların Gnostiklerle benzerlikleri vardır. Ancak bu onlar sapkınlardan Gnostiklerin kast edildiği anlamına gelmez diye düşünmektedirler.[565] Van Unnik ve Kelly'ye göre Gnostisizm hakkında ki görüşlerimiz milattan sonra 2. ve 3. yüz yılda kaleme alınan eserlere dayanmaktadır.[566] Yani bunlara göre Gnostik düşünürler kastedilmiş olsaydı bu daha önceki kaynaklarda geçmesi gerekirdi.

Gnostisizm hakkında (ne olduğu ile ilgili) yazan ilk kişiler İreneyus, Justin, Eusebius gibi kilise babalarıdır. Bunlara göre Gnostisizmin menşei şeytandır. Örneğin kilise tarihi yazıcılığının babası olarak kabul edilen Eusebius'a göre kilise ve onun görevlileri bütün insanların kurtuluşu için dünyanın dört bir tarafına dağılıyorlardır. Bunların bu güzel emellerini engellemek için hakikat düşmanı şeytan devreye girdi. Kilise ile giriştiği savaşta her türlü yöntemi deniyordu. Onun etkileme/baştan çıkarma yeteneğine sahip olan fedaileri Hristiyan isimleri kullanarak hem saf ve temiz olan

[563] Pavlus'tan Galatyalılar'a Mektup I, 8-9.

[564] Edward Burton, *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age*, Oxford 1829, s.130 vd.; Frederic Godet, *Einleitung in das Neue Testament*, Almancaya çev. E. Reineck, Carl Meyer Verlag, Hannover 1894, I, s.145 vd.; Friedrich Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926, s.367 vd.

[565] Lahe, *Die Berührungspunkte Zwischen Gnosis und Judentum und İhre Widerspiegelungen in den Authentischen Briefen des Paulus*, s.20-27.

[566] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude Black`s New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London 1982, s.234; Willem Cornelis Van Unnik, "Gnosis und Judentum", *Gnosis Festschrift für Hans Jonas*, haz. Barbara Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, s.70. (ss.65-86)

inançlı insanları uçurumdan aşağıya atması kolaylaşacak, hem de henüz Hristiyan olmamış birinin Hristiyan inancına tabi olmasını engellemiş olacaktır.[567] Kilise babalarına göre Hristiyan Gnostik sapkınlar bu yanlış öğretileri Yunan mitolojisi, Filozofları ve şairleri gibi putperest kaynaklardan almışlardır.[568]

Milattan sonra 2.-3. yüzyıla ait olan bu bilgilerin doğru olmadığı artık ispatlanmıştır. Çünkü milattan önce ki Yunan Felsefesinde, Parmenides ve Platon'da kısmi diyebileceğimiz bir Gnostik düşünce hariç hiçbir Gnostik düşünceye rastlanmamaktadır.[569] Kanaatimizce kilise babaları Yunan Felsefesini kendilerine bir rakip olarak gördükleri için onları kötü gösterme anlamında bir çabadır.

---

[567] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, IV, 7, 2.

[568] Saint İrenaeus, *Against Heresies*, II, 14.

[569] Parmenides'e göre Hakikat ne beş duyu organları ile ne de akıl ile elde edilebilir. Hakikat yüksek bir vahiy aracılığıyla verilir ki bunu da veren bizzat Tanrıça'nın kendisidir. İnsanların genelinin yürüdüğü yolda ki her insan doğası gereği bu yola başvurur, hakikat bulunmaz. Çünkü istisnasız her insan gece karanlığın yanılsamasında kaybolmuştur. Ancak Hakikat yurdu gece karanlığından çok uzaktadır. Filozof, dağları, vadileri ve nehirleri aşarak ancak aldatıcı dünyayı terk edebilir ve bu şekilde Hakikat ve Nur krallığına ulaşacaktır. Parmenides Hakikate giden bu yolculuğu bizzat gerçekleştirdiğini ve Tanrıça ile bizzat görüştüğünü söylemektedir. Tanrıçanın kızları kendisini bir kısrak ata bindirip her şeyi bilen Tanrıçaya götürmüşlerdir. Tanrıça Parmenides'in sağ elini tutup onun orada olmasının tesadüf olmadığını, tam aksine hak ve adaletin kendisini oraya getirdiğini söylemektedir. Parmenides, Tanrıçadan bilgeliği ve hakikate giden tek yolu öğrenecektir. O da akıldır. Akıl aracılığı ile sarsılmaz kalplerdeki gizlenmiş hakikat öğrenilir. Bir de hakikate götürmeyen yol vardır ki bu da insanların sanılarıdır. Ölümlülerin kuruntuları ve bir araştırma sonucu eşyalar hakkında ki elde edilen bilgilerden oluşan bu yoldan uzak durmasını söylüyor. Görüldüğü gibi Parmenides'e göre hayatta iki yol vardır. Bunlardan biri Hakikate giden yol, diğer ise Sanılara götüren yoldur. Hakikate giden yolda sadece salt akıl vardır. Parmenides'e göre akıl ve varlık aynı şeylerdir. Dolayısıyla akletmek, varlıktır ve hakikattir. Ona göre varlık Birdir. Bir olandır. O, kendi içine kapalıdır, sükûn halindedir, doğmamıştır, yok olmayacaktır, değişmez ve bölünmezdir. Yani Parmenides'in ana önermesi ile söyleyecek olursak, "yalnız Var olan

Ayrıca ilk dönem Hristiyan yazarlar kendi içinde çelişmektedir. Örneğin bir yerde Gnostik düşüncenin kaynağının şeytan olduğunu söylerken, aynı eserin bir başka yerinde ise kaynağın Yunanın mitolojisi, filozofisi ve şairleri olduğunu söylemektedir. Bir başka yerinde de "yanlış Gnosis" ve "doğru Gnosis" ayrımı yapmaktadır. Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki ilk dönem Hristiyan yazar ve aynı zamanda kilise babaları ağır eleştirdikleri Gnostisizmin kaynağının ne olduğunu bilmemektedirler.

---

vardır ve ancak bu düşünülebilir. Var olmayan yoktur ve düşünülemez de. Dolayısıyla ona göre bilginin amacı Var olanı düşünmektir. Ancak yukarıda değindiğimiz "Parmenides'e göre Hakikat ne beş duyu organları ile ne de akıl ile elde edilebilir" sözü bu söylediklerimizle bir çelişki gibi görünebilir. Bu çelişkiyi bertaraf etmek için Parmenides hakikate giden yolun akıl ile olacağını, ancak nihai hakikate sadece Tanrıça tarafından layık görünenler ulaşabileceğini belirtmektedir. Yani hakikate giden yol akıldır, ancak bu yolun sonunda herkes hakikate ulaşacak diye bir genel sonuç çıkarılamaz. Sanılara giden yolda ise insanların kuruntularından ve beş duyu organları ile algıladıkları vardır. Bu da, yukarıda değindiğimiz gibi uzak durulması gerek yol olarak algılanmıştır. Dolayısıyla akıl ile hakikat, yani gerçek alem, duyularla ise gerçek dışılık, yani görünüşler alemi bulunur. Bunun için bkz. E.C.H. Peithmann, "Aeltere Griechische Philosophen. Bericht über deren Leben, Lehre und Schriften. II. Parmenides", *Biographia Antiqua*, Bitterfeld und Leipzig trz., Verlag von F. E. Baumann, s.4, 5; Parmenides, *Lehrgedicht*, Yunanca aslı Almanca tercümesi ile Haz. Hermann Diels, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897, s.31-39; Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, c.I, s.150, 153; Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916, s.42; Platon'a göre ise ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi öne çıkmaktadır. Ona göre Ruh ölümsüzdür ve öldükten sonra birçok sefer yeryüzüne gelmiştir. Dolayısıyla yeryüzünde ve öteki alemde bulunan her şeyi görmüştür. Yeryüzünde her şey de birbirleri ile bağlantılı olduğu için, ruh bunlardan her hangi bir tanesini görünce, sürekli bir araştırma ile diğerlerini de bulabilir ve anımsayabilir. Yani Platon'a göre öğrenmek, eskiden bilinmiş bir şeyi yeniden hatırlamaktan, diğer bir ifade ile anımsamaktan ibarettit. Bunun için Platon, "Menon", çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016, s.162-163; Platon, "Phaidon", çev. Peter Denker, Jülich 2006, s.30-32; Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu- Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005, 508 d-e.

Kendi içinde olup da, yani kiliseye mensup olup da farklı fikirler beyan edenleri bu şekilde farklı göstermeye çalışmışlardır.

Bunlara bakarak Gnostisizmin kaynağı Hristiyanlık olmadığı kanaati bizde oluşmuştur. Bu anlamda Eusebius'un naklettiği şu rivayet çok önemsemekteyiz. Eusebius'un Hegesipp'den (ö. 180) naklettiğine göre ilk dönem kiliseleri "bakire bir kız" olarak nitelendirir. Çünkü Gnostik düşünce gibi nafile/boş öğretiler ile lekelenmemişti.[570] Bu rivayet bize Gnostik düşüncesinin önceden var olduğunu ve aynı zamanda Hristiyanlıktan gelmediğini göstermesi bakımında çok önemlidir. Ayrıca çağdaş araştırmacıların da aynı sonuca ulaşmaları kanaatimizi pekiştirmektedir. Çünkü onlara göre kendine özgü bir din olan Gnostisizm artık sadece Hristiyanlık için değil, bütün dinler için ortak bir fenomendir/görüngü.[571] Diğer bir ifadeyle o "sui generis", yani nevi şahsına münhasır bir yapıdır/dindir.[572]

Gnostisizm'in kökeni/ kaynağı/ menşei kesin olarak bilinememektedir. Kimilerine göre Mısır, Fars ve Babil,[573] diğerlerine göre Yunan Felsefesi,[574] kimilerine göre ise Orta Asya ve Hindistan'dır.[575] Kaynaklar bizi belli bir tarih ve coğrafyaya götürmektedir. Ancak yazılı kaynakların en eskisini elimizde bulundurmamız bile kesin

---

[570] Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, IV, 22, 4.

[571] Puech, "Das Problem des Gnostizismus", s.329.

[572] Hans-Joachim Schoeps, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, s.31.

[573] İbn Nedîm'in naklettiği bir rivayete göre Büyük İskender'in doğu seferinde sonra Bâbil medeniyeti dağılmış ve bunula birlikte ilim yuvaları yıkılmış ve kitaplar yakılmış ve kaybolmuştur. Buna karşılık Sasani kralı Erdeşîr b. Bâbek Hint, Çin ve Roma'ya ellerinde ki kitapları onlara vermeleri hususunda elçiler göndermiş ve bu sayede birçok eseri temin etmiştir. Bu eserlerin hemen hepsi Farsçaya tercüme edilmiştir. Bunun için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.393; Leisegang, *Die Gnosis*, s.4.

[574] Jonas, *The Gnostic Religion The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, s.33.

[575] Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, s.19.

kanaat belirtmemiz konusunda yetersizdir. Çünkü bu yazılı kaynakların birden oluşması mümkün değildir. Kaleme alınmadan önce o fikirlerin mevcut olması lazım. Diğer bir ifadeyle var olan bir şey kaleme alınır. Ayrıca şifahi kültürün hakim olduğu o yılları da düşünecek olursak, bu tür fikirlerin ilk yazılı kaynaklarından çok önceki yıllar ve asırlarda var olduğu anlamına gelir. Böylesi derin bir felsefi düşünce sisteminin oluşması bugünden yarına olmaz. Bu, bir bilgi birikimini gerektirir. Bir birikim de uzun yıllar/ asırlarda oluşur.

II. Bölüm: Gnostik Geleneğin Şiî Gulat Üzerindeki Tezahürleri

A. Kadîm Kültürlerin Gnostik Düşüncenin Şii Gulat'a Aktarımında Rolü

Fetih hareketleri ile birlikte Müslümanlar geniş bir coğrafyaya hâkim hale gelerek Şam, Hire, Medâin, Enbâr ve çevre bölgelere yerleşmişlerdir. Fethedilen bu bölgelerde daha önceden yaşayan meskûn ahalinin bir kısmı fetihler akabinde tanıştığı İslam dinine ihtida ederek Müslüman olmayı tercih ederken, bir kısmı daha zorlu bir yolu tercih ederek yaşadıkları yerlerden göç etmiş, son bir kısmı ise cizye karşılığında hem yaşadıkları yerlerde kalmış hem de eskisi gibi inançlarını yaşamaya devam etmiştir. Fetih, bu topraklarda aynı zamanda demografik, dini, kültürel vb. birtakım değişiklikleri ve yeni oluşumları da beraberinde getirmiştir. Yerleştikleri bu yeni coğrafyada Müslümanlar doğal olarak farklı din, kültür ve zihniyet yapılarıyla karşılıklı etkileşime girmişlerdir. Çok yönlü ve çok katmanlı bir niteliğe sahip olan bu etkileşim

dini, sosyal, politik, kültürel vs. olup hayatın her alanını kapsamaktaydı. Dolayısıyla ilmi ve fikri etkileşim de bu sürecin doğal bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[576]

Müslümanların fethettiği İskenderiye, Antakya, Urfa, Harran, Şam, Hire gibi bölgeler birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Afrika, Avrupa ve Asya kıtalarının kesiştiği bu bölgeler farklı din, kültür ve felsefi oluşumlara ev sahipliği yapıyor olmaları nedeniyle özel bir öneme sahiptiler. Bu özellik, buralardaki farklı düşünce ve inançlar arasındaki geçişkenliklere ve dolayısıyla etkileşimlere kapı aralamaktaydı. Bu anlamda Müslüman düşüncesi de, farklı zaman ve zeminlere göre farklılık arz etmekle birlikte, bu etkileşimden nasibini almıştır.

Büyük İskender'in büyük doğu seferi sırasında İran'ı fethetmesi ile birlikte doğu ve batının karşılıklı etkileşimi olmuştur. Bu anlamda özellikle Tıp alanında Yunan düşüncesinin Fars düşüncesini etkilediği düşünülmektedir. Cündişapur ve Nusaybin gibi ilim ve tıp merkezlerinin bu etkileşimin izlerini taşıdığı söylenmektedir.[577] Büyük İskender'den sonra, bu bölgedeki bilim ve felsefe geleneğinin dili Yunancaydı. Yunanca Nil ve Amuderya arasındaki bölgenin büyük bölümünde, uzun süre en yaygın müşterek yüksek kültür dili olarak yaşamıştır.[578]

---

[576] Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s.72, 74.

[577] Ayırca İran'ın Tıp ilminde ileri düzeyde olmasının bir sebebi de Hindistan'dır. Hint Tıp düşüncesinin İran'a olan etkisi için bkz. August Müller, "Arabische Quellen zur Geschichte der Indischen Medizin", *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1880, c.XXXIV, ss.465-556.

[578] Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, c.I, s.53-54, 72; Carsten Colpe, "Von der Ausbreitung des Griechentums zur Enthellenisierung des Orients", *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Orientalisches Mittelalter*, haz. Wolfhart Heinrichs, Aula Verlag, Wiesbaden 1990, s.36, 51.

Romalıların Hristiyanlığı kabulü ile birlikte, Hristiyanlık öncesi antik düşünceye karşı olumsuz bir yaklaşımın sergilendiği, hatta Yunan felsefesini yasaklandığı[579] görülmektedir. Bu durum, antik düşünceden beslenen farklı inanç ve felsefi yaklaşmışlarını hayatta kalabilmek için Roma imparatorluğu sınırları dışında başka yaşam alanları aramaya sevk etmiştir. Ayrıca Hristiyan Kilisesi içerisinde çatışmalar başlamıştır. Örneğin milattan sonra 431'de Efes Konsili'nde Nestorios'un ve 451'de Kadıköy Konsilinde Yakubilerin fikirleri yasaklanmış ve onlara bağlı olan Nesturi ve Yakubi Kiliseleri zındık ilan edilmiştir. Milattan sonra 439'da Kral Zenon tarafından Nesturilere ait Urfa okulları kapatılması üzerine Nesturîler Sasani imparatorluğuna sığınmışlardır. Sasani kralı onların Nusaybin'de bir eğitim merkezi açmalarına izin vermiştir. Burada eğitim dili Süryaniceydi ve ders müfredatında ise Yunan felsefesi vardı. Bilimsel çalışmalar Yunancadan Süryanice'ye ve Pehlevice'ye hızlı bir şekilde çevriliyordu.[580] Bu çeviri faaliyeti ile bir taraftan İran düşüncesi ile daha yakın temasa geçme imkanı elde edilirken, diğer araftan ortak dil nedeniyle Nesturi ve Yakubilerin kovuldukları topraklarla canlı kalmaya devan eden ilişkilerinin koparılması hedeflenmekteydi.[581]

---

[579] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.300; Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut Trz., I, s.161–163; Gregory Abu'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara 1987, I, s.137.

[580] *Agathias The Histories*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Joseph D. Frendo, Walter De Gruyter, Berlın- New York 1975, s.62; Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları,* s.124; Agathias Scholasticus milattan sonra 582 yılında ölmüş şair ve tarihçi. Agathias hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Averil Cameron, *Agathias,* Clarendon Press, Oxford 1970; Colpe, "Von der Ausbreitung des Griechentums zur Enthellenisierung des Orients", s.52.

[581] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* s.12.

Bu çeviri faaliyeti kapsamında özellikle Aristo'nun ve hemen hepsi Yeni Eflatuncu olan önde gelen şarihlerinin[582] eserleri Süryaniceye çevrilmiştir.[583] Yalnız bu dönemde Jamblichos,[584] Syrianos[585] ve Simplikios[586] bunlardan sadece birkaç tanesidir.[587] Ancak her ne kadar bu eserler Süryanice'ye çevrilmiş olsalar da gelenek olarak hala Yunanlı üstatlarına bağlıydılar.[588]

Sasani topraklarında Yeni Eflatuncu bu okulun ünü kısa süre içinde her tarafta yayılmaya başlamıştır. Ayrıca Romalılardan kaçanların bir kısmı da Cündişapur'a yerleşmiş ve orada da Süryanice -bilhassa da tıp alanında- eğitim veren bir okul

---

[582] Peter Adamson-Richard C. Taylor (Ed.), *Arabic Philosophy*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 2005, s.4; O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s.77, 106; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s.123.

[583] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s.29-30. Res Ayn'lı Sergius bu çevirmenlerden birisidir. Bkz. Abu'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, c.I, s.131.

[584] *Iamblichus of Chalcis: The Letters*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. John M. Dillon-Wolfgang Polleichtner, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

[585] *Syrianus On Aristotle Metaphysics 3-4*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Dominic O'Meara- John Dillon, Bloomsbury Academic, London- New York 2014; *Syrianus On Aristotle Metaphysics 13-14*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Dominic O'Meara- John Dillon, Bloomsbury Academic, London- New York 2014.

[586] *Simplicius On Aristotle Physics 1.3-4*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Pamela Huby and C.C.W. Taylor, Bristol Classical Press, London 2011; *Priscian On Theophrastus on Sense-Perception with 'Simplicius' On Aristotle On the Soul 2.5-12*, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Pamela Huby- Carlos Steel, Bloomsbury Academic, London- New York 2014.

[587] Matthias Perkams, "Apodeiktische Weisheit. Methaphsik als Seinswissenschaft nach den Neuplatonikern Jamblich und Syrian", *Die Kunst der Philosophischen Exegese bei den Spätantiken Platon- und Aristoteles- Kommentatoren*, ed. Benedikt Strobel, Walter De Gruyter, Berlin 2018, s.53.

[588] Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, c.I, s.379-380.

kurulmuştur.[589] Aşağıda değineceğimiz üzere Süryanice kaleme alınmış Yeni Eflatuncu ve Hermetik metinlerin Müslümanlara intikalinde bu Nesturî ve Yakubî okulların önemli bir yeri vardır.[590]

Yeni Eflatunculuk, Hermetik düşünce ve Yunan felsefesi gibi antik döneme ait düşünce yapı ve gelenekleri Müslümanlara Süryani kültürü aracılığıyla aktarılmıştır.[591] Aracı kültür olarak Süryanilik, Müslümanlar ile temas kurabilmeleri için ortak dil olan Arapçayı kullanmışsa da, bu, Arapların Süryaniceyi bilmedikleri anlamına gelmemekteydi. Tam tersine, Süryanilerin eğitim kurumlarında ders almış, ayrıca gündelik hayatta onlarla sürekli iletişim halinde olan Araplar Süryaniceye son derece aşinaydılar.[592] Yalnız burada şunu belirtmek gerekir ki Süryanilerin, bu felsefi ekollerin fikri gelişiminde herhangi bir katkısı olmamıştır. Onların asıl önemi bu fikir ve zihniyetlerin İslam düşüncesine taşınmasında aracı rolü oynayarak Müslümanların bu malzemeleri kullanmalarına imkân sağlamış olmalarıdır.[593] Bilim, felsefe ve tıp gibi alanlarda mevcudun üzerine ciddi katkıda bulunarak bu alanları daha da ileriye taşıyanlar asıl itibarıyla Müslümanlar olmuştur.[594]

---

[589] Samuel Nan Chiang Lieu, "Romalı Doğu'da Âlimler ve Öğrenciler", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s.174.

[590] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* s.32.

[591] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Muesses Hindâvî, Kahire 2012, c.I, s.241-246; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c.I, s.151.

[592] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s.127.

[593] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* s.30; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Anka Yayınları, İstanbul 2000, s.184.

[594] J. Berendes, *Die Pharmazie bei den alten Kulturvölkern* Yayına Haz. Julius Berendes, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich- New York 1989, s.40.

İslamiyet'ten önce bu coğrafyanın şehir nüfusu büyük oranda Romalı-Yunanlı ve Süryani idi. Burada meskûn Araplar ise daha çok kırsalda yaşamaktaydılar, ancak şehir hayatı ile sürekli bir iletişim halindeydiler. Bu itibarla dönemin hâkim zihniyeti olarak Helenistik zihniyet hem sosyo-kültürel, hem de fikri hayatta belirleyiciydi. Bu belirleyiciliği daha iyi anlatmak açısından kiliseye müntesip Hristiyan kişilerin dahi neticede helenleştiklerini ifade etmek gerekir.[595]

Bu bölgelerde yerleşik Arap kabilelerin yanı sıra göçebe yaşayan ve eski Yunan metinlerinde "Sarasinler (Sarakinos)"[596] olarak zikredilen kayda değer oranda Arap kabileleri de mevcuttu. Onların bu şekilde isimlendirilmeleri, göçebe yaşamalarından dolayı siyasi otoritenin onlar üzerinde egemenlik kurması yerleşik hayatta olanlarına nazaran daha zor olmasından kaynaklanmaktaydı. Roma imparatorluğu böylesi bir yapı karşısında kabile reisini muhatap alırdı. Kabile reisi Roma devletini tanır ve buyruklarını onayladığı zaman kabilenin diğer üyeleri de bu kararlara uyarlardı. Böylesi bir uygulamayı kendilerince fırsata çeviren Roma imparatorluğu hem yerleşik, hem de göçebe Arap kabilelerine Hristiyanlığı öğretmişti. Bunun yanı sıra başta milattan sonra 459'da ölen ve yaşadığı döneminde büyük bir cazibesi olan Simon Stilit/Sen Simon

[595] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.12; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s.26.

[596] Sarasinler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Irfan Shahîd, *Rome and The Arabs A Prolegomenon to The Study of Byzantium and The Arabs*, Dumbarton Oaks Researche Library and Collection, Washington 1984, ss.129-141; Sven Dörper, "Zum Problem des Völkernamens Saraceni", ed. Chirstian Foltys-Thomas Kotschi, *Neue Romania. Veröffentlichungsreihe des Studienbereichs Neue Romania des Instituts für Romanische Philologie,* Sonderheft (14), Berlin 1993, ss.91-107.

(Simeon Stylites) adındaki Süryani aziz ve misyonerlik faaliyetlerini sürdüren papazlar da Arap kabilelerin Hristiyanlığı tanıyıp benimsemelerinde etkili olmuşlardır.[597]

Hristiyanlardan ve özellikle de Süryani kilisesinden etkilenen Arap kabilelerden biri de Gassânîler'dir.[598] Bu anlamda Hâris b. Cebele'nin milattan sonra 528-569 yılları arasındaki iktidar dönemi önemlidir. Çünkü bilindiği gibi Gassânî devleti Bizans devletine bağlı, daha çok Sasani devletinden gelebilecek tehditlere karşı bir tampon bölgesi vazifesini görüyordu.[599] Bu anlamda Bizans ile iyi ilişkiler içindeydiler ki Hâris b. Cebele döneminde bu ilişkiler en üst seviyeye ulaşmıştı.[600] Bizim açımızdan Hâris b. Cebele'yi önemli kılan husus onun Yakubi kilisesine mensup olmasıdır. Onun Yakubi olması, hanedanının da Yakubi olması anlamına gelmektedir.[601] Ancak bu, Arap olma özelliklerini kaybettikleri anlamına gelmemektedir. Tam tersine Araplar ile iyi ilişkilere sahiptiler.[602]

Hâris b. Cebele'nin Yakubi olması hiç şüphesiz Yakubilerin faydasına olmuştur. Şöyle ki Hâris milattan sonra 563 yılında Bizans imparatoru I. Iustinianos'u (Justinyen)

---

[597] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.13.

[598] Gassânîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, ss.157-165.

[599] Casim Avcı, *İslam-Bizans İlişkileri (610-847)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s.23.

[600] Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkī (1893-1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, c.II, s.153.

[601] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates the Islamic Near East from teh Sixth to the Eleventh Century*, Pearson Education Limited, Harlow 2004, s.20.

[602] Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. M. Mahfuz Söylemez- Musyafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s.45.

ziyaret etmek üzere Konstantiniye'ye gider.[603] İmparator ile arası iyi olan Hâris[604] ondan Urfa'nın Yakubi Piskoposu olan Ya'kûb el-Berâda'î'yi Suriye Araplarının başına dini lider olarak atamasını ister. İmparator, aslen Hire Araplarından olan Ya'kûb el-Berâda'î'nın atamasını onaylar. Ayrıca Hâris zamanında o coğrafyada birçok yeni kiliselerde inşa edilmiştir.[605] Bu şekilde Süryani kilisesi o coğrafyada genişlemiş ve çoğalmıştır. Özellikle Ya'kûb el-Berâda'î'nin atamasından sonra o coğrafyada (Suriye ve bölgesinde) yaklaşık 100.000 Süryani din adamı ve 27 Piskopos görevlendirmiştir.[606]

Yunanca, Süryanice dilleri ve Yunan felsefesi dâhil olmak üzere diğer felsefi ve Gnostik akımlar bu coğrafyanın genelinde çok yaygındı.[607] Çünkü bu fikir ve düşünceleri kendi içinde barındıran Nesturi ve Yakubiler buralarda aktif bir şekilde faaliyet gösteriyorlardı. Hatta şunu açık bir şekilde söyleyebiliriz ki Mısır ve Mezopotamya'daki Gnostik akımların sürekli birlikte yaşamaları bu akımların birbirinden etkilenerek iç içe geçmesine sebep olmuştur. Bunun yanı sıra bunların hepsi

---

[603] Procopius (ö. 565), *History of The Wars*, Kitap I: The Persian War, Bölüm 17, 43-48, neş. ve Yunancadan İngilizceye çev. H. B. Dawing, William Heinemann- The Macmillan Co., London- New York 1904, s.159.

[604] Procopius, *History of The Wars*, Kitap I: The Persian War, Bölüm 17, 43-48, s.159.

[605] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur,* c.I, s.15-16; İslamiyet'ten önceki dönemde o coğrafyada ki kiliselerin sayısı, isimleri ve durumları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ernst Honigmann, "Nordsyrische Klöster in Vorarabischer Zeit", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete*, haz. Enno Littmann, Kraus Reprint Limited, Nendeln/Liechtenstein 1967, c.I, ss.15-33.

[606] *John of Ephesus (ö. 586): Lives of The Eastern Saints,* thk. eden ve Süryaniceden İngilizceye çev. E. W. Brooks, c.III, s.153-158. Bu eser *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin- F. Nau, Firmin Didot Et-İmprimeurs Editeurs, Paris 1926, adlı kitabın içinde yer almaktadır; Ayrıca bkz. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s.121.

[607] Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, c.I, s.72.

bu coğrafyada da rahatlıkla dolaşabiliyorlardı.[608] Ayrıca bu bölgede herkes birbirinden haberdardı. Yani Nesturi ve Yakubiler farklı farklı şehirlerde yaşamış ve okullar kurmuş olsalar da birbirleri ile sürekli iletişim halindeydiler.

Süryaniler Yunancayı iyi bilmekteydiler.[609] Arapçadan önce Yunan kültüründen birçok eseri Süryaniceye çevirmişlerdi.[610] Bu anlamda Havran ve Hire'de papazlık yapmış olan Georgius (Sergius)'un mektupları bize ışık tutmaktadır. Bu mektuplarda o dönemki büyük âlimlerden hem Yunancaya, hem de Süryaniceye iyi düzeyde hâkim olmalarının beklendiğinden bahsetmektedir. Çünkü ancak bu şekilde Aristo'nun eserlerini, bunun yanı sıra eski felsefi metinleri ve özellikle Süleyman peygamberin mistik eseri olan Tanah'ı hakiki anlamda anlayabileceklerini belirtmektedir.[611] Bu bilgiler bize Yunanca eserleri Süryaniceye tercüme edenlerin hem iki dili, hem de aynı zamanda Yunan felsefesini, Yeni Eflatunculuğu ve Hermetik metinler gibi Yunanca yazılmış olan kaynakları da iyi bildiklerini göstermektedir.

Müslümanlar milattan sonra yedinci yüzyılda Gnostisizm'in en önemli merkezleri olan Suriye ve Mısır'ı fethettiklerinde Gnostisizm eski gücünü kaybetmiş bir vaziyetteydi. Çünkü o, kilise ile giriştiği mücadeleyi kaybetmiş ve bunun neticesinde Gnostisizm karşıtı teoloji oluşmaya başlamıştı. Artık o dönemde Ofitler ve Valentinizm gibi Gnostik akımlar tarih sahnesinden silinmiştir. Nag Hammadi metinlerin milattan

---

[608] *Iso'jahb III, Liber Epistularum*, Yayına haz. Duval von R., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 11-12, S. Syr. 11-12, Louvani 1955, s.20 (Syr.), s.20 (Lat.); Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.17-18.

[609] R. G. Tanner, "Aristoteles'in Eserleri: İskenderiye Koleksiyonunun Muhtemel Kökenleri", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s.108.

[610] Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, c.I, s.151.

[611] *Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, s.64-65.

sonra dördüncü yüzyılda gizlenmesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Bu örnekte görebildiğimiz gibi Gnostik akımlar/fikirler aykırı bulunmuş ve sürekli mücadele edilen hareketler haline gelmişlerdir. Bunu ilerleyen asırlarda Müslümanlar arasında da görebilmekteyiz.

Roma İmparatorluğunun sınırları içerisinde durum böyle olmakla birlikte, Roma İmparatorluğunun sınırları dışında Gnostikler ve Gnostik inancına mensup insanların baskı altında olmadığını, tam aksine inanışlarını özgürce yaşayabildiklerini görmekteyiz. Devletin resmi kilisesi olarak Roma kilisesi[612] tarafından sapkın olarak kabul edilen Nesturî ve Yakubi Kiliseleri, Hristiyan ve Yahudi kökenli bütün Gnostik akımlar, Maniheistler ve Irak'ın güneyinde bulunan Sabiiler bunların arasında sayılabilir. Ayrıca Yeni Eflatunculuk ve Hermetik düşünce gibi hareketlerin de çoğunluğunun Irak bölgesinde olması ve Müslümanların Gnostik öğretileri ile Irak'ta ve özellikle Kufe ve çevresinde[613] karşılaşması tesadüfi değildir.[614]

Müslümanların fethettikleri bölgelerde dikkatimizi çeken ve Müslümanları etkilediğini düşündüğümüz Nesturi ve Yakubi kiliseleri vardı. Bunlar miladi 430'daki Efes ve 451'deki Kadıköy konsillerinde kiliseden aforoz edilmişlerdi. Dolayısıyla kiliseden ayrılmış ve kendi cemaatlerini oluşturdular. Ayrıldıktan sonra Roma topraklarını terkeden Yakubiler Nusaybin ve çevresinde,[615] Antakya'da,[616] Ninive'de,[617]

---

[612] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.12.

[613] Louis Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", *Eranos- Jahrbuch,* ed. Olga Fröbe-Kapteyn, Rhein Verlag, Zürich 1938, s.56; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin- New York 1991, c.I, s.43; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s.228.

[614] Halm, *Die Islamische Gnosis Die Extreme Schia und Die 'Alawiten*, s.7-8.

[615] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659),* s.12-13; Katholikos Henanīšo' I. Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšo'jahb, fol. 119r.

Şam'da,[618] Halep'te,[619] Medain'de[620], Antalya'da ve Diyarbakır'da okullar kurdular.[621] Urfa, Nusaybin, Medain, Cündişapur ve Hire de bulunan ilmi ve felsefi okullar ise Nesturî üstatları tarafından idare ediyordu.[622]

Süryanice konuşulan bu bölgelerdeki Yakubilerin ve Nesturilerin yönettiği okullar ağırlıklı olarak teolojik okullardı.[623] Bunların yanında gramer (nahiv), retorik, felsefe, tıp, matematik, müzik ve astronomi gibi dersler de okutuluyordu.[624] Bu anlamda özellikle Arapça Nahiv ilminin Süryaniler aracılığıyla Yunan kültüründen alındığı düşünülmektedir. Çünkü o dönemde Süryanice dilinin nahiv kurallarının olduğu ve Arapçanın kural ve kaidelerinin de Süryanice dilinin usulüne göre konulduğu

---

[616] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.26; Thomas von Margâ, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*, Yayına haz. ve Süryaniceden İngiliczeye çev. E. A. Wallis Budge, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1893, s.129.

[617] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.17.

[618] Thomas von Margâ, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*, s.129.

[619] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.25; *Chronik von Seert*, Yayına haz. A. Scher, Histoire Nestorienne İnédite (Chronique de Séert), Patrologia Orientalis 4, f. 3, Paris 1097, II, s.137.

[620] *Iso'jahb III, Liber Epistularum*, Yayına haz. Duval von R., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 11-12, S. Syr. 11-12, Louvani 1955, s.20 (Syr.), s.20 (Lat.); Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.18.

[621] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad.", s.400; *Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, s.xv.

[622] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad.", s.400; Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, New Jersey 1981,s.169.

[623] Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*, s.122.

[624] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad.", s.400.

söylenmektedir.[625] Bu anlamda Mes'ûdî'nin Arapçanın İbranice'den sonra Süryanice'ye en yakın dil olduğunu belirtmesi bu iddiaları pekiştirmektedir.[626] Dolayısıyla yukarıda da belirttiğimiz gibi Süryaniler Yunan kültürü ile Müslümanlar arasında köprü vazifesi görmekteydi.[627] Yani Süryaniler İslamiyet öncesi Arapların fikir ve zihin dünyasının yanı sıra dillerini de etkilemişlerdir.

İslamiyet'ten önce özellikle göçebe Araplarını tanımlamak içi *tayyāyē* kavramını kullanmaktaydılar. İslamiyet ile birlikte ise bu kavram ile Müslümanları kastetmeye başlamışlardır. Bu kavram o dönemde yoğun olarak Hire şehrinde bulunan Tay kabilesinden alınmış ve zaman içinde önce Araplar sonra ise Müslümanlar kastedilir olmuştur.[628] Tay kabilesinin önemli özelliklerinden biri önce Hristiyan, ancak İslamiyet geldikten sonra ise Müslüman olmalarıdır.[629]

Fars asıllı olduğu söylenen[630] III. Iso'jahb adında bir Nesturi piskoposunun[631] günümüze ulaşan mektupları o dönemdeki Müslümanların Nesturiler ile olan

---

[625] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1969, s.183.

[626] Mes'ûdî, *Tenbîh ve'l İşrâf,* s.69.

[627] Enis Feriha, *Nazariyyâtun fi'l-Luğa*, Dâru'l-Kitâbu'l-Lubnânî, Beyrut 1981, s.75; Muhammed 'Îd, *Usûlu'n-Nahvi'l-Arabî*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire 1989, s.23; Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s.98, 192.

[628] Marinus, Vita= *Marino di Neapoli: VIta di Praclo. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo*, Napoli 1985, *Vita Procli 76* (II. 481-482), Naklen Jan Retsö, *The Arabs In Antiquity Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge Curzon, London- New York 2003, s.518; Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung,* Peeters, Lueven 2007, s.22.

[629] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.III, s.113.

[630] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.123.

ilişkilerinin düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. III. Iso'jahb, Rişhar'lı[632] (Rēw Ardašir)[633] olan Başpiskopos Şem'on'a bir mektup yazar. Bu mektubunda tayyāyē, yani Müslümanların birçok yeri fethettikleri gibi onların da yerini fethettiklerini, çünkü artık dünyayı yönetme görevini Tanrı'nın Müslümanlara verdiğinden bahseder. Ayrıca Müslümanların Hristiyanlara karşı olmadıklarını, tam aksine onların din adamlarına, inanışlarına, dini ritüellerine ve manastırlarına karşı gayet saygılı olduklarını belirtmektedir.[634] Diğer mektuplarında ise Hristiyanlardan kastının Nesturiler olduğunu söylemektedir.[635]

III. Iso'jahb'ın metinlerini tahkik eden bir başka düşünür olan Suermann'a göre ise Müslümanların Hristiyanlar, yani Nesturiler ile olan ilişkisi mükemmeldi. Çünkü Müslümanların fethinden sonra yapılan antlaşmaya riayet edilmiş ve Nesturilerin dinlerini ve kültürlerini özgürce yaşamalarına müsaade edilmiş ve mabetlerine de hiçbir şekilde zarar verilmemiştir. Özellikle Bizans zulmünden sonra Müslümanların gelmesi

---

631 *Chronicon Anonymum*, Süryaniceden İngilizceye çeviren ve yayına haz. I. Guidi, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium I, s.30 (Syr.), s.26. (Lat.); Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.25.

632 *Tübinger Atlas Des Vorderen Orients: Register Zu Den Karten / General Index*, ed. Horst Kopp-Wolfgang Röllig, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1994, c.III, s.1355.

633 *Tübinger Atlas Des Vorderen Orients:* c.III, s.1350.

634 *Iso'jahb III., Liber Epistularum*, K.XIV, S.251 (syr.), S.181-182 (lat.); Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.90, 95; ayrıca bkz Harald Suermann, "Orientalische Christen und der Islam Christliche Texte aus der Zeit von 632-750", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1983, vol. 67, s.129.

635 J. M. Fiey, "İsô'yaw le Grand Vie du Catholicos Nestorien İsô'yaw III d'Adiabene", *Orientalia Christiana Periodica 36*, (1969), s.30; Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.91.

Nesturi ve Yakubi kiliselerine barış ve huzuru getirmiştir.[636] Ayrıca Müslümanların egemenliği altındaki dönemde kiliselerini onarma ve hatta 633, 641 ve 652 yıllarında[637] manastır inşa etme faaliyetleri bile olmuştur.[638] Khoury bunun İslam'ın hoşgörüsünden kaynaklandığını belirtmektedir.[639]

Müslümanların Nesturilere karşı olumlu bakışının olduğuna dair bir rivayet daha vardır. Bu rivayette bir mektuptan bahsedilir. Abbasi Halifesi Me'mun'un yeğeni olan Abdullah b. İsmail el-Hâşimî, Nesturi Kilisesine mensup olan Abdulmesih el-Kindî'yi İslamiyet'e davet eden bir mektup yazar. Mektupta Nesturilerin İslamiyet'e en yakın Hristiyanlar olduğundan bahseder. Ayrıca bir Nesturi rahibin Hz. Peygamber'in peygamberliğini öngördüğü efsanesine de değindiği iddia edilmektedir. Bundan dolayı da Hz. Peygamber'in Nesturilere karşı bir sevgisi ve muhabbeti olduğundan bahsedilmektedir.[640] Söz konusu mektupta bahsedilen ve Hz. Peygamber ile görüştüğü iddia edilen Nesturi rahibin, rahip Bahira olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklara Bahira hadisesi olarak geçen bu rivayet sıhhati bakımından sıkıntılı görünse de o döneme ait zihniyet yapıların ve Müslümanların Nesturilere bakışının

---

[636] Suermann, "Orientalische Christen und der Islam Christliche Texte aus der Zeit von 632-750", s.129; Bertold Spuler, "Die Nestorianische Kirche", *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, c.VIII, sy.2, E. J. Brill, Leiden-Köln 1961, s.143.; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.12.

[637] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.12, 19.

[638] Thomas von Margâ, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*, s.131; Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.99.

[639] Adel Theodore Khoury, *Toleranz im Islam Entwicklung und Frieden*, Grunewald Verlag, Mainz-München 1980, s.138.

[640] Fiey, "İsô'yaw le Grand Vie du Catholicos Nestorien İsô'yaw III d'Adiabene", s.30-31; Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.92; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.II, s.145.

olumlu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Her ne kadar bu son rivayetin sıkıntılı bölümleri olsa da, özellikle Müslümanların Nesturilere bakışının olumlu olmasını ve bunun birkaç asır devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim birinci rivayet hicri birinci asırda vuku bulurken, ikinci rivayetin hicri üçüncü asırda gerçekleşmesi bunun somut bir göstergesidir.

Yukarıda zikredildiği gibi Müslümanlar her ne kadar Nesturi ve Yakubiler ile iyi ilişkiler içinde olsalar bile onlar kendi içlerinde düştükleri tefrikaya son verip tekrar birleşme gayreti içerisinde olmuşlarıdr. Bu anlamda III. Iso'jahb kilisenin tekrar bir cemaat haline gelmesini ve bunun için bir şeylerin yapılması gerektiğini belirtmiş ve Başpiskopos Şem'on'a bu konu hakkında girişimlerde bulunmasını istemiştir. Şem'on da bu minvalde bir mektup yazarak bir papazla bu mektubu Medain kilisesinin başında bulunan kişiye iletmiştir. Bu mektuba verilen cevapta Müslümanların fetihlerinden dolayı kiliselerin birbiri ile olan bağlantıların koptuğu ve dolayısıyla bunun mümkün olmadığı belirtilmiştir. Medain şehrinde Paganistlerin çokluğundan bahsedilen mektupta, kiliseye mensup olan on kişiden birinin kendisini kiliseye adamış papaz olduğunu söylenerek, bunun kilisenin imajının o coğrafyada iyi olduğunu ve kilisenin geliştiğinin bir göstergesi olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca eski başkent olan Medain'in de Müslümanlarca fethedildiği belirtilerek burada kendilerine düşmanca davranılmadığı ve inançlarını istedikleri şekilde yaşayabilmelerine izin verildiği de ayrıca dile getirilir.[641]

Bu rivayette Medain şehrinde ciddi bir Nesturi topluluğun bulunduğunu göstermektedir. Hatta Nesturilerin eğitim kurumları arasında en güçlü olanı Medain

[641] *Iso'jahb III., Liber Epistularum*, K.XIV, S.251 (syr.), S.181-182 (lat.); Naklen Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.94-95.

okuluydu.[642] Başpiskopos Şem'on kendi şehrinden değil de Medain'den birleşme hareketinin başlamasını istemektedir. Cemaatinin ve üst düzey papazlarının çok olduğu anlaşılan bu şehri Müslümanlar fethettiklerinde oralarda bulunan Nesturilerin potansiyelini görmemiz bakımından önemidir.

Nesturiler ile Müslümanların ilişkilerinin düzeyini göstermesi bakımından şu rivayet de kayda değerdir. Hristiyanlığın içindeki mezhep kavgaları her daim olduğu gibi o dönemde de vardı. Bu anlamda III. Iso'jahb'ın kaleme aldığı bir mektubunda Hristiyan birinin kendi mezhep kavgalarının nedeninin *tayyāyē*, yani Müslümanlar olduğunu söyler ise, onun yalan söylediğini ve dolayısıyla da ona kesinlikle inanılmayacağı, çünkü kendi mezhep kavgalarının Müslümanlar ile hiçbir ilgisinin olmadığını, bunun tamamen kendi içinden çıkan bir sorun olduğunu belirtmiştir. Ayrıca mektubun bir diğer yerinde de *tayyāyē*'nin, kadiri mutlak olan Tanrı'nın eziyet çektiğini ve öldüğüne inananlara yardımcı olmayacaklarını belirtmektedir.[643] Bu rivayette görüldüğü gibi Nesturiler'in Müslümanlar ile iyi ilişkiler içinde olmaları sadece Müslümanların onlara karşı olumlu davranışlar içinde bulunmaları ile sınırlı değildir. Aynı zamanda siyasi güç olan Müslümanlar ile sıkıntı yaşamamak ve bu şekilde varlıklarını korumak için Müslümanların hoşuna gitmeyecek konulara değinmemeye özen gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Bunu destekleyen bir rivayet de Taberî'de nakledilmektedir. Rivayete göre Tay kabilesinin Hristiyan reisi olan Adî b. Hâtim, Müslümanların onların bulunduğu bölgeyi fethetmeye geldiklerinde ailesi ile birlikte Şam'a kaçar. Bu fetih sırasında ise Adî'nın kız kardeşi Müslümanlara esir düşer ve Medine'ye götürülür. Kadın serbest kalmak için Hz. Peygamber'den izin ister ve Hz. Peygamber Şam'a gitmekte olan bir kervanın

[642] Donner, *The Early Islamic Conquests*, s.169.

[643] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.114-115.

yanına onu da verir. Kervanda kimseye muhtaç olmasın diye de ona bir deve tahsis eder. Hz. Peygamber'in bu hareketi üzerine Adî b. Hâtim Medine'ye gelir ve Müslüman olur.[644] Bu rivayet Hristiyanların mektuplarındaki rivayetler ile örtüşmektedir. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Müslüman olmayanlara ki bu durumda Tay kabilesine karşı gayet olumlu bir tutum içinde olduklarını göstermektedir.

Müslümanların siyasi gücü elde etmeleriyle birlikte birçok Hristiyan vergi vermek istememiştir. Ancak III. Iso'jahb'ın buna şiddetle karşı çıktığı, çünkü Tanrı'nın artık dünyayı yönetme yetkisini Müslümanlara verdiğini ve dolayısıyla onlara vergi vermemenin aynı zamanda Tanrı'ya karşı gelmek ile eş değer olduğunu belirtmiştir.[645]

Müslümanlar Nesturilere karşı bu gayet olumlu tavrının sebepleri nelerdir diye sorulduğunda Ioan bunu İslamiyet öncesi Arap kabilelerin Nesturiler ile olan iyi ilişkilerine bağlamaktadır.[646] Bilindiği üzere İslamiyet'ten önce Araplar ile Nesturiler, Yakubiler gibi birçok dini grup ile iletişim halindeydiler. Tay, Tenuh ve Temim kabileleri bunlardan sadece birkaç tanesiydi.[647] Bu dönemde Nesturiler ile iyi ilişkiler içinde bulunan Araplar onların dini ritüellerinden, düşünce yapılarından ve fikirlerinden haberdar idiler. Özellikle Litürji, yani dini ritüellerin nasıl yapılacağını belirleyen formlar ve mistik öğretileri müşahede etmiş ve tanımışlardır.[648] İslamiyet'ten önce Arapların Gnostik düşüncenin ve özellikle Yeni Eflatuncu ve Hermetik fikirlerin yoğun olduğu Nesturi kiliseler aracılığıyla tanıması ve bilmesi çalışmamız açısından son derece

---

[644] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.III, s.112-113.

[645] Suermann, Orientalische Christen und der Islam Christliche Texte aus der Zeit von 632-670, s.129; Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.123.

[646] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.97-98.

[647] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.III, s.113; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates the Islamic Near East from teh Sixth to the Eleventh Century*, s.92.

[648] Ioan, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, s.98.

önemlidir. Çünkü olumlu baktıkları Nesturi kilisesinin fikirlerini bilmiş olmaları Müslüman olduktan sonra o fikirlerin İslam kültürüne taşınması ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar o toprakları fethetmeden önce Araplar ile iyi ilişkilerde olan Nesturiler ve Yakubiler'in bu olumlu imajı, Müslümanların fethinden sonra da devam etmiştir.

Müslümanlar, Nesturi ve Yakubi medreseleri aracılığıyla onların mensuplarını ve okumuş oldukları kitapları öğrenmiş oldular. Milattan sonra beşinci yüzyılda Nesturîlerin Urfa Medresesinde *Hiba*'yı (Mütercim lakaplı) ve öğrencisi *Beruba*'yı (Probus), ayrıca altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve II. Hüsrev (590-628) zamanında Sasani İmparatorluğu sarayında çok etkin olan Ebu Kaşkari'yi de öğrendiler. Bunların üçü de Nesturîdir.[649] Bunların arasında 588 yılında 85 yaşında ölen Abraham Kaşkarî öne çıkmaktadır. Çünkü o Hire'deki Araplara tebliğ vazifesini icra etmiştir.[650] Bu bilgiler bize Hire şehrinin İslamiyet'ten önce farklı inanış ve kültürlere hâkim olduğunu somut bir şekilde göstermektedir.

Burada geçişi sağlayanların veya o dönemde Felsefede veya teolojide etkili olanların çoğunun tabip olması dikkatimizden kaçmamaktadır. Özellikle burada tabiplerin Kilisenin sırlarına ayrıntılı bir şekilde hâkim olduklarının iddia edilmesi kayda değerdir.[651] O dönemde ki insanlar sadece felsefe ile uğraşmıyordu. Felsefenin yanında mutlaka uğraştığı bir mesleği vardı. Bu anlamda muhtemelen tabipliğin yanında

---

[649] Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad.", s.400.

[650] Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*, s.130.

[651] *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Trıbes and Moses Bar Kepha: Together with the Syriac Anaphora of St. James and A Document Entitled the Book of Life*, Süryaniceden İngilizceye çev. R. H. Connolly and H. W. Codrington, Williams and Norgate, London 1913, s.11.

felsefe, simya, Gnostik düşünce gibi alanlar ile de uğraşıyorlardı. Örneğin Yunan tıp bilginlerinin ve aynı zamanda filozof olan Bergamalı Galen'in yazdığı tıp kitapları Süryani mekteplerinde okutuluyordu. Dolayısıyla Müslüman düşünürler bir yandan felsefe ve dini konular üzerine yoğunlaşırken diğer yanda da felsefe ve tıbbı da ihmal etmemişlerdir.[652]

Hicri birinci asırda Yakubilerden Suveyris Siboht ve iki öğrencisi olan İgnatius el-Beledi[653] ile Urfalı Yakupa'ın[654] yanında yetişmiş ve Müslümanlar arasında Aristo şarihi ve yorumcusu olarak tanıan,[655] Havran bölgesinde Hıristiyan bir Arap piskoposu olan Sergius Hire'de daha çok göçebe kabileler ile ilgileniyordu.[656] Bu kabileler Tenûh,[657] Tay[658] ve Kufe'lilerdi.[659]

---

[652] Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s.503.

[653] Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*, s.259.

[654] Barhebräus (Bar Hebraeus 1226-1286), *Buch der Strahlen die grössere Grammatik des Barhebräus*, çev. ve yayına haz. Axel Moberg, Otto Harrassowitz, Leipzig 1907, s.165; Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte*, s.248; Neşşar bu ismi Eyyup er-Rahavi olarak çevirmektedir. Bkz. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c.I, s.146; Graf ise Ya'qup ar-Ruhawi olarak tercüme etmektedir. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.454.

[655] *Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, s.xvi, 65; krş. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c.I, s.146.

[656] Rilliet, "George of the Arabs", c.II, s.118.

[657] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.I, s.612; c.II, s.42; Donner, *The Early Islamic Conquests*, s.170

[658] Kavramın yazılışıyla ilgili bilgi için bkz. William Cureton, *Spicilegium Syriacum Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, Francis and John Rivington, London 1855, s.83; ayrıca bkz. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung,* s.22.

[659] *Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, s.xvi, 44.

Tay kabilesi Nesturi ve Yakubiler tarafından son derece önemsenmekteydi. Bu anlamda onların adına nispetle önce bütün Araplara ve İslamiyet'ten sonra ise Müslümanlara Tayyaye demişlerdir. Ayrıca Sergius'un Tay kabilesi ile ilgilenmesi, Tay kabilesinin Müslümanlığı seçmesi Nesturi ve Yakubilerin onlar ile ilişkilerini kestiği anlamına gelmediği, hatta tam tersine onlar ile ilgilenmeye devam ettiklerini göstermektedir.

Tay kabilesi çalışmamız açısından önemli bir konuma sahiptir. Müslüman olmadan önce ve Müslüman olduktan sonra sürekli Nesturi ve Yakubilerin ilgilendiği ve sürekli iletişim halinde olduğu bu kabile özellikle İslam'ın ilk döneminde vuku bulan siyasi olaylarda aktif rol almışlardır. Örneğin Cemel savaşında Hz. Ali'nin tarafında yer almışlarıdr.[660] Ayrıca ilk Şiî olaylardan olan Muhtar es-Sakafi olayında Muhtar'ın tarafında yer almıştır. Taberî'nin naklettiği bir rivayette Muhtar, Hz. Osman taraftarlarından olan Şureyh'i Kufe kadılığından azledip yerine Tay kabilesine mensup olan Abdullah b. Mâlik et-Tâî'yi atamıştır.[661] Ayrıca Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Kufe'nin ileri gelen Ali taraftarlarından Süleyman b. Surad, Medâin'de bulunan bir başka Ali taraftarı Sa'd ibn Huzeyfe ile mektuplaşmaktadır. Bu mektupları getirip götüren kişi de Abdullah b. Mâlik et-Tâî'dir.[662] Bu bilgiler doğrultusunda bizde, Abdullah b. Mâlik et-Tâî'nin Ali taraftarı olma ihtimalinin yüksek olduğu düşüncesi oluşmuştur. Çünkü isyana kalkışacak olan Ali taraftarlarının böylesi önemli bir

[660] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.IV, s.477-478.

[661] Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.VI, s.35; Ebû Bekir Muhammed İbn Halef İbn Hayyân İbn Sadaka ed-Dabbî el-Bağdâdî (306), *Ahbâru'l-Kudâ,* thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâği, el-Mektebe Ticariyye el-Kübrâ, Mısır 1947, c.II, s.397; Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî İbn Asâkir (571/1176), *Tarihu'l-Dimeşk,* thk. İbn Ğarâme el-'Umrevi, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1995, c.XXI, s.316; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* c.IV, s.428-429, c.IV, s.38.

[662] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.V, s.557.

konudaki mektuplaşmaları birbirlerine ulaştıran kişinin son derece güvenilir bir olması lazımdır. Ayrıca Muhtar'ın onu Kufe gibi çok merkezi ve stratejik öneme sahip olan bir şehre kadı olarak ataması da onun Ali taraftarı olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Dolaysıyla Tay kabilesinin ilk Şiî olaylarda aktif bir şekilde rol alması, aynı zamanda onların zihin yapılarını ve fikirlerini etkileme anlamında da etkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Tay kabilesinden belli başlı kişiler hariç, Hz. Peygamberin vefatından sonra vahiy aldıklarını iddia eden sahte peygamberlerden Tuleyha'ya tabi oldular.[663] Ancak Halife Hz. Ebu Bekir onların üzerine Hâlid b. Velîd'in komutasında bir ordu göndermesi ile birlikte tövbe edip bu düşüncelerinden vazgeçmişlerdir.[664]

Nesturi ve Yakubilerin ilgilendikleri diğer kabilelerden biri olan Temim kabilesinde de aynı durumu görmekteyiz. Onlar da İslamiyet'i seçtikten sonra vuku bulan siyasi olaylarda sürekli Hz. Ali'nin yanında yer almışladır. Bunun en somut örnekleri de Cemel[665] ve Sıffin savaşıdır.[666]

Yemâme de ikamet eden Temim kabilesi Hristiyan idi. Aynı şekilde Yemâme, Kufe ve Basra'da ikamet eden 'İcl kabilesinin içinde de Hristiyanlar vardı. Kudaa kabilesi ile Temim kabilesi arasındaki bölgede birçok manastır bulunmaktaydı. O bölge de Tay kabilesi vardı.[667] Görüldüğü üzere Nesturi ve Yakubiler'in ilgilendikleri Tay ve Temim kabileleri o coğrafyada Hristiyan kimlikleri ile faal bir şekilde hareket

---

[663] Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.III, s.186, 187, 242.

[664] Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.III, s.254.

[665] Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.IV, s.500, 527.

[666] Ebü'l-Fazl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkârî et-Temîmî (212/827-28), *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdussalâm Hârûn, el-Muessesetu'l-Ârabiyyetu'l-Hadîse, Kahire 1382, s.26.

[667] Louis Cheikho, *Arabic Christian Poets Before and After Islam*, Georgias Press, Piscataway 2012, s.139-140; Julius Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897, s.231.

ediyorlardı. Ayrıca kendisinin peygamber olduğunu iddia eden Müseylime'nin[668] de Yemâme'de ortaya çıkması tesadüfi değildir.

Hristiyan olan Arap kabileler hakkında bilgilerimiz sınırlıdır. Çünkü ne göçebe, ne de yerleşik, ne Pagan ne de Hristiyan inancına mensup Araplar pek bir şey kaleme almamışlardır. Çünkü o dönemin Arapları ağırlıklı olarak şifahi bir kültürü benimsemişlerdi. O dönemle alakalı elimizde bulunan eserler Helen kültürüne mensup kişilerce Yunanca kaleme alınmıştır.[669]

Burada dikkatimizi çeken diğer bir şey ise bütün bu olayların merkezinde olan Hire şehridir. Hîre Ârâmî-Süryâni dilinde ki hirtā[670] veya hīrthā'dan[671] geldiği düşünülmektedir. Bu şehirde yaşayanların çoğunluğu zanaat ve esnaflardan oluşmaktaydı.[672] Belâzurî'nin verdiği bilgilere göre Müslümanlar Hire'yi fethettiklerinde 6.000 erkeğin orada yaşadığından bahseder.[673] Kadınların ve çocukların da olduğunu düşünecek olursak bu sayının 10.000'in üzerinde olduğu anlaşılmaktadır. Hire Basra'dan, Medine'den, Mağrib'den, Şam gibi yerlerden gelenlerin uğradığı[674] ve yerleştiği bir yerdi. Bu anlamda özellikle Nesturi ve Yakubi kiliseleri burada yoğun bir faaliyet gösteriyorlardı.[675] Burada ve diğer bölgelerdeki Hristiyanları

[668] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.III, s.147; Mes'ûdî, *Tenbîh ve'l İşrâf*, s.247.

[669] Honigmann, "Nordsyrische Klöster in Vorarabischer Zeit", c.I, s.15.

[670] Arif Ahmed Abdülgani, *Târîḫu'l-Ḥîre fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Daru Kinan, Dimaşk 1993, s.9-11.

[671] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.18.

[672] Graf, *Geschichte der Christlichen Ara*bischen Literatur, c.I, s.18.

[673] Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (279/892-93), *Fütühu'l-Buldân*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1988, s.241.

[674] Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l Edva, Beyrut 1990, I, s.74, II, s.104.

[675] Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, s.231. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.18, 19.

Paganlardan/putperestlerden ayırt edebilmek için onları ibadet edenler anlamına gelen "'İbad" diye isimlendirmişlerdi.[676] Bu İbadlar, yani Süryani kilisesi mensupları Hire'de yaşıyorlardı.[677] Ayrıca Necrân Hristiyanların kökeni de Hire şehrine dayanmaktaydı.[678] Keza Lahmiler devletinin son hükümdarı ve aynı zamanda ilk Hristiyan hükümdarı olan III. Nu'mân b. Münzir (580-602) eğitimini o dönemde Hristiyan inancına mensup olan Temim kabilesinde almıştı. III. Nu'mân b. Münzir'in Nesturi kilisesine mensup olan Hire'nin Piskoposu Simon'un yoğun ilgi ve alakası sonucunda Hristiyan, dolayısıyla Nesturi olduğu kaydedilmektedir.[679]

Hire şehrine ciddi sayıda Yemen'den gelen kabileler yerleşmiştir.[680] Yemenli hükümdar Rebia b. Nasr el-Lahmi bir rüya görür. Rüyasında önce Sudanlıların sonra Farslıların Yemeni ele geçirdiklerini, bundan sonra da peygamberliğin ortaya çıktığını görür. Bu rüya Rebia'yı çok etkiler. Öyle ki Yemenden göç etme kararı alır. Rebia halkı ile birlikte Kufe'nin yakınlarına gider ve orada Hire şehrini inşa eder.[681] Necd ve Tihâme bölgesinden de Hire şehrine göçler olmuştu. O bölgeden oraya göç edenlere

---

[676] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.19; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s.123-124.

[677] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.II, s.43.

[678] Irfan Shahîd, "Islam and Oriens Christianus: Makka 610-622 AD", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. Emmanouela Grypeou- Mark N. Swanson- David Thomas, E. J. Brill, Leiden- Boston 2006, s.20; Yehuda D. Nevo- Judith Koren, *Crossroads to Islam The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus, New York 2003, s.80.

[679] Mari ibn Süleyman, *Kitabu'l-Macdal lil istibsâr ve'l-Cadal*, Dâru ve Mektebetu Beblûn, Lübnan trz., s.28; *Die von Guidi Herausgegebene Syrische Chronik*, s.9; Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.19.

[680] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.I, s.609.

[681] Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, s.53.

Tenûh ismi verilmişti ki bunlar sonra Tenûh kabilesi olarak anılacaktır.[682] Bunun yanı sıra Tay kabilesi Hire şehrinde çok etkin bir kabileydi. Öyle ki Sasani İmparatoru II. Hüsrev Tay kabilesi ve Hire şehrinin ileri gelenlerinden olan İyâs b. Kubeysa et-Tâî'yı Hîre valisi olarak tayin etmişti.[683]

Hire aynı zamanda önemli bir eğitim ve ilim merkezidir. İnsanlar Hire'den eğitim almak için önce Nusaybin'e, sonra ise Urfa'ya giderlerdi. Bu eğitim sürecini tamamlayanlar farklı şehirlerdeki kilise veya eğitim kurumlarında görev alırlardı.[684] Dolayısıyla Hire şehri eğitim anlamında üst ve son seviye olarak görülmekteydi.

Taberî'nin ve İbn Kuteybe'nin naklettiği bir rivayette Hire'den eğitim görmüşlerin Mekke ve Medine'ye kadar gittiklerinden bahsedilir. Örneğin Cüfeyne adında Hireli bir Hristiyan Medinelilere yazı yazmayı öğretmesi için Hz. Ömer döneminde Medine'ye getirilmiştir.[685] Bunun yanı sıra Kureyşlilerde Zındıklığın mevcut olduğu ve Zındıkların Hire'den Mekke'ye Temim kabilesine mensup kişiler aracılığıyla getirildiğinden söz edilmektedir.[686] Ayrıca bunlara yöneltilen eleştirilerden buradaki zındıklıktan kast edilenlerin Deysaniler, Marsiyoncular, Mazdekiler ve Manihesitler olduğunu görmekteyiz.[687] Örneğin bunların biri nur biri de karanlık olmak

---

[682] Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, c.I, s.18.

[683] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.II, s.194; 206.

[684] Wright, *A Short History of Syriac Literature*, s.116-117.

[685] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.IV, s.239.

[686] Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe (276/889), *Kitabu'l-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukâşe, el-Heyetu el-Mısriyyetu el-'Ammetu li'l-Kitâb, Kahire 1992, s.621; Ebû Ali Ahmed b. Ömer İbn Rüste (300/913), *Kitâbu'l-A'lâk en-Nefîse*, M. J. de Goeje Yayınları, Leiden 1892, c.VII, s.217; Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (204/819), *Mesâlibu'l-Arab*, thk. Necât et-Tâhî, Dâru'l-Hudâ, Beyrut 1989, s.68.

[687] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.392, 402; Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *el-Muġnî fî Ebvâbi't-Tevḥîd ve'l-ʿAdl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Trz. V, s.10-20; Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*

üzere çift Tanrı anlayışına sahip olduklarını, maddi dünyayı kötü gördüklerini ve asli vatan olarak gördükleri öteki dünyayı kazanmak için çabalayan düalistler olduklarından bahsedilir.[688] Dolayısıyla zındık olarak kabul edilen bunların hepsinin ortak özelliği ise Gnostisizm'dir. Gnostik düşüncenin İslam dünyasına girişinde en önemli merkezlerden biri birçok kültüre ev sahipliği yapmış olan Hire şehridir.

Kültür, aile büyüklerinden çocuklarına aktarılan fizyolojik bir miras değildir. O, karşılıklı ilişki ve eğitim gibi yollar aracılığıyla öğrenilir. Yalnız burada kültürden kastedilen sadece bir milletin değerleri değildir. Felsefi ve düşünce gelenekleri, yani kültürleri de kastedilmektedir. Bu anlamda hem bireyler, hem de kitleler arası bu tür temasların oluşabilmesi ve gelişebilmesi için ortak bir dil kullanılması lazımdır. Aksi takdirde sınırlı bir etkileşim olur. Hermetik düşünce, Yeni Eflatunculuk gibi Yunanca konuşulan ve yazılan fikir ve akımlar, farklı mahalli dillerin konuşulduğu toplumlara yayılmaya başlaması ile birlikte eski bağları kesilmiş oldu. Burada Nesturi ve Yakubiler, yani Süryaniler karşımıza çıkmaktadır ki bundan ötürü bunlar bir nevi İskenderiye ekolüne mensuptur.[689]

Helenistik felsefe Nesturiler ve Yakubiler aracılığı ile Müslümanlara senkretik bir şekilde aktarılmıştır. Ancak sonraki yıllarda yoğunlaşan tercüme faaliyetleri ve felsefeye olan ilgi ile artık Yeni Eflatunculuk ve Hermetik düşünce tanınır olmuştur. Dolayısıyla İbn Sina, Farabi gibi sonraki filozoflar Yeni Eflatunculuktan doğrudan tanışmış ve ondan etkilenmeye başlamışlardır.[690]

ʿ*ani'l-Kurûni'l-Hâliye,* s.23, 207; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s.260.

[688] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VIII, s.220.

[689] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri,* s.28.

[690] Bunun için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Harîfu'l Fikril-Yunânî,* Mektebetu en-Nahdati el-Mısriyye, Mısır 1943, s.181-185.

Maniheizm dışındaki Gnostik akımların hiç biri geniş kitlelere ulaşamamıştır. Maniheistlerde olupta diğer Gnostik akımlarda olmayan "Dinleyici" tabaka onların geniş kitlelere hitap etmesini sağlamıştır. Bu dinleyiciler hem Tanrı'nın seçmiş olduğu kişiye hizmet ederek, hem de yapmış oldukları kendi fiilleri ile birlikte kurtuluşa erebilmektedirler. Diğer Gnostik akımlar katı bir tek taraflı Gnostik bilgi anlayışına sahipti. Yani Gnostik bilgiyi sadece Tanrı'nın seçtiği söylenen bir kişi alabiliyordu. Diğer bir sebep ise aşırı bir şekilde dünyanın kötü olarak kabul edilmesidir.[691] Dolayısıyla nasıl ki unutulmaya yüz tutmuş Yunan felsefesini[692] Müslümanlar tekrar canlandırmış iseler, aynı şekilde unutulmakta olan Gnostik düşünceyi de Müslümanlar tekrar ayağa kaldırmışlardır.[693]

B. Şii Gulat'ta Gnostik Geleneğin Tezahürleri

İslam düşünce tarihinde bilhassa hicri birinci asırdan başlayıp ikinci asırda yoğunlaşarak artan Ali oğulları etrafında bir takım aşırı fikirlerle ortaya çıkmış fırkalarla karşılaşmaktayız. Kaynaklarda bilhassa antropomorfist tanrı anlayışı, bilgiye ve varlığa ilişkin düalist bakış açısı, mehdilik, aşırı tevil, recat gibi hususlarda İslam perspektifinden bakıldığında son derece aşırı addedilebilecek bu fikirlerle öne çıkan bu fırkalar Gulat-ı Şia olarak isimlendirilmişlerdir. Bu fırkların öne sürdükleri farklı görüşlerin tarihsel ve kültürel arkaplanı yakından incelendiğinde onların ortaya

[691] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.391.

[692] D. Haidar Bammate, "Der Beitrag des Islam zur Weltkultur", İngilizceden Almancaya çev. Franziska Weidner, *Die Herausforderung des Islam*, Yayına Haz. Rolf Italiaander, Musterschmidt Verlag, Göttingen- Berlin- Frankfurt 1965, s.264.

[693] O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s.12-13; ayrıca bkz. Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s.76.

çıktıkların coğrafyada varlık bulmuş kadim gnostik karakterli birtakım din ve inanışlarla ilişkili olduğu anlaşılabilmektedir. Burada öncelikle kronolojik bir sıralamaya tabi tutularak, bu fırkaların tamamı değil, kadim gnostik düşüncenin bu fırklardaki tezahürlerini gösterebilme sadedinde onlardan bir kısmı incelme konusu yapılacaktır.

1. Keysaniyye'de Gnostik Tezahürler

1.1. Muhtâriyye

Keysâniyye fırkası Hz. Ali'den sonra imametin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye geçtiğine inanan ilk fırkadır.[694] Fırkasının kurucusu da Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî kabul edilmektedir.[695] Kimilerine göre lakabı Keysân olduğu için kimilerine göre ise Hz. Ali'nin azatlı kölesinin adı Keysân olduğu için onlara Keysâniyye denilmiştir.[696] Ayrıca isminden dolayı Muhtariyye de denmektedir.[697] Kummî/ Nevbahtî Keysâniyye'yi Hz. Ali'nin öldüğüne, imametine ve o

[694] Muhammed b. Hanefiyye adına oluşan fırkalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sayın Dalkıran, "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", Dini Araştırmalar Dergisi, VII, s.19, Ankara 2004, ss.139-158; Habip Demir, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, OTTO Yayınları, Ankara 2017, s.60.

[695] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.34; Kurtubî, *el-ʿİḳdü'l-Ferîd*, c.II, s.249.

[696] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.18; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.31; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.170; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî (573/1178), *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, thk. Kemâl Mustafa, Mektebu'l-Hânci, Kahire 1948, s.182.

[697] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.100-102; Yusuf Benli, "Keysaniyye Tarihinde Nusaybin "Haşebiyye Devleti" Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy. 24, Yaz 2005, s.234.

imametin Allah ve Hz. Peygamber'in emri olduğuna inanan bir fırka olarak göstermektedir.[698]

Muhtâr es-Sakafî Hz. Hüseyin'in intikamını almak için kendi iddiasına göre Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin emri ile buhareketi başlatmıştır. Çünkü ona göre Hz. Ali'den sonra imam Muhammed b. Ali el-Hanefiyye idi.[699] Bu anlamda Himyerî'nin naklettiği bir rivayete göre bir gün Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile otururken diğer oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'yi de yanlarına çağırmıştır. Hz. Ali'nin bu davranışı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra imametin Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye geçeceği şeklinde yorumlanmıştır.[700] Ayrıca Muhammed b. Ali el-Hanefiyye kendisinden sonra Muhtâr es-Sakafî'yi halife tayin ettiğini ve herkesin ona itaat etmesini emrettiğini söylemiştir.[701] Dolayısıyla bizzat imamın görevlendiği kişi olarak kendini göstermekteydi.

Bir başka rivayette ise onu Hz. Hüseyin'in intikamını almaya yönelten kişi Hz. Ali'nin azatlı kölesi Keysân olduğu belirtilir. Kummî/ Nevbahtî'ye göre Keysân Hz. Hüseyin'ın sır dostu, danışmanı ve yönetiminde etkin olan biridir.[702] Ayrıca onun bütün

---

[698] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.95.

[699] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.102-103; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.31; Hüseyin Güneş, "Şia'nın Oluşum Sürecinde İbnü'l-Hanefiyye'nin Yeri", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararsı Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları 2014, c.II, s.442.

[700] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.182; Ayrıca bkz. Sıddık Korkmaz, "Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye Vasiyeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2007, s.97.

[701] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.35.

[702] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.103.

ilimleri kavradığını, tevil, batın, afâk ve enfüs ilimlerinin bütün sırlarını Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den aldığını iddia etmektedir.[703]

Muhtâr'a Keysân lakabının verilmesi Keysân adında bir güvenlik sorumlusuna nispetledir. Künyesi Ebû Amra olan bu kişi görüşleri, hareketleri ve kan dökücülüğü ile biliniyordu. O, Hz. Ali'nin vasisinin ve ondan sonra da imamın Muhammed b. Ali el-Hanefiyye olduğunu ve onunda vekili Muhtâr es-Sakafî olduğunu söylemektedir.[704] Ayrıca Muhtâr'ın Allah'tan vahiy aldığını[705] ve gayb ilmini bildiğini de belirtiyordu. Bundan dolayı bir şey sadece imamın rivayeti ile delil olur düşüncesi oluşmaya başlamış[706] ve imamlar bütün meleklerden daha faziletli/ daha üstün olduğunu iddia etmişlerdir.[707]

Muhtar'a göre bu gayb ilmi, Kur'ân'ın onda dokuzunu oluşturmakta ve bu gayb bilgileri de bizzat Hz. Peygamber tarafından bir sandıkta gizlenmekteydi.[708] Bu sandığın Hz. Ali'ye ve ondan sonra da Keysanilere miras olarak geldiği belirtilmektedir.[709] Allah'tan aldığını iddia ettiği bu özel bilgiye dayanarak Muhtâr, kendilerine saldırmak üzere yola çıkan Mus'ab b. Zübeyr'e karşı savaşmalarını, çünkü Allah'ın bu savaşı kazanacaklarını kendisine söylediğini belirtmiştir. Ancak giriştikleri bu savaşı Muhtâr'ın ordusu kaybetmiş ve taraftarları Muhtâr'ın nübüvvetini ve aldığını iddia

[703] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.141; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.170.

[704] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.103.

[705] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.103; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.146; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (279/892-93), *Ensâbü'l-Eşrâf*, Suhely Zekkâr- Riyâz Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, c.VI, s.446.

[706] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.268, 288.

[707] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.294.

[708] el-Hanefiyye, *Kitâbu'l-İrcâ,* s.24.

[709] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.82-87.

ettiği özel bilgiyi sorgulamaya başlamışlardır. Bunun üzerine Muhtâr "Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır."[710] ayetini delil göstererek Allah'ın bedâ, yani fikir değiştirdiğini[711] söyleyerek bir manevra yapıp otoritesinin sarsılmasını kendince engellemeye çalışmıştır.

Gayb ilminin Allah tarafından Hz. Peygamber aracılığıyla Hz. Ali ve ondan sonra gelenlere verilmesine inanan Keysâniler, aynı zamanda tenasühü[712] ve hululü kabul etmektedir. Onlardan bazıları Allah'ın ruhu özellikle Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye ve oradan da Ebû Hâşim'e geçtiğini iddia etmektedir.[713] Keysâniyye'den bir başka grup ise Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in ruhlarının katır veya merkebe geçtiğini ve dolaysıyla bunlara işkence etmenin, aç ve susuz bırakmanın gerekliliğinden bahsetmektedir.[714] Ayrıca Ebî Kâsım el-Belhî de buna benzer bir rivayet nakletmektedir. Rivayette Rafızadan bazıları diyor ki, eğer bize karşı biri isyan, muhalefet ederse veya haksız yere imameti ele geçirirse, o kişi öldüğü zaman ruhu bedenden çıkar başka bir hayvan bedenine girer ve o şekilde kıyamete kadar işkence halinde kalır.[715]

Keysâniyye fırkası yekvücut bir fırka değildir. Bir kısmı Hz. Ali'den sonra imametin Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye geçmesi gerektiğini düşünmekteydi. Çünkü onlara göre Hz. Ali Cemel savaşında sancağı ona bırakması bunun en somut

---

[710] 13/Ra'd, 39.

[711] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.38-39; aynı rivayet Abdullah b. Nevf'e de nispet edilmektedir. Bunun için bkz. Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.82-87.

[712] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.111, 148-149; Buckley, "The Early Shiite *Ghulah*", s.303.

[713] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.161.

[714] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal,* c.V, s.40.

[715] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât,* s.512

göstergesidir.[716] Belâzûrî'nin isim belirtmediği diğer bir fırkaya göre ise Muhammed b. Ali el-Hanefiyye Hz. Hüseyin'den sonra imam olması gerektiğini vurgulamaktadır. Onlara göre Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra Muhammed b. Ali el-Hanefiyye imam ve mehdi[717] olmuştur. O, Hz. Ali'nin vasisi olarak kabul edildiği için Ehl-i Beyt'ten kimse ona muhalefet edemez, imametinden dışarı çıkamaz ve onun onayı olmadan kimse bir isyana kalkışamaz.[718] Örneğin Hz. Hasan Muaviye ile mücadeleye girişirken ve sonrasında ise barış anlaşması yaparken veya Hz. Hüseyin'in Yezîd b. Muâviye ile savaşa girşmeden önce hep Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin fikrini veya onayını alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Onların düşüncesine göre eğer bunu yapmamış olsalardı o zaman helak olur ve dalalete düşmüş olurlardı. Bundan dolayı ona kim muhalefet ederse kafir ve müşrik olmuş olur. Hz. Hüseyin şehit edilmesinden sonra onun intikamını alma görevini Muhammed b. Ali el-Hanefiyye Muhtâr es-Sakafî'ye verdiği iddia edilmektedir.[719]

Bir diğer fırkaya göre ise Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'den oğlu Abdullah b. Muhammed Ebî Hâşim'in imam olması gerektiğini söyleyenlerdir.[720] Ebu Hâşim'den

---

[716] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.88; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.31

[717] Belâzürî**,** *Ensâbü'l-Eşrâf*, c.VI, s.380; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (381/991), *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum 1405, c.I, s.62; Ethem Ruhi Fığlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısında Bir Bakış), *AÜİFD*, c.XXV, ss.353-370; Hasan Onat, "Mehdilik Meselesini Nasıl Anlayalım?", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2018, ss.637-652.

[718] el-Hanefiyye, *Kitâbu'l-İrcâ*, s.24.

[719] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.109-110; Muhtâr es-Sakafî'nin başlatmış olduğu hareketi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Onat, *Emevîler Dönemi Şiî hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, ss.89-106.

[720] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.32.

sonra ise birazdan değineceğimiz Beyâniyye, Muğiriyye, Mansuriyye ve Hattabiyye gibi farklı fırkalar kendilerini hep ona dayandırmaktadırlar.[721] Bu fırkalara göre Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ölmüş,[722] ondan sonra Ebû Hâşim ve ondan sonra da kendileri imam olmuşlardır. Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin ölmüş olduğunu zikretmemizin sebebi onun ölmediğini iddia edenler olduğu içindir. Yani bir kısım Keysâniyye'ye göre Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ölmemiştir. O, Mekke ve Medine arasında olduğu söylenen Radvâ dağındadır. İki aslan tarafından korunmakta ve dağ keçilerinin sütünden ve etinden beslenmektedir. O, Hz. Peygamber'in müjdelediği dünyada iyilik ve adaleti sağlayacak olan beklenen imamdır.[723] Allah'ın tekrar yeryüzüne dönmesine izin vereceği güne kadar Radvâ dağında beklemededir.[724]

Muhtâr es-Sakafî'yi Keysâniyye'nin taraftarlarından gören İbn Hazm, aynı zamanda Keysâniyye'yi de Zeydiyye mezhebinin bir kolu olarak kabul etmekte,[725] ancak bu konuda ayrıntılı bir bilgi vermemektedir. Ayrıca kronolojik olarak baktığımızda ise bu rivayetin doğru olma ihtimalinin olmadığını görmekteyiz. Çünkü Keysâniyye hareketi Muhtâr ile ilişkilendirildiği için ve Muhtâr'ın ölümü 67/687 yılında olduğundan dolayı tarihsel süreç açısından pek uyuşmamaktadır. Çünkü Zeydiyye'nin kucusu kabul edilen Zeyd b. Ali 122/740 yılında ölmektedir. Dolayısıyla

[721] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.88-89.

[722] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.88; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.32.

[723] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.124; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.19.

[724] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, c.V, s.36; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.34.

[725] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal,* c.V, s.35-36.

Keysâniyye Zeydiyye'den önce vardı ve bundan dolayı Zeydiyye'nin bir alt kolu olamaz.

Muhtâr es-Sakafî isyana kalkıştıktan sonra Kufe ve etrafında, el-Cezîre ve Ermenistan sınırına kadar olan bölgede hakimiyet kurdu. Ayrıca Kerbela'da Hz. Hüseyin'e karşı savaşmış olanların da hepsini öldürmüş ve onun intikamını almış oldu.[726] Bundan sonra kendisinin kahin olduğunu ve ayrıca kendisine vahiy geldiğini söyleyerek peygamber olduğunu iddia etmiştir.[727]

Muhtâr es-Sakafî'nin bu faaliyetleri Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin kulağına gider. Muhtâr'ın, onu imam olarak kabul edenleri kendi safına çekmeye ve böylece Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'yi saf dışı bırakmaya çalıştığını fark eder. Bunun üzerine kendi imametine inananları tekrar kendi etrafında toplamak ve bu şekilde imametini sağlamlaştırmak amacıyla Kufe'ye gitmeye karar verir. Bunu öğrenen Muhtâr taraftarlarına şöyle hitap eder: "Gerçek şu ki biz Mehdi'ye biat etmişiz. Ancak Mehdi'nin bir özelliği vardır. Şöyle ki, ona bir kılıçla vurulur ve eğer kılıç derisini kesmezse o Mehdi'dir." Bunları işiten Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, Muhtâr'ın kendisini öldürmesinden korktuğu için Kufe'ye gitmekten vaz geçti.[728]

Burada görebildiğimiz gibi ilk dönem Ali taraftarlarında Hz. Ali'nin Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye merkezi karakter olarak karşımıza

[726] Muhtâr es-SakafÎ'nin Kerbela intikamının hakkında aytınılı bilgi için bkz. Onat, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, s.98-103.

[727] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.35, 36, 37, 38; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (458/1066), *Delâi'lu'n-Nubuvve*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c.VI, s.483.

[728] Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* c.VI, s.451; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.37.

çıkmaktadır.[729] Yani ne Hz. Hasan ne de Hz. Hüseyin bu denli ön plana çıkarılmamışlardır.[730] Dolayısıyla Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin toplumda bir karşılığı vardı. Bu anlamda Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin adına ortaya çıkan ilk fırka da Keysâniyye'dir. Aynı zamanda ilk Şiî fırka olma özelliğini taşıyan Keysâniyye kendi içinde de birçok fırkalara ayrılmıştır. Bu fırkaların fikirlerinde ise Gnostik unsurların olduğunu görmekteyiz.

Gnostik düşüncesinin ilk tezahürlerini Keysaniyye'de görebilmekteyiz. Yukarı da değindiğimiz üzere papaz III. İso'jahb'ın mektuplarına baktığımızda Müslümanlar ile Süryani olan Gnostikler ile karşılaşması çok önceden başlamaktadır. III. İso'jahb Miladi 659'da, Muhtâr ise 687'de ölmüştür. Dolayısyla bu papaz Muhtâr'dan yaklaşık çeyrek asır önce yaşamış ve o dönemdeki karşılaşmalardan bahsetmektedir. Ayrıca Muhtâr'ın kendini dayandırdığı Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'de İslam'ın özünde olmayan, daha çok diğer inanışlardan bize geçmiş olan Mehdi olarak anılmaktaydı. Yani İslam dışı din ve kültürlerden etkileşim Muhtâr ve Keysaniyye'den de önce söz konusuydu. Museylime ve Tuleyha gibi sahte peygamberlerin ortaya çıkması, İslam dışında bir nübüvvet fikrinin de oluşabileceği düşüncesi o coğrafyada hakimdi. Zaten vahiy aldıklarını iddia etmeleri veya Tanrı olduklarını söylemeleri bu Gnostik düşüncesinin etkilerinin bir neticesi olduğu kanaatindeyiz. Aynı şekilde ayetlerin batıni yorumlarının Gnostik unsurları taşıdıklarını da görmekteyiz. Bu anlamda Mani kendisinden önceki kutsal kitaplardaki gizli olan batıni bilgileri bildiğini ve tevil yolu ile açıkladığı iddia etmiştir.[731] Dolayısıyla elde ettiklerini iddia ettikleri "gayb ilminin Kur'ân'ın onda dokuzunu" oluşturduğu söylemi her zahirin bir batını vardır anlayışının artık

[729] Nihal Şahin Utku, "Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2018, s.22.

[730] Onat, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, s.34-35.

[731] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye*, s.249.

Müslümanlar arasında ilk nüvelerini görmekteyiz. Yani hakikatin zahiri olanda değil, daha çok batını olanda olduğunu ve bunu sadece belli kişilerin bilebileceği düşüncesinin ilk temsilcilerini görmekteyiz. Hakikatin zahir de değil de batın da olduğunu söyleyen ve bu şekil de Müslümanları etkileyen Gnostik düşüncesinin ilk izdüşümleri böylece karşımıza çıkmaktadır ki bu da hicri birinci asrın sonuna denk gelmektedir.

Kanaatimizce Keysâniyye'nin Gnostik düşüncesinden etkilendiği bir diğer konu ise tenasüh[732] ve hululdür. Keysâniyye'ye göre Allah'ın Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, sonra ise oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini idda etmektedir.[733] Bu anlamda hulul ve tenasüh hemen hemen bütün Gnostik düşüncelerde mevcuttur. Tanrı insana hulul eder ve insanlar bedenleşmiş o Tanrı'yı takip ederek kurtuluşa ererler. Hulul etiği kişi öldükten sonra ise bir başka bedene göç eder ve bu böylece devam eder.[734] Ayrıca buna ilave olarak ölümsüzlük fikrini de zikredebiliriz. Çünkü Keysâniyye'ye göre Hz. Ali ve Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ölümsüzdürler. Dolayısıyla İslam düşüncesinde daha önce bir örneği olmayan düşünce yapısının birden ortaya çıkması mümkün değildir. Bundan dolayı büyük benzerlikler arz ettiği Gnostik düşünceden bir etkilenme sonucu olduğu kanaatindeyiz. Yukarıda gördüğümü üzere ölümsüzlük fikri Gnostik gelenekte yoğun bir şekilde işlenmektedir.[735] Gnostik düşüncede geniş yer bulan bu düşüncelerin İslam düşüncesinde ki ilk izdüşümlerine Keysâniyye'de rastlamaktayız.

---

[732] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.111, 148-149; Buckley, "The Early Shiite Ghulah", s.303.

[733] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.161.

[734] *NHC*, II, 5, s.109, 114-115; *Bhagavad Gita*, s.41; II: 18, s.39-40. *Die Enneaden des Plotin*, c.II, IV, 7, 14. Saint Irenaeus, *Adversus Heareses*, I, 21, 4.

[735] *Die Enneaden des Plotin*, c.I, I, 1, 2; I, 8, 7; *Bhagavad Gita*, II: 15, s.38; *CH*, I, 9-13.

1.2. Beyâniyye

Beyâniyye'nin kurucusu kabul edilen Beyân b. Sem'ân'ın (119/737),[736] hayatı ile ilgili elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Mevcut bilgilerin daha çok onun fikirleri ile sınırlı olması onun hayatının farklı veçhelerine dair ayrıntılı bir fotoğraf ortaya koymaya imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla onun doğup büyüdüğü, yetiştiği sosyo-kültürel ve dini bağlama dair kesin konuşmak mümkün olmamaktadır. Bu manada onun Kufe'de saman satarak geçimini sağladığı[737] bilgisi dışında elimizde net bir bilgi yoktur.

Beyân b. Sem'ân'ın soyu ile alakalı farklı rivayetler söz konusudur. Bazı kaynaklarda Beyân b. Sem'ân et-Temîmî[738] şeklinde Temîm kabilesine, diğer bazı kaynaklarda Beyân b. Sem'ân en-Nehdî[739] şeklinde Nehd kabilesine mensup birisi olarak gösterilmektedir. Bununla birlikte, her ne kadar farklı kabile isimleri kullanılmış olsa da bunların hiçbirinin köken itibariyle bir Arap kabilesi olmadığı belirtilmektedir. Ayrıca babasının isminin Sem'ân olması Âramî bir aileden geldiğini[740] ve dolayısıyla Arap kökenli olmadığını söyleyenlerin elini güçlendirmektedir.[741] Çünkü Sem'ân, yani Şem'ûn veya Simeon Âramî bir isimdir. Süryanicenin, Âramîcenin alt dil gruplarından

[736] Ka'bî'de Beyân b. Sim'ân olarak geçmektedir, bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.91.

[737] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.121.

[738] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.5; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* s.1, 176.

[739] Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (276/889), *Hadis Müdafaası*, çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, OTTO Yayınları, Ankara 2017, s.153; Râzî, *Kitabu'z-Zîne fi Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, s.297; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.121.

[740] Halm, *Die Islamische Gnosis Die Extreme Schia und Die 'Alawiten,* s.61.

[741] Krş. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq,* s.34.

biri olması ve o coğrafyada Müslümanlardan önce o dillerin yoğun olarak kullanılması nedeniyle,[742] Beyân'ın babası olan Sem'ân'ın Âramî/Süryani dilini konuşan ve Gnostik motiflerin yoğun olduğu bir sosyal ortamda yaşamış olması muhtemeldir. Dolayısıyla Beyân b. Sem'ân'ın savunduğu aşırı fikirleri önceki dinî ve sosyal çevreden elde ederek[743] İslam kültürüne aktarmış olma ihtimali yüksektir.

Bazı rivâyetlerde Beyân'ın ismi, Keribiyye fırkasından olup birtakım aşırı fikirleriyle öne çıkan Hamza b. Umâre ile birlikte zikredilir. Buna göre Beyân b. Sem'ân'ın fikirlerini hocası Hamza b. Umâre el-Berberî'den[744] aldığı söylenmektedir. Hamza, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ulûhiyetini, kendisinin ise nübüvvetini öne sürmektedir. Ayrıca öz kızıyla evlilik yapmakla itham edilmektedir. O, gökyüzünden kendisine yedi hikmet indiğini ve bu hikmetler ile dünyayı fethedip ona hükmedeceği belirtmektedir.[745] Bununla birlikte, Tucker'ın da belirttiği gibi bu iddiaların tarihsel bir gerçekliğe tekabül edip etmediği şüphelidir. Bu iddiaların Gulât-ı Şia'yı gözden düşürmek için uydurulmuş olmaları da muhtemeldir. Hatta, Beyân'ın Hamza b. Umâre ile ilişki kurduğu dahi şüphelidir. Nitekim Beyân, Hamza ve Kerbiyye'nin aksine, Ebû Haşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imamlığını kabul ettiği bilinmektedir.[746]

Beyâniyye'nin Beyân b. Sem'ân'a nasıl baktığına dair kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Beyân'ın bazen imam, bazen nebi bazen de ilah olarak kabul edildiği müşahede edilmektedir. Bunların tarihsel anlamda birer hakikat olup olmadıklarını tam

[742] Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, s.1, 379.

[743] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.50.

[744] Seyyid Emir Mustafa el-Hüseynî et-Tefrişî (406/1015), *Nakdü'r-Ricâl fi İlmi'r-Ricâl*, (Tahran: 1318), s.120.

[745] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.120-121.

[746] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.35.

anlamıyla tespit etmek mümkün değilse de en azından Beyân'a dair imamet, nübüvvet ve uluhiyet iddialarının aşama aşama ileriye taşındığı söylenebilir.

İmamet bağlamında Beyâniyye içerisinde bir grubun imameti Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'den oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e (98/716-717) geçtikten sonra Beyân b. Semʿân'a intikal ettiğini öne sürerken,[747] bir diğer grubun Ebû Hâşim'in Beyân b. Semʿân'a doğrudan vasiyet ettiği[748] veya halifesi olarak tayin ettiği ifade edilmektedir.[749]

Beyâniyye'ye göre Ebû Hâşim imam, kâim ve Mehdi'dir. O ölmüştür, ancak insanların işlerini düzeltmek ve dünyaya hakim olmak için tekrar dönecektir. Ayrıca o Allah'ın bir açıklayıcısı olan nebidir. Dolayısıyla Beyân b. Semʿân Ebu Haşim'in vasisi olduğundan dolayı Beyân da nebidir. Çünkü Allah'ın "Bu, bütün insanlar için bir beyân'dır (açıklamadır); takva sahipleri için hidayet ve bir öğüttür."[750] ayetinde geçen *beyân* kelimesi ile Beyân b. Semʿân'a işaret ettiğini ve yol gösterici ve öğüdün de o olduğunu söylemektedirler.

Ebu Hâşim'in ölümünden sonra Beyân b. Semʿân kendi nübüvvetini ilan etmiş ve Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin'i, yani ileride Şiîler'in beşinci imamı olarak kabul edilecek olan Muhammed Bâkır'ı (114/733) kendisine tabi olmaya davet eden şöyle bir mektup yazmıştır: "Bana uy, selamete erersin, derecen yükselir,

---

[747] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.32; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.6, 23; Wadâd al-Qâdî, "The Development of the Term 'Gulat' in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya", *Aktendes. VII. Kongresses für Arabistik und İslamwissenchaft*, ed. A Dietrich, (Gottingen 1974), s.305.

[748] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.124.

[749] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâilve'l-Cevâbât*, s.91.

[750] Âl-i İmrân, 3/138.

kurtulursun ve zengin olursun. Çünkü sen Allah'ın nübüvvet ve risaleti nereye vereceğini bilemezsin. Resule düşen ancak tebliğdir. Uyaran kimse vebalden kurtulmuştur". Muhammed Bâkır mektubu getiren Beyân'ın elçisine mektubu yemesini emreder. Beyân'ın elçisi Ömer b. Ebî Afîf el-Ezdî mektubu yer ve orada ölür.[751] Beyân'ın, Muhammed Bâkır'a mektup göndermesinin arkasında muhtemelen onun ve ona tabi olanların onayını almak isteği yatmaktadır.

Bir başka yerde Muhammed Bâkır'ın Beyân b. Sem'ân'a vasiyette bulunduğundan bahsedilir.[752] Kummî ve Nevbahtî'nin naklettiği bu bilgiler, yukarıdaki rivayetler ile çelişmektedir. Çünkü eğer gerçekten Muhammed Bâkır Beyân'ı vasi tayin etmiş ise o zaman Beyân'ın Muhammed Bâkır'ı kendisine uymaya davet etmesi bir çelişki olur. Kaldı ki Muhammed Bâkır, Beyân'ı vasi tayin etmişse bu, Muhammed Bâkır'ın ölümünden sonra Beyân'ın imam olması gerektiği anlamına gelir. Yalnız burada Beyân, Muhammed Bâkır hayatta iken imamlığını ilan etmekte, bununla da yetinmeyip Muhammed Bâkır'ı kendisine uymaya davet etmektedir. Buna karşılık Muhammed Bâkır tarafından kendisinin ölümünden sonra Beyân'ı imam olarak tayin ettiğine, ancak Beyân'ın buna uymadığına dair bir eleştiri olması gerekirdi. Fakat bu minvalde bir rivayet bulunmamaktadır.

Nübüvvet ve Uluhiyet iddiaları bağlamında da imamete benzer bir durum görülür. Bir grup Beyân b. Sem'ân'ın peygamber olduğunu[753] ve Hz. Peygamber'in

---

[751] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.126, 135-136; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I, s.177.

[752] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.121-122.

[753] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyînve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.6; Mushegh Asatryan- Dylan M. Burns, "Is Ghulât Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissionsi in Late Antiquity", *Shi'i Esotericism: It's Roots and Developments,* ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Brepols Publishers n.v., Turnhout- Belgium 2016, s.64.

şeriatının bir kısmını kaldırdığını iddia ederken, diğer bir grup onun ilah olduğunu dile getirmektedir. Uluhiyet iddialarının arkasında Beyân b. Seman'a nispet edilen hulul iddialarının rol oynadığı görülmektedir. Rivayete göre Beyân b. Semʿân ilahi ruhun önce nebiler ve imamlara geçtiğini, sonra Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, ondan oğlu Ebû Hâşim'e, en sonunda da kendisine geçtiğini ileri sürdüğü belirtilir.[754] Bundan dolayı Bağdâdî onların Hulûliyye mezhebi gibi Tanrılık iddiasında bulunduğunu ifade eder.[755] "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."[756] ayetini delil gösteren Beyân, kendisinin yeryüzündeki ilah olduğunu, yerdeki ve gökteki ilahların sıfatları itibarıyla birbirinden farklı olduklarını dile getirdiği düalist bir tanrı anlayışına sahiptir. Buna göre gökteki Tanrı daha üstün, kudretli, olağanüstü ve muazzam olup insanlar da bunun farkındadır.[757] Söz konusu Tanrı anlayışı Tevhid anlayışını uluhiyet anlayışlarının merkezine koymuş Müslümanlar arasında daha önce rastlanmayan ve doğal olarak rastlanması beklenmeyen bir durumdur. Bununla birlikte bu "yeni düşünce" şekli Müslümanların o coğrafyada daha öncesinde mevcut kadim gnostik din anlayışlarında mevcut düalist tanrı anlayışının, ki düalist Tanrı anlayışı Gnostik düşüncenin en belirgin özelliklerindendir, bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Gnostik yapıların çoğunluğuna göre düalist Tanrı anlayışında bir ve aşkın olan Tanrı iyi, ondan daha aşağı mertebede olan Tanrı (genelde Demiurg[758] şeklinde

---

[754] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.198-199, 209.

[755] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180.

[756] Zuhruf, 43/84.

[757] Keşşî, *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûfbi-Ricâli'l-Keşşî*, s.254-255.

[758] Yunanca *demiourgos,* yani "halk için çalışan zanaatkâr" teriminden türetilen Demiurg, evreni ve insanın maddi varlığını yaratan güçtür. Gnostiklere göre madde özü itibariyle karanlık ve kötü olduğu için onun yaratıcısı Tanrı değil, bir başka varlıktır. Bilinemeyen gerçek Tanrı'dan başka bir yaratıcı varlık ise Demiurg'tur. (*NHC,* II, 1, s.64-65; II, 4, 95-96; II, 5, 100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9;

isimlendirilir) kötüdür. Bu iyi ve kötü tanrı ayrımı yaygınsa da Maniheist ve Hermetik düşüncede Demiurg kötü görülmez. Maniheizm'de kötülükle mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için Demiurg, yani yeryüzü Tanrısı dünyayı yaratmıştır.[759] İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmelidir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir.[760] Hermetik düşüncede de o artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen bir varlıktır. O, bundan böyle çift bir doğaya sahiptir. Onun bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır.[761] Demiurg'un çift tabiatlı olduğu düşüncesi Hermetik düşünceyi de içinde barındıran Nesturiler'de de mevcuttur. Onlara göre İsa'daki Tanrısallık sonradan oluşmuştur. Yani Tanrı olarak doğmamıştır. Dolayısıyla sonradan çift tabiatlı olmuştur. Bu itibarla Beyân b. Semʿân'a nispet edilen düalist Tanrı anlayışı onun yaşadığı coğrafyanın yaygın anlayışını temsil eden Gnostik düşüncesinin bir yansıması olduğu varsayılabilir.

Beyân b. Semʿân, el-İsmu'l-Aʿzâm'ı, yani en büyük ismi bildiğini ve onunla orduları bozguna uğrattığını, ayrıca Zühre yıldızını (Venüs) çağırdığını ve onun da bu çağrıya uyup geldiğini iddia etmektedir.[762] Beyân b. Semʿân'ın bu fikirleri dönemin Irak valisi Hâlid b. Abdillah el-Kasriyye'nin (126/743-744) kulağına gitmiştir. Vali, Beyân b. Semʿân'ı yanına çağırır ve ona, "eğer sen bildiğin isim ile orduları bozguna uğratabiliyorsan, o zaman aynı isimle benim ordumu da bozguna uğrat bakalım", demiş

Ugo Bianchi, "Demiurge", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, (London: y.y., 2005), 4, s.2272.

[759] *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.9.

[760] von Wesendonk, *Die Lehredes Mani*, s.59-60.

[761] *CH*, I, 12-15; Mead, *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, s.413.

[762] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180.

ve bunu nasıl yaptığını sormuştur.[763] Beyân, Allah'ın ismi ile yaptığını belirtir. Bunun üzerine Halid b. Abdullah onu 119/737 yılında[764] öldürmüştür.[765] Bu rivayette geçen en büyük isim ve onun sayesinde elde edilen orduları bozguna uğratma gücünü ve Zühre yıldızını çağırma yeteneği şeklindeki metaforlar Nag Hammadi[766] metinlerinde somut bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Nag Hammadi metinlerinde ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilenlerden bahsedilmektedir. Onlar Tanrı tarafında çağrıldığında onu duyabilir ve cevap verebilirler. Ayrıca Tanrı'nın her türlü isteğini yerine getirebilme güç ve potansiyelini de kendilerine verdiğinden bahsederler.[767] Kanaatimizce Beyân b. Sem'ân'ın bu rivayetindeki İsm-i Azam'ı bilmesi ile Nag Hammadi metinlerindeki ilahi sırları çözmüş ve hakikatin ne olduğunu bilen düşüncesi örtüşmektedir. Çünkü o, İsm-i Azam'ı bilmesi sayesinde ilahi sırları ve hakikati bilebilmektedir. Ayrıca Nag Hammadi metinlerinde kişinin Tanrı ile irtibata geçebilmesi ve istediği her şeyi yapabilme gücü ve potansiyelini ona vermesi düşüncesi, Beyân'ın orduları bozguna uğratma ve Zühre yıldızını yanına çağırma kudretine sahip olma düşüncesi ile örtüşmektedir. Yani ikisinde de Tanrı'nın sağladığı güç sayesinde olağanüstü olayları gerçekleştirebilmektedirler.

Beyân b. Sem'ân'ın İsm-i Azam'ı bilmesi ve bu şekilde olağanüstü güçleri elde etmesi meselesi Hermetik metinlerde de kaşımıza çıkmaktadır. Bu metinlerde, İsm-i

---

[763] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180-181.

[764] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c.IV, s.428-429.

[765] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâilve'l-Cevâbât*, s.97; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyînve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.5; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.126-127, 136.

[766] Nag Hammadi 1945 yılında Mısır'da bulunun ve milattan önce 1- milattan sonra 3'üncü yüzyıllarda kalem alındığı tahmin edilen önemli Gnostik metinlerdir.

[767] *NHC*, I, 3, 15.

Azam'ı bilen kişinin Tanrısal güce, yani olağanüstü güçlere sahip olduğundan bahsedilir. Onun büyük ve güçlü eylemlerde bulunabileceğinden, geleceği öngörebileceğinden, güçlüleri zayıf ve zayıfları güçlü kılabileceğinden, insanları yasa boğabileceği gibi neşeye de sokabileceğinden ve hastaları iyileştirebileceğinden bahsedilir.[768]

İsmi Azam'ın bilinmesi aracılığıyla olağanüstü güçlere sahip olma fikri Yahudilik ve Mazdekilikte de vardır. Yahudiler "Shem ha-Mephorash", yani "kelimeler ile ifade edilemeyenin ismi" adını verdikleri bu olgu ile olağanüstü güçlere ulaşıldığına inanmaktadırlar.[769] Keza Mazdekiler İsm-i Azam'ı bilenin üstün sırları da bildiğini iddia etmektedirler.[770] Dolayısıyla Guillaume'nin de belirttiği gibi, Yakın ve Orta Doğu'da İsm-i Azam'ın bilinmesi ve bu sayede birtakım özel güçlerin kazanılması inancı binlerce yıldır kabul edilmiş bir inanıştır.[771] Ayrıca Beyan b. Sem'ân'ın da sihir ile uğraştığı belirtilmektedir.[772] Bu bilgileri teyit eden başka rivayet bulunmamakla birlikte Beyân'ın sihir ve büyü gibi ilimler ile meşgul olan akımlarla aynı coğrafyada yaşamış olması ve İsmi Azam ile belli güçler elde edip olağanüstü fiillerde bulunduğunu iddia etmesi bu iddiaya ters düşmemektedir.

---

[768] *CH*, I, 32, *Asclepius*, 23, 24.

[769] Wilhelm Bacher, "Shem ha-Meforash", *The Jewish Encyclopedia,* Funk and Wagnalls Company, Londan – New York 1905, XI, s.263–264.

[770] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.296; Otakar Klima, *Mazdak: Geschichte Einer Sozialen Bewegung Im Sassanidischen Persien*, Ayer Co Publisher, New York 1980, s.191.

[771] Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, Hodder and Stoughton, London 1938, s.20.

[772] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, 34; Murtazâ b. Dâi er-Râzî, *Tabsira el-A'vâm fî Ma'rifeti Makâlât el-Enâm,* Tahran 1313/1895, s.169.

Gnostik düşüncenin temel esaslarından biri olan "ilah'ın nurdan bir varlık" olması fikri Beyân b. Sem'ân'ın uluhiyete dair düşüncelerine hayat veren bir diğer düşüncedir. Beyân b. Semʿân "O'nun yüzü (zâtı)'ünden başka her şey yok olacaktır"[773] ve "yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır ancak rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır."[774] ayetlerinden hareketle ezeli ilahın nurdan bir adam olduğunu ve yüzünün dışında her tarafının yok olacağını[775] öne sürmektedir. Beyân b. Semʿân'ın Tanrı için bu nurdan bir varlık metaforu Hermetik metinlerde aşkın bir varlık olan Nous için ışık varlığı tabiri ile karşımıza çıkmaktadır.[776]

Beyâniyye'de dikkat çeken bir diğer düşünce hulul anlayışıdır. Onlara göre Allah'ın ruhu Hz. Âdem'den başlamak üzere bütün peygamberlere geçmiştir. En son Hz. Peygamber'e geçen bu ilahi ruh, ondan sonra Hz. Ali'ye, sonra oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, oradan onun oğlu Ebû Hâşim'e ve en sonda da Beyân b. Sem'ân'a geçmiş, yani hulul etmiştir. Böylelikle Beyân b. Semʿân sadece kendisinin değil, aynı zamanda bütün peygamberlerin hem peygamber hem de ilah olduklarını ve aynı şekilde imamların da ilah olduklarını öne sürmektedir.[777] Bu rivayette peygamberliğin bir döngüsel yapı içerisinde sürekli dünyaya geri döndüğü görülmektedir. Bu düşünce yapısı Beyân'ın yaşadığı dönem ve coğrafyada var olan Maniheist düşünce yapısıyla birebir uyuşmaktadır. Nitekim onların döngüsel peygamberlik anlayışına göre peygamberler sürekli dünyaya geri dönerler.[778] Dolayısıyla hem Beyân'ın düşüncesinde

[773] Kasas, 28/88.

[774] Rahman, 55/26-27.

[775] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibârbi Zikri'l-Hutatve'l-Âsâr*, c.IV, s.175-176; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.161.

[776] *CH*, I, 4-5.

[777] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.20, 186, 199, 209

[778] Scheftelowitz, *Die Entstehung der Manichäische Religion und des Erlösungsmysterium*, s.44-49.

hem de Maniheistler'de insan içinde Tanrısal öz vardır. Beyâniyye buna ruh, Maniheistler ise ışık demektedir.

Bağdâdî'nin Beyâniyye'yi Tenasüh bölümünde el-Mâneviyye, yani Maniheizm altında zikretmesi mühim bir noktadır.[779] Bu anlamda Bağdâdî, muhtemelen Beyâniyye'nin onlardan etkilenerek bu düşünceye sahip olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Beyâniyye, Allah'ın nurdan bir insan olduğu, ayrıca organlarının da bulunduğu ve yüzünün dışında her tarafının yok olacağı inancındadır. Bundan dolayıdır ki Bağdadî Beyâniyye'yi teşbih içeren bu görüşü nedeniyle Müşebbihe başlığı altında zikretmektedir.[780] Bu anlamda bazı ayetlere batıni anlamlar yükleyenlerin erken dönemdeki ilk temsilcilerinden birinin Beyâniyye olduğu söylenebilir. Her ne kadar yüzeysel ve sınırlı bir batıni teviller yapmış olsalar da ilerleyen asırlarda özellikle İsmaililer bunun daha geniş ve derinlemesine yapılmasına ön ayak olmuşlardır.[781] Hermetik metinlerde yer alan Tanrı'nın ölümsüz bir insan, insanın ölümlü bir Tanrı olması düşüncesi[782] ile Beyaniyye'de göze çarpan insan biçimci/antropomorfist tanrı anlayışı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Dolayısıyla Beyâniyye gibi gulat çevrelerce dile getirilen bu yaklaşımın İslam coğrafyasında görülmesi ilk başta garipsenebilirse de, daha önce bu coğrafyada kök salmış ve bin yılları aşan bir geçmişi olan gnostik/hermetik düşüncenin varlığı dikkate alındığında Beyaniye'nin bu söyleminin mantığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

---

[779] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.208-209.

[780] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.169; a.mlf., *Usûlu'l-Îmân*, Dâru'l-Hilâl, Beyrut 2003, s.63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, cI, s.177.

[781] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.49.

[782] *CH*, XII, 1.

Bazı kaynaklarda Beyâniyye'nin Tanrı'ya bir cinsiyet atfettiği rivayet edilir. Buna göre Tanrı erkek cinsiyetli[783] nurdan bir varlıktır ve yüzünün dışında her tarafı olacaktır. [784] Ancak bunların dışındaki kaynaklarda Beyâniyye'nin Tanrı'nın cinsiyeti hakkında bir görüş dile getirdiğine rastlanmaması ve Muğîriyye'nin fikirleri ile Beyâniyye'nin fikirleri arasındaki benzerlikler sebebiyle Beyâniyye'ye atfedilen bazı fikirlerin aslında Muğîriyye'ye aidiyeti de ihtimal dâhilindedir. .[785] Çünkü bu düşüncelerin, yani Tanrı'nın cinsiyet olarak erkek olması fikrinin Beyâniyye'den çok Muğîriyye'ye ait olduğu düşünülmektedir.

Şehristânî ve Kummî'de, Beyân b. Sem'ân'ın, Kur'ân'daki "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"[786] ayetine dayanarak gölgeler içinde gelenin Hz. Ali olduğunu, gök gürlemesinin onun sesi ve şimşeğin de onun tebessümü olduğunu öne sürdüğü rivayet edilir. Ayrıca rivayette Hz. Ali'nin öldükten sonra zaman zaman zuhur edeceği de dile getirilir.[787] Ancak bu iki rivayetin dışındaki bütün rivayetlerde Beyâniyye ve diğer Gulat fırkaların Hz. Ali'nin

---

[783] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî (606/1210), *İ'tikâdâtu Fırâki'l-Muslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî, Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, Beyrut 1982, s.57.

[784] Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî Nâşî' el-Ekber (293/906)*, Kitâb Usûl'n-Nihâl,* b.y.: y.y., ts, s.40. Bu eser Josef Van Ess, *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werkedes Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.),* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971, adlı eserin içinde geçmektedir. Nâşî el-Ekber'in bu eseri ilk kez Josef van Ess tarafından neşredilmiştir. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert HidschraEine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam,* c.VI, s.367.

[785] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.43.

[786] Bakara, 2/210.

[787] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, 111; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I, s.177.

değil, Ebû Hâşim'in tekrar geri döneceği inancından bahseder. Ayrıca şunu da özellikle belirtmek gerekir ki Gulat fırkalarında Hz. Ali motifi çok ön planda değildir. Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî, Beyân b. Semʿân, Muğîre b. Saîd, Ebû Mansûr el-'İclî, Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve bunların taraftarlarının Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiğini kabul ettiklerini belirten rivayetlerin dışında Hz. Ali'ye çok ciddi bir referans yoktur.[788] Daha çok Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, oğlu Ebû Hâşim ve kendi mezhep imamları ön plandadır. Bundan dolayı Şehristânî ve Kummî'nin naklettiği bu iki rivayet çok sıhhatli görülmemektedir. Şehristânî'de aynı rivayet Sebeiyye başlığı altında da zikredilmiştir.[789] Dolayısıyla bu rivayette Hz. Ali'ye dair görüşü Beyaniyye ile ilişkilendirmenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Tucker'ın da belirttiği gibi[790] muhtemelen Sebeiyye başlığı altında zikredilmesi gereken bu rivayet Şehristânî tarafından yanlışlıkla Beyâniyye başlığı altında zikredilmiş olmalıdır.

Beyâniyye'nin en dikkat çeken yanlarından biri, kurucusu olan Beyân b. Semʿân'nın hem Hâşimî kabilesine mensup olmadığı hem de Hz. Ali'nin soyundan gelmediği halde imamet iddiasında bulunması ve o şekilde de belli bir kitle tarafından kabul görmesidir. Muhtemelen Hz. Ali soyundan olan Ebû Hâşim'den imameti aldığı söylemi elini güçlendirmiş ve bundan dolayı da Hz. Ali taraftarlarından kabul görmüştür. Bu yöntem diğer Gulat guruplar tarafından da uygulanmıştır. Yani bu yöntem, sosyo-politik muhalif gruplar için son derece kurnaz bir yöntemdir.

Sonuç olarak Beyâniyye, İslam düşünce geleneğinde kabul görmemiş olan Gnostik fikirleri benimsemiş ilk fırkalardandır. Bu anlamda Beyâniyye'yi etkileyen Gnostik düşüncelerden biri İsmi Azam fikridir. Beyâniyye'ye göre en büyük isim olan

[788] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyînve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.13.

[789] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.204-205.

[790] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.47-48.

İsmi Azam'ı bilen kişi gizli sırlara vakıf olur ve aynı zamanda olağan üstü güçler elde eder. Bundan dolayı Beyân b. Sem'ân bu isim sayesinde Zühre yıldızını çağırdığını ve orduları bozguna uğrattığını söylemiştir. Bu düşünce Hermetik metinlerde, Nag Hammadi metinlerinde ve Yahudi düşüncesinde de kaşımıza çıkmaktadır.

Beyâniyye ile gnostik düşüncenin kesiştiği hususlardan bir diğeri ise hulul ve tenasüh anlayışıdır. Beyâniyye'ye göre Allah'ın ruhu önce Hz. Adem'e oradan bütün peygamberlere, oradan Hz. Ali'ye ve sonrasında onun evlatlarına geçmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre söz konusu peygamberler, Ali ve oğulları tanrısal bir öz taşımakta ve böylece Tanrı olmuş olmaktadırlar. Bu itibarla bunların yolunda gitmek, Tanrı'nın yolunda gitmekle eş anlamlıdır. Beyâniyye'nin bu düşünce yapısı tipik bir Gnostik düşüncedir. Tanrı insana hulul eder ve insanlar bedenleşmiş o Tanrı'yı takip ederek kurtuluşa ererler. Hulul etiği kişi öldükten sonra ise bir başka bedene göç eder ve bu böylece devam eder.

Beyâniyye'nin düalist Tanrı anlayışında Gnostik düşüncesinin en belirgin karakteristik özelliği olan düalist Tanrı anlayışını görmekteyiz. Örneğin Maniheizm'de kötülük ile mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için Demiurg, yani yeryüzünün Tanrısı dünyayı yaratmıştır. İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmesi gerekmektedir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir. Hermetik düşüncede de o artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen biridir. O bundan böyle çift bir doğaya sahiptir. Çünkü bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır.

Netice itibarıyla babasının muhtemelen Süryani bir kültürden gelmesi Beyân b. Sem'ân'ın Gnostik düşünceyi öğrendiği yahut en azından bu düşünceden haberdar olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir Bu durumun Gnostik fikirleri ortaya atmasında tesirli olduğu da kuvvetle muhtemeldir. Benimsemiş olduğu düalist Tanrı anlayışı ve

İsm-i Azam ile olağanüstü güçler elde ettiği iddiası bunun bir neticesidir. Bunlar bize Gnostik düşüncesinin somut iz düşümlerini göstermektedir.

1.3. Kerbiyye, Harbiyye ve Abdullah b. Muaviye Hareketi

Keysâniye'nin içinde yer alan diğer fırkalar arasında Kerbiyye fırkası gelmektedir. Kerbiyye, Ebû Kerb ed-Darîr'in taraftarlarına verilen isimdir.[791] Keysâniyye'nin alt kollarından olan bu fırkaya göre imamet Hz. Ali'den sonra doğrudan Muhammed b. Ali el- Hanefiyye'ye geçmektedir. Hz. Ali'nin mehdi adını verdiği söylenen Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin ölmediğini onun hayatta olduğunu ancak gizlendiği yerinin bilinmediğini belirtmektedirler. Bir başka rivayete göre ise onun nerede olduğu bilinmektedir. Buna göre o Mekke ve Medine arasında Radva dağında gizlenmiştir, sağında bir aslan ve solunda ise bir kaplan tarafından korunmaktadır. Sudan ve baldan ırmaklardan, dağ keçilerinden ve beyaz ceylanlardan beslenmektedir. Onların etlerinden yiyerek ve sütlerinden içerek hayatını devam ettirdiği belirtilmektedir. O belli bir zaman sonra yeryüzüne geri dönecek ve adaleti sağlayacaktır.[792]

Kerbiyye'den bir gruba göre ise Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ölmüştür. Onun ruhu oğlu Abdullah'a geçmiştir ve ölümsüz olanda Abdullah'tır. O, Radva dağında iki aslan ve iki panter tarafından korunmaktadır ve bir gün yeryüzüne hükmetmek için geri dönecektir.[793]

---

[791] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.19; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.111-112; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.31, 186.

[792] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.19; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.111, 125.

[793] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.112.

Buradaki asıl tartışma konusu Kerbiyye'nin imametin Hz. Ali'den doğrudan Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye geçtiğini iddia etmeleridir. Çünkü bu duruma göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imametini kabul etmemiş oluyorlar. Onları yok sayıp imametin Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye geçtiğini belirtmeleri bu sonucu ortaya çıkarmaktadır. Kendilerini, Hz. Ali'nin Basra'ya gittiğinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile değil de Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ile istişare ettiği söylenen olay ile temellendirmeye çalışmışlardır.[794]

Buna karşılık Kerbiyye'nin içinde bir grup ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i de içine alarak imamların dört olduğunu belirtirler. Yani imamlar Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'dir. Onlara göre imamların özellikleri halkı bolluk ve bereket içerisinde yaşatmaları, hücceti ortaya çıkarmaları, sapıklıkları yok etmeleri ve düşmanları öldürmeleridir. Bu anlamda kurtuluş imamın yanında yer almaktan geçtiğini söylemektedirler. Onun yanında olan kurtuluşa ereceğine, olmayanın ise helak olacağına inanmaktadırlar. Bunu da Nuh'un gemisi metaforunu kullanarak ifade etmeye çalışmaktadırlar. Buna göre o gemiye binen nasıl doğru yolu bulmuş ve kurtuluşa ermiş ise, aynı şekilde imama uyan da kurtuluşa ereceğini belirtirlerken. Ancak imama uymayanlar ise Nuh'un gemisine binmeyip boğulup helak olanlar gibi helak olacaklarını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra kendilerini haklı göstermek için Hz. Ali'nin şu konuşmasını da delil olarak göstermektedirler. "Benim çocuklarım ve nesebim, küçükken insanların en yumuşağı, büyükken de onların en bilgilisidir. Dikkat edin! Ehl-i Beyt olarak Allah'ın ilmini öğrendik, Onun sözünü dinledik. Eğer siz bizim yolumuza tabi olursanız bizim basiretlerimiz sayesinde hidâyete erersiniz. Eğer bizden yüz çevirirseniz bizim gücümüzle Allah sizi helak eder. Gerçeğin sancağı bizimle birliktedir. Ona tabi olanlar kurtulurlar, tabi olmayanlar ise helak olurlar. Dikkat edin!

[794] Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zine,* c.III, s.297.

Her müminin kaybettiğine ancak bizim sayemizde erişilirsiniz ve Allah, boyunlarınızdan kin bağını bizim sayemizde çözer. Ancak bizim sayemizde açılır, bizim sayemizde kapanırsınız. Çünkü bizden yüz çevirenin, kesinlikle sadece kendisi zararlı çıkar.[795]

İmamların dört olduğunu iddia eden bu gruba bir destekte dönemin önemli şairlerinden olan Küseyyir de destek vermiştir. O, bu desteğini bir şiirinde şu şekilde belirtmektedir:

Bilin ki, Kureyş'ten Hakk'ın valileri olan imamlar,

Tam dört kişidir:

Ali ve evladından üçü ki,

Onlar torunlardır; yoktur onlarda gizli bir şey.

Bir torun, iman ve iyilik torunudur;

Bir torunu Kerbela kaybetmiştir.

Bir torun ise, ölümü tatmayacaktır.

Önünde sancak olan süvarilere komutanlık edinceye kadar,

Radva dağında gaib olmuştur,

Bir zaman insanlara görünmeyecektir,

Yanında bal ve su vardır.[796]

Kerbiyye'ye mensup olduğu söylenen bir diğer kişi de Hamza b. Umâre el-Berberî'dir. O, Kerbiyye içerisinde bir kırılma noktasıdır. Çünkü Hamza b. Umâre diğer Kerbiyye'lilerden farklı olarak Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin Tanrı, kendisinin ise imâm ve nebi olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca gökten yedi hikmetin indiğini ve

[795] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.111-113.

[796] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.19; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.33.

kendisinin bu hikmetlerle birlikte yeryüzünü fethedip ona hâkim olacağını söylemektedir.[797]

Hamza b. Umâre'nin Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'yi Tanrı olarak belirtmesi Antropomorfik düşüncesinin ilk yansımalarını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca gökten yedi hikmetin inmesinde de tipik bir Gnostik düşüncesinin iz düşümlerini görmekteyiz. Örneğin Nag Hammadi metinlerde Pistis Sophia, Sabaoth'a arkonlar ile mücadelede ona destek olmaları için yedi büyük melek gönderiyor. Bu yedi büyük melek sayesinde olağan üstü güçler elden Sabaoth giriştiği mücadeleleri kazanmıştır.[798] Görüldüğü üzere Hamza b. Umâre'nin aldığı yedi hikmet sayesinde olağan üstü güçler elde etmesi ile Sabaoth'un aldığı yedi büyük melek aracılığı ile olağan üstü güçler elde etmesi hikayelerinde ciddi benzerlikler vardır.

Bir insanın Tanrı olarak nitelendirilmesinin Gulat Şia'sında ilk örneklerini Hamza b. Umâre'de görmekteyiz. Ancak Hamza b. Umâre kendisini değil, Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'yi Tanrı olarak görmektedir. Bu düşüncenin Hamza b. Umâre'den sonraki temsilcisi, aynı zamanda öğrencisi olan Beyân b. Sem'ân'dır. Beyân, hocasından farklı olarak bir başkasını değil, kendisinin Tanrı olduğunu iddia etmektedir. Kendisinin Tanrı olduğunu iddia edenlerin ilk temsilcisi olan Beyân b. Sem'ân'dan sonra gelenlerin bu düşünceyi devam ettirdiklerini görmekteyiz.

Bu anlamda karşımıza çıkan ilk örnek Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye uyanların oluşturduğun Harbiyye'dir.[799] Bunlarda Beyâniyye gibi Allah'ın ruhunun bütün peygamberlere ve imamlara geçtiğine inanmaktadır. Yalnız Harbiyye Beyâniyye'den farklı olarak imamlar sıralamasına Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i de dahil

[797] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.120-121.

[798] *NHC*, II, 5, s.102-103.

[799] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.22; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.110; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.186.

etmektedir. Yani Harbiyye'ye göre Tanrı'nın ruhu Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye, sonra Hz. Hasan'a, ondan Hz. Hüseyin'e, ondan Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, ondan oğlu Ebû Hâşim'e ve ondan sonra ise Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye geçtiğini düşünmektedirler.[800] Dolayısıyla Beyâniyye ile burada ayrılığa düşmektedirler. Çünkü Beyân b. Sem'ân Ebû Hâşim'den sonra Tanrı'nın ruhunun kendisine geçtiğini iddia ederken Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî ise kendisine geçtiğini belirmektedir. Ayrıca Harbiyye Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i de listeye dahil etmektedir.

Harbiyye'ye göre Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî Tanrı'nın ruhunu taşımasından dolayı olağan üstü güçlere sahip birisidir. Bu anlamda o, rahimlerde olanı, gaybı, hazinelerin yerlerini ve devletlerin ortaya çıkış zamanını bilmektedir. Ayrıca o yeryüzüne de hâkim olacaktır.[801]

Harbiyye'ye göre Hz. Ali ilahtır ve ölmemiştir. O, insanlara öfkelendiğinden dolayı gizlenmiş, ancak sonra tekrar ortaya çıkacaktır. Ayrıca onun olağan üstü güçlere sahip olduğuna inanırlar. Örneğin onun fısıldanan sözü işittiğini, yeraltın da saklı olan her şeyi bildiğini ve parlak keskin bir kılıcın parladığı gibi karanlıkta parladığını söylemektedirler.[802]

Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî bir gün Medâin'de taraftarları ile birlikte bir mecliste otururlarken meclis sahibinin evinin kapısı çalınır. Ev sahibi daha önce bir şey için söz verdiği bir kişiydi gelen. Ancak durumu tam kavrayamayan Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî bir an panikleyip dehşete düşer ve etrafındakilere "şeytan'ın yandaşları olarak adlandırıldınız" şeklinde sözler sarf etmeye başlar. Bunun üzerine paniğe kapılan

---

[800] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.22; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.110-111; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.186; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, c.V, s.40; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.174-175.

[801] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.132.

[802] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.109-110.

herkes evden dışarıya kaçmaya başlar. Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'de evden çıkıp koşarken yere düşer ve hafifçe yaralanır. Yanına gelen taraftarları ciddi bir şeyi olmadığını görünce ona "sen bu gaflet ve bu akılla nasıl olur da imam olabilir; gaybı ve rahimlerde olanı bile bilirsin? Bu şaşkınlık ve akılla mı yeryüzüne hakim olacaksın?" şeklinde sitemde bulunur ve imametini sorgularlar. Bu olay üzerine taraftarları Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'nin kendilerini kandırdığını söyleyip ondan ayrıldılar ve kendilerine Hâşimoğullarına mensup olan yeni bir imam bulmak için Medine'ye gittiler.

Medine'de Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Câfer b. Ebi Tâlib ile tanışırlar. Abdullah b. Muâviye onlara kendisinin Ebû Hâşim'in vasisi olduğunu, nasıl ki Hristiyanlarda Tanrı İsa'ya hulul ettiği gibi, Tanrı'nın ruhu da önce Hz. Adem'e sonra diğer peygamber ve imamlara ve en sonda da kendisine hulul etmiştir. Kendisinin Tanrı ve nebi, kullarının da taraftarları olduğunu söylemektedir. Bu şekilde kendisi ölüleri diriltebilecek güç ve kudrete sahip olduğunu, insanların sonsuza kadar sürekli doğup öleceklerini, Ahiret'in gökyüzü olup salih amel işleyenlerin, yeryüzünün ise balığın kamı olup, kötü amel işleyenlerin gideceği yer olduğunu iddia etmiştir. Güzel konuşma ve etkileyici hitabeti ile Abdullah b. Muâviye onları ikna edip kendisinin imam olduğuna inandırmıştır.[803]

Abdullah b. Muâviye Emevi iktidarına muhalif bir pozisyondaydı. O, Emevilere karşı bir isyan hareketi içerisindeydi. Bu anlamda Emevilere muhalif olan birçok farklı guruptaki insanları kendi etrafında toplamayı başarmıştı.[804] Hemedan, İsfahan ve Rey gibi şehirleri kontrolü altına alan Abdullah b. Muâviye İsfahan'ı kendine merkez olarak seçmiştir. Bir süre sonra Emeviler ile giriştiği yeni bir savaşta ağır bir darbe almış ve

[803] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.132-133; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.22.

[804] Abdullah b. Muâviye'nin oluşturduğu bu ittifak hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Atalan, "Bir Muhalefet İttifakı: Abdullâh b. Mu'âviye (129/746-7) Hareketi", *DEÜİFD,* 2006, sy.23, ss.41-63.

Horasan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Horasan'da da Ebû Müslim el-Horasanî tarafından tutuklanıp 129/746-747 yılında öldürülmüştür.[805] Ancak bir grup taraftarı onun ölmediğini İsfahan dağında olduğuna inanmaktadır.[806]

2. Muğiriyye'de Gnostik Tezahürler

Şii gulat içerisinde gnostik fikirleriyle ortaya çıkan bir diğer fırka Muğiriyye'dir. Muğîriyye, ismini, liderleri Muğîre b. Saîd'e nispetle almıştır.[807] Muğire b. Said'in hayatı ve görüşleri hakkında birtakım bilgiler mevcut olmakla birlikte, ona ve taraftarlarına dair tarihsel bağlamın dini, sosyal, kültürel vb. açılardan ortaya konabilmesinde son derece yetersizidirler. Onun kim olduğu, nerede, kimlerin arasında yetişip büyüdüğü, nasıl bir yaşam sürdüğü, neye inandığı gibi hususlarda, diğer gâlî şahıslarda ve fırkalarda olduğu gibi, elimizdeki malzeme muhaliflerince dile getirilmiş sübjektif, tarafgir ve çelişkili birtakım bilgi kırıntılarından öteye geçmemektedir. Dolayısıyla söz konusu bağlamın farklı veçhelerine dair karşılaşılan büyük boşluklar, ancak bazı tahminler veya olasılıklar üzerinden yapılabilecek kurgularla doldurulmak durumundadır. Bu sebeple bu tespitlerin/kurguların oldukça kaygan bir zemin üzerine inşa edildiği unutulmamalıdır. Bu husus hâlâ önemli bir sorundur ve öyle kalmaya da devam edecek gibi görünmektedir.

---

[805] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.136.

[806] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.141.

[807] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.6; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî (471/1078), *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳı'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s.125. Kimileri ise onu Muğîre b. Saîd el-Kûfî olarak zikretmektedir, Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/Fıraku'ş-Şia,* s.138, 186.

Kaynakların Muğire'ye dair ittifak ettiği belki de tek husus onun kör (a'mâ) oluşudur. Câhız[808] ve İbn Kuteybe[809] ondan kör bir ihtiyar olarak bahsederler. Bunun dışında Muğire hakkında bilinen diğer hususlara dair tam bir ittifak söz konusu değildir. Hatta onun hüviyeti bile tartışmalıdır.[810] Muğire'nin doğum tarihine dair bilgi yoktur; kaynakların ondan yaşlı biri olarak bahsetmesi, onun 119/737 yılında öldürüldüğü göz önünde bulundurulursa, muhtemelen hicri birinci asrın ilk çeyreğinde doğmuş olabileceğini akla getirmektedir. Muhtemelen o, İcl kabilesindendir; bazı kaynaklarda Becîle kabilesine mensup olarak da gösterilir.[811] Şehristani'nin, Muğire'yi 'İcl kabilesine mensup biri olarak gösterdikten sonra, onun Becile kabilesinden meşhur Irak valisi Halid b. Abdillah el-Kasrî'nin mevlası olduğuna dikkat çekmesi bu durumu izah eder görünmektedir.[812] Nitekim İbn Hacer, Muğîre b. Saîd'in Arapça'ya hâkim olmadığı için konuşurken sürekli basit gramer hataları yaptığından bahseder.[813] Goldziher'in de işaret ettiği gibi, Arapların, Arapça gramer hatalarından dolayı

[808] Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire 1949, c.I s.267.

[809] Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), *ʿUyûnu'l-Ahbâr*, c.II, s.162.

[810] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.53.

[811] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, c.IV, s.184; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (748/1347), *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1963, c.IV, s.161.

[812] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.207.

[813] Örneğin *keyfe et-tarîk ilâ beni harâm* demesi gerekirken, o, *keyfe et-tarîk ilâ benû harâm* diyerek ibareyi yanlış kullanmaktadır, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, 'Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Mektebe el-Metbûğâti'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, c.VIII, s.131.

mevaliyle alay etmeleri bilinen bir hususdur[814] ve bir mevali olarak Muğire de bundan payını almış görünmektedir.

Muğire'ye dair bir diğer husus onun sihir veya en azından gizli ilimlerle uğraştığına dairdir. Taberî, onun bir sihirbaz olduğunu dile getirir ve bunu teyit için, onun mezarlıkları ziyaret edip kabirlerin üzerine kapandığını, büyülü bazı sözler mırıldandığını nakleder.[815] Yine Keşşî, bu durumu teyit etme sadedinde Muğîre'nin sihir ilmini Yahudi bir kadından öğrendiğini belirtir.[816] Keşşî söz konusu Yahudi kadın hakkında ayrıntılı bilgi vermemiş olsa da, bu husus onun sihirle olan ilişkisini pekiştirmektedir. Muğîre b. Saîd'in sihir ile anılması tesadüfi olmamalıdır. O dönemde Muğîre b. Saîd'in yaşadığı coğrafyada sihrin çok yaygın olması; sihirbazların, büyücülerin ve kahinlerin hayatın doğal bir parçası olarak görülmesi, onun sihir ile uğraşmış olabileceği ihtimalini öne çıkarır.[817] Ayrıca onun sihir ve büyü ile olan bu ilişkisinin, etrafındakileri cezbederek taraftar edinmesinde ve kendisine daha sıkı bağlanılmasında etkili olduğu söylenebilir.

Muğire, Beyan b. Seman ile birlikte hareket ederek, 119/737'de Emevilerin Irak valisi Halid b. Abdillah el-Kasri'ye karşı başarısız bir ayaklanmaya girişir. İsyana kaç kişinin katıldığını tam olarak tespit etmek mümkün değildir, ancak bu sayının yedi veya yirmi kişi civarında olduğuna dair bilgiler mevcuttur.[818] İsyanın başarısız olması neticesinde yakalanan Muğire, Irak valisi Halid b. Abdillah el-Kasrî tarafından öldürülür. Muğire'nin öldürülmesinde öne sürdüğü aşırı fikirler kısmen rol oynamış gibidir, ancak asıl nedenin isyan girişimi olması daha muhtemeldir. Bu husus, Eşari'de

[814] Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, 1889, c.I s.120.

[815] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VII, s.129; ayrıca bkz. Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, c.VIII, s.130.

[816] Keşşî, *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûf bi-Ricâli'l-Keşşî,* s.165.

[817] Krş. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.54.

[818] Taberî, *Târihu't-Taberî*, c.II, 1621; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye fi't-Tarih,* s.323

geçen bilgilerle doğrulanmaktadır. Şöyle ki Mugire'nin fikirleri dönemin Irak valisi Hâlid b. Abdillah el-Kasrî'nin kulağına gider. Vali, Muğîre b. Saîd'i yanına çağırarak bu fikirleri hakkında sorgular. Muğîre b. Saîd de fikirlerini savunmakla kalmaz ayrıca valiyi de kendisine uymaya davet eder. Ancak vali bunu reddedip onun tövbe etmesini ister; Muğîre tövbe etmeyince öldürülür.[819] Görüldüğü üzere Muğire hem aşırı fikirleri, hem de otoriteye başkaldırmaktan vazgeçmemesi sebebiyle cezalandırılmıştır.

Muğire'nin taraftarları hem Araplardan hem de mevaliden oluşmaktaydı. Taberi'deki ifadelerden bir grup mevalinin isyana katıldığı anlaşılmaktaysa da[820] bunların hangi etnik kökenden olduğu hususu açık değildir. Wellhausen bunların bir kısmının Fars kökenli olduğunu belirtir; ancak,[821] Tucker'ın da belirttiği gibi, bu husus kesin değildir. Yine de onların bölgenin yerli ahalisi olan Aramilerden olmaları muhtemeldir. Muğiriye ile birlikte isyana iştirak eden Araplara gelince bunlar Becile, Kinde ve 'İcl kabilelerine mensup kimselerdi. [822] İsyancıların bu kabileler arasında çıkması şaşırtıcı değildir; aynı kabile mensuplarının daha önce Muhtar es-Sakafi isyanına ve sonrasında Ebu Mansur el-'İcli'ye destek vermiş oldukları bilinen bir hususdur.

Muğire b. Saîd'in imamet anlayışına gelince, birtakım muğlaklıklar olmakla birlikte, imamet anlayışıyla ilgili olarak temelde iki farklı durum ortaya çıkmaktadır.

---

[819] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.8; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.190; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.208-209; Ebu'l-Kâsım el-Belhî Muğîre b. Saîd'in çarmıha gerilerek öldürüldüğünden bahseder. Bunun için bkz. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.98-99

[820] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.II, 1622.

[821] Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s.155.

[822] Krş. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq,* s..55

Bunlardan ilki Muhammed el-Bakır'ın imameti etrafında gelişen bir durum iken, diğeri en-Nefsü'z-Zekiyye olarak bilinen Muhammed b. Abdillah'ın imam, mehdi-kaim oluşu etrafında gelişmektedir. Öncelikle Muğire'nin Muhammed el-Bakır'ın imam, mehdi-kaim olduğunu öne sürdüğü, daha sonra kendi imametini öne sürdüğü anlaşılmaktadır.[823] Muğire, muhtemelen Muhammed el-Bakır hayattayken onun imametine inanmaktaydı. Bakır'ın ölümünden sonra bu fikir onda Mehdi Kaim olarak döneceği fikrine evrildiği anlaşılmaktadır. Ancak bir süre geçip şartlar kendi lehine olgunlaşınca Muğire kendi imametini telkin etmeyi uygun görmüş olmalıdır.

Muhammed b. Abdillah'ın imametine gelince, kaynaklarda Muğire'nin ve taraftarlarının, kardeşi ile birlikte Abbasi halifesi el-Mansur'a karşı ayaklanan ve idam edilen Muhammed b. Abdillah'ın imam, mehdi-kaim olduğuna inandıkları belirtilir. Bu yöndeki iddialarda aydınlatılması gereken hususlar bulunmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Muğire 119-20/737-738 yılında öldürüldüğü zaman Muhammed b. Abdillah henüz 19 yaşındaydı ve Muğire'nin öldürülmesinden yirmi beş yıl sonra 145/762 yılında ayaklanmıştı. Eğer Muğire gerçekten böyle bir iddia içerisinde olsaydı, geçen bu zaman zarfında hiç değilse bazı tezahürlerinin görülmesi gerekirdi.[824] Dolayısıyla Muhammed b. Abdillah'ın imameti merkezli iddialar, Muğire'den çok Muğiriyye'den bazı kesimlerce sonraki süreçte öne sürülmüş olmalıdır.

Muhammed b. Abdillah'ın 145/762'deki ölümünü müteakip Muğiriyye'nin hem Muhammed b. Abdillah hem de Muğire hakkında ihtilafa düştüklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Onlardan bir grubun, Muğire'nin Muhammed b. Abdillah'ın Mehdi olduğuna dair iddiasında yalancı olduğunu öne sürerek ondan teberri ettiği nakledilir.

---

[823] Şehrestanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I., s.176 Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.138; krş. Onat, *Emeviler Devri Şiî hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, s.126-27.

[824] Onat, *Emeviler Devri Şiî hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, s. 127.

Anlaşılan Muğiriyye içerisinde tüm beklentileri kendilerini Emevilerin baskıcı ve gayr-i adil iktidarından kurtaracağına inandıkları "Mehdi" Muhammed b. Abdillah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin öldürülmesi, onlarda tam anlamıyla hayal kırıklığına yol açmıştı. Mehdi'nin öncelikle düşmanlarını mağlup edip tüm yeryüzüne hâkim olması gerekmekteyken, yeryüzünün tamamı bir tarafa, onda birlik kısmına dahi hâkim olamadan öldürülmüştü. Bu durum onlar nezdinde hem Nefsü'z-Zekiyye'nin Mehdi olmadığını, hem de Muğire'nin yalancı olduğunu ortaya koymaktaydı. Dolayısıyla bu grup, hayal kırıklığının etkisiyle bu hususta inançlarını terk etmiş ve bu çevreyle olan tüm bağını koparmış olmalıdır.

Nefsü'z-Zekiyye'nin ölümü sonrasında Muğiriyye'den Muhammediyye adındaki bir grubun onun ölümü ile ilgili bizim açımızdan önemli olabilecek birtakım iddialarda bulunduğunu görmekteyiz. Bu gruba göre öldürülen Nefsü'z-Zekiyye değil,[825] onun kılığına bürünmüş Şeytan'dı.[826] Nefsü'z-Zekiyye, Necd yakınındaki Hâcir dağlarında hayattaydı ve Mehdi olarak döneceği güne kadar orada yaşayacaktı.[827] Buradaki en-Nefsü'z-Zekiyye yerine bir şeytanın öldürülmüş olduğu fikri, yalnızca muayyen aşırı Şiiler arasında değil, ayın zamanda Gnostikler ve ilk Hıristiyanlar için de önemli bir kavram olan doketizm[828] fikrinin yeni bir tezahürü olarak görülebilir.[829] Ayrıca

[825] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.190; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.44; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I, s.207.

[826] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.9.

[827] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.44, 184.

[828] Erken dönemlerde İsa'nın haça gerilme esnasında mucizevi olarak ölümden kurtulduğunu ve onun yerine Yudas lscariot ya da Cyreneli Simon'un haça gerildiğini kabul eden akım. Buna göre haça gerilmenin hemen öncesinde yüce tanrı bu kigileri İsa ile yer değiştirmek suretiyle İsa'yı haça gerilmekten kurtarmıştır. Bu görüşe benzer şekilde Kur'an'da da Hz. İsa'nrn haça gerilmediği ve haçta

Gnostiklerin önde gelen temsilcilerinden olan Sabiîlerdeki düalist âlem anlayışında göze çarpan Karanlık Kralı figürü bu ilişkiyi kurmaya bir nebze imkân tanımaktadır. Sabiî inancına göre, Karanlık Kral ezelden beri var olan kötülük ve yokluk prensibi Kara Su'dan çıkmıştır ve Karanlık âlemin tanrısıdır. O ezeli bir prensip olarak hayattan çıkan ışık âlemine karşı bütün şer güçleri yaratan güçtür. Kötülük âleminin tanrısı olarak olağanüstü güçlere sahiptir. Dilerse, görünmez olabilir, insanların kalbini bilebilir, şekil değiştirebilir, erkek veya kadın kılığına da girebilir.[830] Burada Karanlık krala atfedilen başka insanların suretine girebilme özelliği ve aynı zamanda kötülüğün baş temsilcisi olması dikkate alındığında, rivayette geçen şeytanın Karanlık kralı anlayışının bir nebze yansıması olabileceğini akla getirmektedir. Bu durumda Muhammediye adındaki grubun bu olayı Gnostik bir perspektifle yorumladığı söylenebilir.

Nevbahti'de Muğiriyye'ye mensup bazı kimselerin, bizzat el-Muğire'nin imametini tanımış olduklarına dair rivayet edilir. Onlara göre o, Muhammed el-Bakır'ın tayini üzerine imam olmuştur ve en-Nefsü'z-Zekiyye'nin mehdi olarak zuhuruna kadar da imamlığı devam edecektir.[831] Bununla birlikte bu rivayet kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Muğire, Nefsü'z-Zekiyye'den çeyrek asır önce öldürüldüğü için, Nefsü'z-Zekiyye'nin öldürülmesi sürecinde böyle bir iddianın gündeme gelmesi tutarlı görünmemektedir. Muhtemelen bu husus Muhammed el-Bakır'dan sonra Muğire'nin imameti yönündeki tartışmalar bağlamında gündeme gelmiş olmalıdır.

Muğire'nin görüşleri arasında dikkate değer olanların başında antropomorfist Tanrı anlayışı gelmektedir. Ona göre Allah, başında nurdan bir taç bulunan nurdan bir

---

öldürülmediği vurgulanmaktadır, Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 99. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Urban C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of The First Century*, New York, 2015.

[829] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.58,

[830] Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.96-99.

[831] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.188-189.

adamdır. Onun organları ve hikmet fışkıran bir kalbi vardır.[832] Muğire'nin bu nurdan kral Tanrı anlayışı, aynı dönemde o bölgede yaygın bir şekilde yaşayan Sabiîlerin "Nur Kralı (Malka d Nhura)" Tanrı anlayışıyla büyük benzerlikler gösterir. Gnostik mahiyette düalist bir âlem tasavvuruna sahip olan Sabiîlerde, karanlık ve nur alemi şeklinde iki farklı alem anlayışı vardır. Bu âlemlerin her biri bir hükümdar tarafından yönetilir. Nur alemi, "Yaşam", "Yüceliğin Efendisi" veya "Kudretli Ruh" gibi isimler de verilen "Nur Kralı" tarafında yönetilir. Onun etrafında Uthri, yani "zenginler" ya da krallar (melki) olarak adlandırılan sayısız nûrânî varlık yer alır. Bunlar sayısız nur âlemlerinde yaşarlar. Nur Tanrısı, hayatın kendisidir; bütün iyiliğin kaynağı, bütün alemler ve kralların idarecisi, şekiller ve güzelliğin yaratıcısıdır. Bu âlem yokluk, eksiklik, fânilik ve yanlışlık gibi olumsuz sıfatlardan tamamen uzak olup hayat prensibinden oluşur.[833] Sabiilerin "Nur Tanrı" anlayışı ile el-Muğire'nin "nurdan mabudu" arasındaki bu benzerlik, onun Sabiilerle olan ilişki düzeyini veya etkileşimine dair kesin bir kanaate ulaşmayı mümkün kılmasa da aradaki benzerlikler böyle bir ihtimalin olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Muğire'nin yaşadığı dönemde Irak'ta pek çok Sabiînin varlığı[834] ve Abbasiler döneminde onların dört yüz civarında kiliselerinin bulunduğu ve

[832] Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.208.

[833] E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*, Clarendon Press, Oxford 1937, s.73; Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.380; Michael G. Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 1984, s.412; Gündüz "Sabiîlik", *DİA*, İstanbul 2008, c.XXXV, s.342; Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.92 vd.

[834] Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, s.412.

reislerinin de Bağdat'ta yaşadığına dair bilgiler[835] dikkate alındığında bu olasılık daha da güçlenmektedir.

Muğire'nin âlemin yaratılışına (kozmogoni) dair anlayışı onun en dikkat çeken görüşleri arasındadır. "Şanı yüce olan Allah tekti, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu; varlıkları yaratmak istediğinde İsm-i Azam'ıyla konuştu, uçtu ve başının üzerine bir taç kondu."[836]

Öncelikle Tanrı âlemi yaratmaya başlamadan önce, adeta "besmele" çekercesine, İsm-i Azam'la işe koyulmuştur. İsm-i azam bir kuş gibi uçup onun başına bir taç olarak konmuştur. Sabiilerde "taç", sadece din adamlarının başına taktığı ve bununla tanrının krallığına ve ihtişamına sahip oldukları "ışık tacını", yani Nur Kral Tanrı'nın da tacını sembolize eder.[837] Bu anlamda Muğire'nin anlatısındaki "taç" motifi onun Sabiîlikle bağlantısını gösterme açısından önemlidir.

"Sonra O, parmağı ile kendi avucunun içine kulların günahlarını ve sevaplarını yazdı ve onların günahlarından dolayı sinirlendi ve terledi. Terinden iki deniz meydana geldi; biri tuzlu ve karanlık, diğeri ise parlak ve tatlı idi."[838] Burada dikkat çeken husus Tanrı'nın terinden oluşan iki deniz ifadesidir. Muğire'deki "tatlı-berrak ve tuzlu-

---

[835] Israel Friedlaender, "The Heteredoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 29 (1908), s.80; Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq,* s.60

[836] "Şanı yüce olan Allah tekti, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu; varlıkları yaratmak istediğinde İsm-i Azam'ıyla konuştu, uçtu ve başının üzerine bir taç kondu." Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.37; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.207-208.

[837] Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, s.34; Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.380.

[838] Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.183, Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.37.

karanlık deniz" anlayışı benzer şekilde Sabiilerde de mevcuttur.[839] Bunlardan biri iyiliği, aydınlığı temsil eden parlak-tatlı deniz, diğeri de kötülüğü karakterize eden tuzlu-karanlık denizidir.[840] Bu anlayış, gnostik düalizmde karanlık ve aydınlık su ile karanlık ve ışık âlemi anlayışını andırmaktadır. Bu iki âlem aynı zamanda iyilerle kötülerin de yaratıldığı zemine işaret eder. Sabiî teolojisine göre, bu ikilik esastır ve birbirine ihtiyaç duyar. Başka bir deyişle, adeta bir bedenin tamamlayıcısıdırlar. İyilik ve Kötülük yaratılışın başından beri vardır. Nur ve Nurdan âlemler "Yüce Mana" veya "Yaşam"dan, yani Nur Kralı'ndan;[841] Karanlık ve Kötülük âlemleri ise "Karanlık Sulardan" sudur eder.[842] Karanlık suyun, yaratılıştan önce yeryüzünün sathını kaplamış olduğuna inanılır. Karanlık Kralı karanlık suda oturur ve aslında onun, yaratılışını, bu karanlık suya borçlu olduğuna inanılır. Diğer taraftan "hayat suyu" veya "saf su" olarak görülen beyaz suyun, bizatihi hayatı sembolize ettiği kabul edilir.[843] Ayrıca onun, "daha yüksek varlıklar" sahasını çevrelediği veya kapladığı düşünülür.[844] Bu Sabiî düşüncesi daha geniş pencereden bakıldığında, nihayetinde dünyanın sudan yaratıldığına dair Asurlulardaki "Enuma Eliş" destanında ve eski Sümer inanışlarındaki tatlı su ve tuzlu su ayırımına kadar eskiye dayandırılabilir.

---

[839] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes: Mughīra B. Saʿīd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejection", s.10.

[840] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.15; *Mandäische Liturgien,* s.258.

[841] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.223.

[842] *Mandäische Liturgien,* s.258.

[843] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.12, 15, 20; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.56; *Mandäische Liturgien,* s.40.

[844] Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, s.94-95; Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.63.

Muğiriyye'ye nispet edilen bir diğer ilginç görüş gölgeler/ezille fikridir. "Sonra uzun uzadıya denize baktı ve orada gölgesini gördü. Gölgeyi yakalamak için gitti, fakat o uçtu. Sonra O, gölgesinin gözlerini çekip çıkardı ve ondan bir güneş yarattı. Sonra gölgeyi tamamen yok etti ve şöyle dedi: "Benimle birlikte başka bir ilah bulunması doğru değildir."[845] Muğire'nin yaradılışın bu aşamasında aktardığı bu mitolojik anlatının kaynağı ve anlamına dair konuşmak son derece zordur. Bununla birlikte gnostik anlayıştaki aşkın, eşsiz, tek ve bilinmez Tanrı anlayışı dikkate alındığında "başka bir ilah" olarak nitelenen Tanrı'nın gölgesi"nin yok edilmesi anlamlı hale gelmektedir. "Tanrı'dan başka bir tanrının bulunması doğru değildir." ifadesi bu aşkınlığı ifade ediyor olabilir. Ayrıca anlatıda Allah'ın aşağıya bakması ve gölgesini görmesine dair kısım, Sabiîlerle benzerlikler içerir. Sabiîlik'te yaratıcı güç Abatur kaosun siyah suyuna bakar, kendi suretinin yansımasını görür. Bu yansıma sonucunda âlem ve insan oluşmaya başlar.[846]

Ezille düşüncesinin devamı olarak Muğire, Hz. Peygamber ve Ali hakkında da birtakım iddialar öne sürer. Ona göre Allah'ın insanlardan yarattığı ilk gölge, Hz. Peygamberdir. O, henüz gölge halindeyken bütün insanlığa gönderilmiştir.[847] Hz. Peygamber'in yanına Hz. Ali'yi de ekleyen Şehristani, gölge olarak ilk yaratılanların Hz. Muhammed ve Ali olduğunu belirterek farklı bir versiyondan bahseder.[848] Şehristanî'nin bu rivayeti, Gulat'ın vazgeçilmez fikirlerinden olan tefviz kavramıyla

[845] Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.183; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.37.

[846] *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.4, 8-9, 15; *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.174.

[847] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.38; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.183.

[848] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.161-162

kısmen uyuşur. Esas itibariyle tefviz düşüncesinde yatan fikir, Allah'ın önce Hz. Muhammed ve Ali'yi, dünyanın geri kalan varlıklarını yaratma işini bu ikisine havale ederek yaratmış olduğudur. Bu fikir, Gnostik yaratıcının tesirinin bir yansıması olabilir. Üstelik gölgelerin vücutlardan önce yaratılmış olduğu yolundaki ifadeler, gölge ile ruhun antik ayniyeti anlayışını akla getirmektedir.[849]

Beyan b. Seman'da olduğu gibi, Muğire'nin de Allah'ın ism-i azamı etrafında birtakım iddialarda bulunduğu görülür. İsm-i azam ona mucizevi güçler sunabilmektedir. O, Allah'ın bu en yüce ismiyle İsa'nın mucizesi gibi ölüleri diriltebilmekte, orduları hezimete uğratacak güce kavuşabilmektedir.[850] Keza Bağdadî ve Kabi'de Nefsu'z-Zekiyye'nin Mehdi olarak zuhur etmesi akabinde yaşanacaklara dair zikredilenler kayda değerdir. Muğire, taraftarlarına en-Nefsü'z-Zekiyye'nin dönmesini beklemelerini emreder. Ona Mekke'de Rukn ile Makam arasında kendisine biat edilecektir.[851] Cebrail ve Mikail zaten Mehdi'ye biat etmişlerdir. Mehdi için on yedi kişi diriltilecek, onlardan her birine Allah'ın İsm-i Azam'dan belli harfler verilecek ve bu on yedi kişi kendilerine verilen sırlar sayesinde karşılarına çıkan orduları yenip yeryüzünde hüküm süreceklerdir.[852]

Daha önce Beyân b. Sem'ân bağlamında, onun İsm-i azam ve eski gnostik kültürlerle ve Yahudilikle olan ilişkisine değinmiştik. Öncelikle, bir sır veya büyük bir ismin bilgisi ve kullanımı yoluyla özel güçler kazanma inancının Yakın Doğu'da binlerce yıldır var olduğu bilinen bir hususdur.[853] Örneğin Mısır inanışları bağlamında

---

[849] Krş. Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.66

[850] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.37; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.99; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182.

[851] Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.184.

[852] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.99.

[853] Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites,* s.20.

İsis'in gizli büyük adını öğrendikten sonra güneş tanrısı Ra üzerinde güç kazandığı söylenen eski bir Mısır anlatısı bu inancın kadim geçmişine bir işaret olarak görülebilir.[854] Bununla birlikte Sehristanî'nin Mazdekilere dair anlattıkları, Muğiriyye'deki İsm-i Azam anlayışına benzer hususlar içerir ve onların gnostik kökenlerine dair daha rahat bir çerçeve oluşturmaya imkân tanır. Şehristani, Mazdekilerin, İsm-i Azam'ı bilmenin En Büyük Sırr'a vakıf olma imkanı sunduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: "(Mazdek'in) kendisinden nakledildiğine göre mabudu, süfli alemde/yeryüzünde bir hükümdarın (hüsrev) kürsüsüne oturmasına benzere şekilde, ulvi alemde kürsüsünde oturmakta; önünde, tıpkı hükümdarın önünde bulunan dört kişi…gibi, temyiz, anlama, koruma ve sevinç kuvvetleri olmak üzere dört kuvvet bulunmaktadır. Bu dört kuvvet, alemin işlerini arkalarındaki (veya yardımcıları olan) yedi şahısla tedvir ederler. … Bu yedi şahıs on iki ruhaniyi çevrelerler… Kendisinde bu dört, yedi ve on iki kuvvet bulunan her insan, aşağı alemde rabbanî olur kendisinden teklif kalkar. Ulvî alemin hükümdarı toplamı ism-i azamın harfleri kadar olan harflerle âlemi sevk ve idare eder. Bu harflerden bir şey tasavvur edene, en büyük sır açılır. Bundan mahrum kalan kimse ise cehaletin, unutkanlığın ve ahmaklığın körlüğünde ve dört ruhânî kuvvetin karşıtı olan gam ve sıkıntıda kalır." [855]

Burada söz konusu edilen mabudun önündeki dört kuvvet ve arkalarındaki yedi kozmik varlık ve on iki ruhani, yeryüzünde -sufli alemde- insan tarafından elde edildiğinde, ona ilahi sırrın kapılarını açan anahtar vazifesi görmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu güçlerin her biri kozmik bir harfe tekabül etmekte ve bunların sahip olduğu güçle yüce mabud, alemi sevk ve idare etmektedir. Bu harflerin toplamı İsm-i azam

[854] James G. Frazer, *The Golden Bough, III: Taboo and the Perils of the Soul*, New York 1935, s.387-389.

[855] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.294-296; John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Oakville 2011, 279.

harfleri kadardır. İsm-i Azam ile bu ulvi harfler arasında bir şekilde kurulan ilişki ve sahip olunan gücün, Mehdi'ye dair yukarıdaki sözleri dikkate alındığında, Muğire tarafından öne sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu güce sahip ruhani bir varlık olarak Mehdi, olağanüstü bir bilgiye ve güce sahip olmaktadır. Gücünü bu ruhani varlıklardan/harflerden alan Mehdi, on yedi kişiyi diriltecek ve her birine vereceği bir harfin sırrıyla onları büyük bir güce kavuşturacaktır. Bunun neticesinde onlar karşılarına çıkan orduları yenip yeryüzüne hâkim olacaklardır. Şehristani'nin mitiolojik anlatısı, bu şekilde yorumlanabilmesi durumunda, Muğiriyye ile Mazdekilik arasında bir ilişki kurmayı mümkün kılar.

Muğire'nin öne çıkan diğer bir görüşü, Tanrı'nın, Arap alfabesinin harflerine tekabül eden organlara sahip olduğu yönündeki görüşüdür.[856] Şöyle ki "elif" harfi bacaklarına,[857] "ayn" harfi gözlerine ve "he" [858] ya da "sad" [859] harfi de cinsel organına benzemektedir. Muğire, meseleyi daha da detaylandırarak Tanrı'nın cinsel organını kast ederek onun çok büyük olduğunu ve kendisinin de onu gördüğünü belirtmektedir.[860] Genel olarak Gulat içerisinde yaygın olan bu tecsim ve teşbih içerikli Tanrı anlayışı Gnostik fikirlerle paralellikler oluşturmaktadır. Örneğin Valentin Gnostiklerinden olan Markus'a göre Tanrı'nın Yunan alfabesinin harflerine karşılık gelen uzuvları vardır.[861] Başı *alfa* ve *omega*, boynu *beta*, omuzları *gama*, göğsü *delta*'dan oluşmaktadır.[862] Burada Muğire ve Markus'un Tanrı tasavvuru büyük benzerlikler gösterir. Arasındaki

[856] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.168, 259; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.169.

[857] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c. IV, s.176.

[858] Bağdadî, *Usûlu'l-Îmân*, s.63.

[859] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.98.

[860] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7.

[861] Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, c.I, s.155, 264.

[862] Saint Irenaeus, *Adversus Heareses*, I, 14, 3.

temel fark, yaşadıkları coğrafya ve kültürden kaynaklanan biçimsel farklılıktır. Bu nedenle birisinde Tanrı Arap harflerine göre şekillenirken, diğerinde Yunan harflerine göre tasvir edilmektedir. İşin özünde, özdeş bir Tanrı anlayışı ortaya konmaktadır. Dolayısıyla gnostik etki bariz bir şekilde hissedilir.

Muğire'nin, saf olmadığından dolayı Fırat'ın suyunu kullanmayı yasaklamış olduğu rivayet edilir.[863] Keza o, içine temiz olmayan herhangi bir şeyin atılmış olduğu diğer suların da kullanılmasını yasaklamıştır. Bu, Muğire'nin öğretisinde mevcut olduğu görülen manevi tezahürlerin, bilhassa dini arınma hususundaki ısrarın bir örneğidir. Benzer bir inanış Sabiî sisteminde de görülür. Orada da "saf" suya büyük önem atfedildiği görülür. Sabiîler, suyun hayat verici bir maddi oluşu kadar, arındırıcı olduğuna da inanırlardı. Manevi hayatı dolduran bireysel arınma, suya dalmakla mümkündür.[864] Bununla birlikte temel bir fark vardır. O da Sabiilerin kutsal gördükleri Fırat suyunun maddi-manevi arınmak için vazgeçilmez oluşudur.

3. Mansuriyye'de Gnostik Tezahürler

Erken dönemde birtakım aşırı ve gnostik fikirlerle ortaya çıkan bir diğer Şii Gulat fırka, ismini liderleri Ebû Mansûr el-İcli'den alan Mansuriyye'dir. Bu fırkayı ya da hareketi ele almadan önce, bu fırkanın fikirlerinin ortaya çıkıp neşvü nema bulmasında belirleyici role sahip olan liderleri Ebû Mansûr el-İcli'nin kimliğine dair bazı tespitlerde bulunmak gerekir. Kufe kırsalından biri olan[865] Ebu Mansur,

[863] İbn Hacer, *Lisân,* VI, 76.

[864] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s. 64.

[865] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

nisbesinden da anlaşılacağı üzere büyük olasılıkla İcl kabilesine mensuptur.[866] Bunun yanında Abdu'l-Kays kabilesinden olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.[867] Ebû Mansûr'un çocukluğu, çöllerde geçmiştir.[868] Okuma yazması yoktur.[869] Varlıklı biri değilse de Kufe'de bir evinin olduğu rivayet edilir.[870] Ebu Mansur'un, Allah'ın kendisine, Süryanice "oğlum"[871] hitap ettiğine dair ifadelerinden onun Süryanice konuşan bir Hıristiyan olabileceğine dair bir kanaat oluşmaktadır. Nitekim Beni İcl kabilesinin bir bölümünün Hıristiyan olduğu yönündeki yaklaşımlar,[872] bu hususu teyid eder mahiyettedir. Dolayısıyla Ebu Mansur İcl kabilesine mensup, okuma yazması olmayan, muhtemelen Süryani-Hıristiyan bir ortamada büyümüş pek varlıklı olmayan bir kişilik olduğu ortaya çıkmaktadır. Ebu Mansûr el-Iclî, savunduğu birtakım aşırı dini fikirleri ve iktidar karşıtı politik yaklaşımı neticesinde 121-127/ 738-744 tarihleri arasındaki Emevilerin Irak valiliğini yapan Yusuf b. Ömer'e karşı ayaklanmış ve Yusuf b. Ömer tarafından yakalanarak öldürülmüştür.[873]

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Mansûr'un taraftarları Araplardan ve mevaliden oluşmaktaydı. Arap taraftarlarının çoğu, İcl, Kinde ve Becile kabilelerine mensuptu.[874] Bu kabilelerin geçmişlerine bakınca, onların Ebu Mansur'a katılmalarının arkasında

---

[866] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s. 9-10; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.223; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.178.

[867] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[868] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[869] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[870] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[871] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[872] Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.72.

[873] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.74. Ebu'l-Kasım el-Belhi ise onun çarmıha gerilerek öldürüldüğünü rivayet eder, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100.

[874] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.178; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbâr*, c.II, s.147.

yatan sebeplerin başında Emevi karşıtlığının yattığı söylenebilir.[875] Bilhassa Emevilerin mevali karşıtı politikası bu hususu açıklar mahiyettedir.

Ebu Mansur'un, gerek ulûhiyet, gerekse nübüvvet ve Kur'an'a yaklaşımı noktasında aşırı birtakım iddialarla ortaya çıktığını görmekteyiz. Ebu Mansur'un öncelikli olarak öne sürdüğü fikirlerin imamate dair olduğu anlaşılmaktadır. Ebu Mansur, Muhammed Bakır'dan sonra sonra imametin kendisine geçtiğini iddia etmiştir.[876] Onun taraftarları Muhammed Bâkır'dan sonra Ebû Mansûr'un imam olduğunu[877] hatta onu bizzat Muhammed Bâkır'ın vasi tayin ettiğin[878] de iddia etmiştir. Muhammed Bakır üzerinden yapılan spekülasyonların, Ebu Mansur'un Muhammed Bakır'a rağmen, kendisine meşru bir zemin bulma çabasının bir ürünü olduğu söylenebilir. Muhammed Bâkır o dönemde çok ciddi sosyal ve siyasi ağırlığı olan biriydi. Ona dayandırılacak bir görüş ya da hareket çok kısa bir sürede taraftar toplayabilecekti ki Ebû Manûr'da muhtemelen bundan dolayı ona kendini dayandırma gayreti içine girmiştir. Bununla birlikte bu iddiaları karşısında Muhammed Bâkır'ın onu reddedip kovduğu aktarılmaktadır. Buna rağmen, Ebû Mansûr imamlık iddiasını sürdürmüş ve Muhammed Bâkır öldükten sonra da artık imametin ondan kendisine geçtiğini söylemiştir.[879] Burada dikkat çeken husus, onun imameti "Ehl-i Beyt" mensubu birisinden kendisine intikal ettirmesidir. Bu iddia, Şia nezdinde nübüvvetin mütemmim bir cüzü olarak görülen ve bilhassa peygamber soyuna tahsis edilen

[875] Bu hususta farklı bir yaklaşım için bkz. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.73

[876] Naşî el-Ekber, *Usulu'n-Nihal*, s.40; Şehristânî, *el-Milel ve'Nihal,* c.I., s.178.

[877] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c. IV, s.183; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.168.

[878] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.144; Morony, *Iraq After the Muslim Conquest*, s.500.

[879] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.209.

imametin onun soyundan olmayanlara geçişini mümkün kılabilecek paradigamatik bir dönüşüm anlamına gelmekteydi ki Alioğulları için aynı zamanda büyük bir risk taşımaktaydı. Çünkü bu durum, dini ve politik liderliğin Alioğullarının elinden çıkması anlamına gelmekteydi.

İmamete dair bu iddiları, kendisini tatmin etmemiş olacak ki, Ebu Mansur bir sonraki süreçte kendi nebiliğine kapı aralamak için nübüvvete dair farklı iddilarda bulunmuştur. Bu anlamda kendisinden önce Ehl-i Beyt'ten imamların nübüvvetini öne sürerek, kendisi için nübüvvet iddiasında bulunabileceği ortama hazırlamaya çalışmıştır. O, Hz. Ali'nin, Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in, Zeyne'l-Âbidî'nin ve Muhammed Bâkır'ın nebi ve resul olduklarını öne sürdükten sonra nübüvvetin ve risaletin kendisine geçtiğini söyleyerek meseleyi bambaşka bir boyuta taşımıştır.[880] Dolayısıyla Ebû Mansûr nübüvvetin devamlılığı görüşünü öne çıkarakrak, Hz. Peygamber ile nübüvvet ve risaletin son bulmadığını iddia etmektedir.

Ebu Mansur Cebrail'in kendisine vahiy getirdiğini söylemektedir. Hz. Peygambere kitap, kendisine ise tevil gönderildiğini iddia etmektedir.[881] Bağdâdî bundan dolayı Mansûriyye'yi Müşebbihe başlığı altında zikretmektedir.[882] Bunun üzerine Ebû Mansûr yeryüzüne indiğini[883] ve bundan dolayı taraftarları "vallahi" yerine

[880] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.100. Bağdâdî ise Ebû Mansûr'un sonraları Muhammed Bâkır'ın halifesi olduğu iddiasından vaz geçtiği yönünde bir rivayet nakletmektedir. Bunun için bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.187.

[881] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.144-145.

[882] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.169.

[883] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.169, 187; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.209-210.

artık "Kelime hakkı için" diyerek yemin ettiklerini söylemektedir.[884] Burada ki kelimeden maksat Ebû Mansûr'dur. Kanaatimizce burada Hristiyanlık'tan bir etkileşim vardır. Çünkü Hz. İsa "Kelamullah"dır. Allah ile görüştüğü ve ondan sonra kendisinin nebi ve resul olduğunu iddia etmesinden sonra kendisini kelime/Kelam olarak göstermesi ve kendisine yemin ettirmesi Müslüman düşüncede daha önce olmayan bir düşünce şeklidir. Ayrıca İslamiyet'ten önceki dönemde 'İcl kabilesinin bir kısmı Hristiyanlığı benimsemiş olması[885] ve Ortadoğu'nun senkretik kültürüne hâkim olması[886] bu tür düşüncelerin Hristiyanlıktan geçtiği yönündeki iddiaları güçlendirmektedir.

Ebû Mansûr'a göre, Hz. Peygamber'in ailesinin gökyüzünün, Şia'nın yeryüzünün,[887] kendisinin de ise gökten düşen bir parça olduğunu iddia etmektedir. Şehristânî'nin naklettiği rivayete göre ise gökten düşen parçanın Hz. Ali olduğu, bazen de Allah'ın olduğu şeklinde geçmektedir.[888] Kummî/ Nevbahtî ise gökten düşenin Ebû Mansûr olduğunu nakletmektedir.[889] Bunu da, "Gökten düşen bir kütle görseler "üst üste yığılmış bulutlardır" derler"[890] ayetine dayandırmaktadır.[891] Ebû Mansûr'un bu

---

[884] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-'în*, s.169.

[885] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.III, s.355; Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.72; Sabatino Moscati, "Per una Storia dell 'Antica Si'a." *Rivista degli Studi Orientali*, c.XXX (1955), s.267.

[886] Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, s.126.

[887] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.145; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-'în*, s.169.

[888] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.209.

[889] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.146.

[890] 52/Tûr, 44.

[891] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.183.

iddias, Müslümanlar arasında daha önce görülmemiş yaklaşımdır. Böyle bir düşünce ilk bakışta Ebu Mansur'un uydurduğu bir iddia olarak görülebilir, ancak daha yakından tetkik edildiğinde, bu düşüncenin köklerinin kadim Mezopotamya medeniyetinde karşımıza çıktığı görülür. Buradaki dini geleneğe göre tüm Tanrıların prototipi olarak kabul edilen *Anu* vardır. O yücelerin en yücesi ve otoritenin kaynağı olarak kabul edilen gökyüzünün Tanrısıdır. Evrendeki kargaşaya son vermek ve bu şekilde düzeni sağlayacak O'dur. Buna karşılık Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan *Ensi* de dünyada düzeni sağlamak ve Tanrının konağını korumakla yükümlüdür. Dolaysıyla *Ensi*'nin iki görevi vardı. Bunlardan birincisi Tanrının görevlendirdiği kişi olarak dünyada düzeni sağlam ve ikincisi bunu yaparken de Tanrı ile insanlar arasında aracı olmak.[892] Bu anlamda Ebû Mansûr'un o coğrafyada ve o zamanda hala yaşamakta olan Mezopotamya geleneklerinden haberdar olduğu ve onlarla etkileşimi sonucunda böylesi fikirlerin öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Mansûr kendisinin dünyaya düzen getirmek için gönderildiğini ve bundan dolayı herkesin kendisine itaat etmesi gerektiğini belirtmektedir. Hatta Tevbe suresi 5. ayetine dayanarak, ona karşı çıkanın kafir, müşrik olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini iddia etmektedir. Böylece Ebu Mansur, *Ensi* gibi hem Tanrı'nın görevlendirdiği, hem de Tanrı ile insanlar arasında bir aracı kılınan bir kişiliktir.

Kendisinin Allah'a benzediğini iddia eden Ebû Mansûr,[893] Allah'ı gördüğünü ve Allah'ın kendi eliyle onun başını okşadığını[894] ve ona Süryanice[895] şöyle dediğini

[892] Thorkild Jacoksen, "Mesopotamia", *Before Philosophy The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. H. And H. A. Frankfort- John A. Wilson- Thorkild Jacoksen, Penguin Books, Chicago 1959, s.151-152, 203.

[893] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.169.

[894] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.169; Hodgson, "How did the Early Shi'a become Sectarian", s.7.

belirtir, “Ey oğulcuğum! Git ve benden tebliğ et. Nebi ve Peygamber olduğunu, Allah’ın seni kendine dost edindiğini söyle.” Öncelikle Ebû Mansûr Allah’ın huzuruna çıktığını söylemektedir. Allah onu semaya çıkarmış, onunla görüşmüş ve sonra ona yeryüzüne gitmesini ve tebliğ etmesini istemiştir. Buradan onun kendisini Allah katında özel bir yere yerleştirdiğini görmekteyiz. O, seçilmiş, misyon sahibi kurtarıcı bir elçi pozisyonundadır. Bu seçilmişlik hali, Allah’ın kendisiyle olan iletişimini de özel kılmaktadır. Allah onunla doğrudan konuşmaktadır. Karşılıklı olup olmadığını bilmediğimiz bu konuşmanın yapıldığı dil de dikkat çekicidir. Allah Arapça değil, Süryanice (Aramice), bir diğer rivayete göre Farsça, konuşmuştur. Ebu Mansur’u adeta evladı gibi sevmiş, başını okşayarak onunla hasbihal etmiştir.[896] Antropomorfist tanrı tasaavuru için bulunmaz bir örnek teşkil edebilecek bu tasvirlerin, ortalama bir Müslüman bakış açısıyla kabul edilemeyeceği açıktır. Dahası İslam’ın aşkın tanrı anlayışı dikkate alındığında, böyle bir iddia ile ortaya çıkmak bir yana, yanından geçmek dahi ciddi bir sapmayı ifade edecektir. Öyleyse bu durum nasıl izah edilebilirdi? Böyle bir iddiayla ortaya çıkmak aynı zamanda büyük bir riski de taşıdığı halde, Ebu Mansur’u bu kadar cüretli kılan sebep ne olabilir? Buna verilebilecek muhtemel cevap Ebu Mansur’un İslam dışı sosyo-kültürel ve dini bağlamdan, büyük bir ihtimalle de Irak’ın gnostik, hermetik kadim inanç dünyasından beslendiği; bu bağlamın şekillendirdiği inanç dünyasıyla samimi olarak bazı görüşleri öne sürmüş olabileceğidir. Bu durum, mevcut sosyo-politik ve iktisadi yapıda Emevi iktidarıyda yaşanan birtakım problemlerle bir araya gelince, onun fikirlerinin belli kesimlerde taban bulmasını mümkün kılmış olmalıdır.

---

[895] Kummî ise Allah’ın Ebû Mansûr ile Farsça konuştuğunu söylemektedir. Bunun için bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak/ Fıraku’ş-Şia*, s.144. İki rivayette de Arap olan birine Tanrı’nın Arapçanın dışında bir dille konuşması etkleşimin boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir.

[896] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak/ Fıraku’ş-Şia,* s.144-145.

Tanrı'nın Ebû Mansûr ile Süryanice konuştuğu rivayeti son derece önemlidir. Bu bilgi bize Süryanilerin o coğrafyada ne kadar etkin bir rol oynadıklarını göstermektedir. Özellikle Süryani medreselerden mezun olanların o coğrafyanın dört bir yanına dağılıp okuma ve yazma bilmediği söylenen[897] Ebû Mansûr gibilerini bile etkilemiştir. Arapça konuşan ve Arapça düşünen birine Tanrı'nın kendisi ile Arapça dışında bir dil ile konuşması, bu, o dilin o coğrafyada yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca Ebû Mansûr özelinde baktığımızda Tanrı'nın ona Süryanice kendisinden tebliğ etmesini istediğini ve onun Peygamber olduğunu söylediğini belirtir. Yani bu duruma göre Ebû Mansûr Süryanice bilmektedir sonucu çıkmaktadır. Çünkü Tanrı'nın dediği her şeyi anlamış ve insanlara o şekilde de aktarmıştır. Şifahi kültürün hakim olduğu o dönemde okuma ve yazma bilmeyen Ebû Mansûr'un Süryani olan veya Süryanice konuşanlar ile yoğun bir iletişim halinde olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Mansûr, Allah'ın ilk yarattığı kişinin Hz. İsa ve ondan sonra ise Hz. Ali olduğunu söylemektedir.[898] Ayrıca Allah'ın elçilerinin asla kesintiye uğramayacağını da iddia etmektedir. Bunun yanı sıra Ebû Mansûr'a göre Cennet ve Cehennem diye bir alem yoktur. Cennet ve Cehennemin erkek cinsiyetinde iki ayrı insan olduğunu iddia etmektedir.[899] Bağdâdî ise Ebû Mansûr'un cenneti dünya nimetleri ve ferahı, cehennemi

[897] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[898] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.146; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.210; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.169.

[899] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.210.

ise insanların dünyada karşılaştıkları sıkıntılar olarak gördüğünden bahseder.[900] Ayrıca bütün kadınlar Ebû Mansûr'a ve taraftarlarına helaldir.[901]

Mansûriyye Allah'ın kendilerine leş, domuz eti, içki, kan, kumar ve evlenilmeleri haram olanların birbirleri ile evlenmelerinin helal olduğunu söylediğini iddia etmektedir. Çünkü onlara göre kendilerine kuvveti veren Allah'ın hiçbir şeyi yasaklamadığını, sadece yasak kılınan bu gibi şeylerin Allah'ın dost edinmelerini haram kıldığı adamların isimleri olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ın belirttiği haramlar aslında birer insanmış. Aynı Cennet ve Cehennemde olduğu gibi. Allah'ın "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra yine hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdir de tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah iyi ve güzel yapanları sever."[902] ayetinde de bunu kast ettiğini söylemektedirler. Aynı şekilde farzlar konusunda da Allah'ın dost edinmelerini vacip kıldığı adamların isimleri olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra münafıkların boğularak öldürülmesini ve mallarının alınmasını helal saymıştır.[903]

Sonuç olarak Mansûriyye'de de Gnostik fikirler kendini göstermektedir. Bu anlamda Tanrı'nın seçkin kullarını sürekli kendi huzuruna çağırıp onlar ile görüşmesi ve insanları kendine nasıl çağıracağını, yani nasıl tebliğ edileceğini bildirmesi düşüncesi[904] ile Ebû Mansûr'un Tanrı'nın huzuruna çıkması ve kendisine tebliğ vazifesi verilmesi

---

[900] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.187.

[901] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100.

[902] 5/Mâide, 93.

[903] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9-10; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.187; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.209, 210.

[904] *Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, I, 12, s.55-56.

fikri birbirleri ile örtüşmektedir. İslam düşüncesinde örneği olmayan bu düşünce şeklinin Gnostik düşünceden etkilenme sonucu elde edildiği kanaatindeyiz. Bunun yanısıra özellikle Tanrı'nın mücessem bir varlık olarak görülmesi ve onun başını okşaması ve onunla konuşması bu hususu desteklemektedir. Nitekim bu iki husus Gnostik düşüncede yaygın olarak görülmektedir.[905] Ayrıca düşüş motifi Gnostik metinlerin karakteristik özelliklerinden biridir. Bu anlamda bu fikirlerin Mansûriyye'de de geçmesi tesadüfi değildir.

4. Hattabiyye'de Gnostik Tezahürler

Kaynaklarda farklı künye ve nisbelerle zikredilen Ebû'l-Hattâb'ın tam adı, Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî el-Ecda' ez-Zerrâd el-Bezzâz el-Miklâs'tır. Aynı zamanda Ebû İsm'âîl ve Ebû Zibyân olarak da isimlendirilmiştir.[906] Makrizi onu Muhammed b. Ebî Tavr olarak zikreder.[907] Anlaşıldığı kadarıyla Ebu'l-Hattab Kufeli olup Beni Esed kabilesinin mevlasıdır.

Kaynaklarda Ebu'l-Hattab'ın hayatının ilk dönemleri ile ilgili oldukça sınırlı bilgiler verilmektedir. Buna göre o, Kufe'deki Esedoğulları kabilesinin mevlasıdır. Tam isminde yer alan "el-Bezzaz" "el-Berrad" ve "el-Ebrad" ibarelerinden de anlaşılacağı üzere kumaş ticareti ve elbise alım satımı ile uğraşmıştır.[908]

Gerek Şii ve gerekse Sünni kaynakların hemen hepsinde Ebu'l-Hattab'ın İmam Cafer'in önde gelen taraftarlarından biri olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte Ebu'l-

[905] *NHC*, VI, 6, s.198; *CH*, I, s.523.

[906] Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, s.44.

[907] Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtaṭ ve'l-Âssâr*, c..II, s.352.

[908] Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2015, cilt: XV, sayı: 1, 88-89.

Hattab'ın Cafer es-Sadık'ın taraftarları arasına ne zaman katıldığı, İmam ile ne zaman ve hangi şartlar altında tanıştığı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Önceleri Cafer es-Sadık'ın Kufe'deki baş daisi olarak faaliyette bulunmuşsa da, süreç içerisinde öne sürdüğü aşırı birtakım fikirler ve Abbasi karşı giriştiği isyan neticesinde hicri 138 veya 143 yılında Fırat nehri üzerindeki Dârürrızk denilen yerde öldürülüp önde gelen mensuplarıyla birlikte ve başları kesilerek Bağdat'a gönderilmiştir. Cesetleri bir süre asılıp teşhir edildikten sonra topluca yakılmıştır.[909]

Bu fırkaya göre imamlar önce peygamber sonra ilahtırlar.[910] Ebu'l-Hattâb mensubu olduğunu söylediği Cafer es-Sadık ve ondan önceki imamların ilah olduğuna, ayrıca onların Allah'ın oğulları olduğunu da belirtmektedir.[911] Bir başka rivayette ise sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Allah'ın oğulları olduğu belirtilmektedir.[912] Çünkü Ebu'l-Hattâb'a göre ilahlık nübüvvettin içinde ki bir nurdur, nübüvvet de imametin içinde ki bir nurdur ve kainat da bu nurlardan mahrum kalamaz. Bu düşüncelerini "Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın"[913] ayetine dayandırmaya çalışırlar. Bu ayette geçen "onu"ndan kasıt Hz. Adem'dir ve

---

[909] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.199. Kaynaklarda zikredilen diğer tarihler ise Ebu'l-Hattab'ın 145/76266 ya da 147/764-76567 senesinde öldürüldüğüdür. Bununla birlikte zikredilen tarihlerle ilgili herhangi bir kaynak verilmemektedir, bkz. Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2015, cilt: XV, sayı: 1, 98.

[910] Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (756/1355), *Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cîl, Beyrut 1997, c.III, s.673.

[911] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.102; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.14, 191; Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s.138.

[912] Îcî, *Mevâkıf*, c.III, s.673.

[913] 38/Sâd, 72.

kendilerinin de onun çocukları oldukları şeklinde tevil ederler.[914] Ayrıca bu ayete dayanarak hem imamlara, hem de Ebu'l-Hattâb'a ibadet edimesinin vacip olduğunu belirtmektedirler.[915] Yani bu duruma göre her peygamber aynı zamanda ilahtır. Netice itibariyle Hattâbiyye hulul düşüncesini benimsemiş bir fırka olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı da Bağdadî bu fırkayı Hulûliyye başlığı altında zikretmektedir.[916] Yukarıda da değindiğimiz üzere Bağdadî hulul düşüncesini benimsemiş fırkaları Hristiyanlık ve diğer İslam dışı inanışlar ile aynı görmektedir.[917] Diğer bir ifadeyle hulul fikri İslam düşüncesinin özünde olmayan bir düşüncedir. Dolayısıyla Hattâbiyye'nin ve hulul fikrini savunanların bu fikirleri İslam dışı kültürlerden bir etkilenme sonucunda elde ettiklerini düşünmekteyiz. Bu anlamda hulul düşüncesi çok yoğun olduğu Hint ve Hristiyan inançlarından bir geçiş olabileceği kanaatindeyiz. Örneğin Hint düşüncesinde dünya düzeni bozulduğunda ve düzensizlik arttığından onu düzeltecek olan tek kişi Tanrı'nın kendisidir. Doğrudan ortaya çıkmadığından seçtiği kişilerin içine hulul eder.[918] Ayrıca bu düşüncenin Hintten İran'a, İran'dan da Arap coğrafyasına geçtiği düşünülmektedir.[919]

Batı dinlerinde ise Hulul sadece Hristiyanlıkta vardır. Onlara göre Tanrı İsa'ya Hulul etmiştir. Diğer bir ifade ile Tanrı'nın bedene bürünmesidir. Bundan dolayı Hristiyanlar İsa'ya Tanrı'nın oğlu demektedirler. Yani İsa, Tanrı'nın oğlu olması ile

---

[914] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; Benli, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şiî Nitelikli Gûlât Hareketleri*, s.243.

[915] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.166.

[916] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.199.

[917] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.151.

[918] *Bhagavad Gita*, IV: 7-8, s.98; Richard H. Davis, "Images: Veneration of Images", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VII, s.4383.

[919] Wellhausen, *Religiös-Politischen Oppositionssparteien im Alten Islam*, s.90.

ilahi doğayı ve insan olması ile de insan doğasını mükemmel bir şekilde birleştirildiğine inanmaktadırlar. İsa, yani Oğul Tanrı, Meryem'in rahminde mucizevi bir şekilde tasarlanıp et/madde haline geldiğini düşünmektedirler.[920]

Hattâbiyye'ye göre Cafer es-Sadık gerçekte bir insan değildir. O, zamanın ilahıdır[921] ve insanlar tarafından ne hissedilir ne de görülebilir bir varlıktır. O, insan bedenine bürünmüş şekliyle dünyaya inmiş ve insanlar onu bu sayede görebilmişlerdir.[922] Bundan dolayı Bağdadî Hattâbiyye'yi Müşebbihe'e başlığı altında zikretmektedir.[923] Ayrıca Cafer es-Sadık kendi ölümünden sonra Ebu'l-Hattâb'ı vasisi olarak atadığını, kendisine İsmi Azamı öğrettiğini ve kendisine gayb ile ilgili her türlü bilgiyi içeren Cifr adında bir kitap verdiğini iddia etmektedir.[924] Bu sayede Cafer es-Sadık'ın manevi otoritesinden faydalanmaya çalışmıştır.[925] Ancak Cafer es-Sadık Ebu'l-Hattâb'ın bu söylediklerini duyunca öfkelenmiş ve ona lanet etmiştir.[926]

---

[920] Yuhanna, 3: 1-21; Pavlus'tan Filipililere Mektup, 2: 7-8; Pavlus'tan Koloselilere Mektup, 2: 9.

[921] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.152.

[922] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.210-211.

[923] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.169.

[924] Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtaṭ ve'l-Âssâr,* c.IV, s.181; Hodgson, "How did the Early Shi'a become Sectarian", s.7.

[925] Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorumu Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s.109.

[926] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.149; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.210; Ron P. Buckley, "The Imâm Ja'far al-Sâdiq, Abû'l-Khattâb and the Abbasids", *Der Islam,* Walter DeGruyter, Berlin- New York 2002, Band 79, s.123; Mehmet Atalan, "Şia'da Cifir İlminin Yeri", *Dini Araştırmalar,* 2006, c.IX, sy.25, s.117; Yusuf Benli, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), s.200; Ebu'l-Hattâb ve Cafer es-Sadık'ın arasında ki münasebet hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aytekin Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye

Hattâbiyye'ye göre imamlar konuşan peygamberlerdir. Ayrıca onlar Allah'ın elçileri ve insanlara gönderdiği birer önderdir. Bu anlamda özellikle şunun belirtilmesi gerekir ki Hattâbiyye aynı anda iki peygamberin olduğundan bahseder. Bunların biri natık, yani konuşan, diğeri ise samit, yani susan peygamberdir. Bu iddialarını "Sonra biz peyderpey peygamberlerimizi gönderdik"[927] ayeti ile delillendirmeye çalışmaktadırlar. Hz. Peygamber döneminde Hz. Peygamber natık, Hz. Ali ise samit peygamber olduğu iddia edilir.[928] Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte artık Hz. Ali natık ve Hz. Hasan'da samit peygamber olmuştur. Bu zincir bu şekilde Cafer es-Sadık'a kadar devam eder. Ancak ondan sonra ise natık imam ve samit imamlar şeklinde ilerler ki bunların ilk natık imamı Ebu'l-Hattâb'dır.[929] Hattâbiyye'ye göre imamlar da peygamber, peygamberler de ilah olarak kabul edildikleri için[930] Ebu'l-Hattâb da peygamber ve ilah olmaktadır. Bunlar geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan her şeyi bildikleri gibi onlara itaat etmek de farzdır. Hattâbiyye'ye mensup olanlar Ebu'l-Hattâb'a ibadet ederler. Ayrıca Ebu'l-Hattâb'ın Hz. Ali'den ve Cafer es-Sadık'tan daha üstün olduğunu da iddia etmektedirler.[931]

Hattâbiyye, Muğîriyye düşüncesine benzer şekilde cennet ve cehennemi veya Allah'ın belirttiği farzlar ve haramlar farklı şekilde yorumlamaktadırlar. Örneğin farzlar sevilmesi ve yakın olunması gereken kişileri ifade ederken, haramlar uzak durulması

Fırkası", *Marife*, Yaz 2015, 15/1, s.91-96; Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009, s.91.

[927] 23/Mu'minûn, 44.

[928] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c. IV, s.181; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.166.

[929] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191-192.

[930] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.149.

[931] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s.136.

gereken kişileri ifade ettiğini iddia etmektedirler. Tucker, Hattâbiyye ve Muğîriyye gibi fırkaların önemli bir unsuru olan bu ahiret tasvirlerini antropomorfik cennet ve antropomorfik cehennem şeklinde tanımlamaktadır.[932] Ayrıca bunun yanı sıra haram olan yiyecekler, zina ve hırsızlık gibi yasakları da mubah kabul etmektedir. Bu anlamda Hattâbiyye de diğer fırkalar gibi İbâhîliğin[933] yayılmasına ciddi anlamda katkı sağlamıştır.[934] Hattâbiyye'ye göre cennetin insanların karşılaştıkları iyilik, afiyet ve nimet iken, cehennem de insanların başlarına gelen kötülük, bela ve zorluktur.[935]

Ebu'l-Hattâb, ikinci Abbasi halifesi Mansur'a karşı ayaklanıp öldürülmesinden sonra Hattâbiyye fırkası kendi içerisinde Muammeriyye, Bezîğıyye, 'Umeyriyye, Mufaddaliyye gibi birçok fırkaya ayrılmıştır.[936]

Sonuç olarak Hattâbiyye'de saymış olduğumuz diğer Gulat fırkaları gibi Gnostik düşüncesinden etkilenen bir fırkadır. Hemen hemen bütün Gnostik akımlarda baba-oğul figürleri yoğun olarak işlenmektedir. Örneğin Nag Hammadi metinlerinde her şeyin yaratıcısı bir baba[937] ve oğlu[938] şeklinde geçerken, Hermetik metinlerde kainat ve hayat üzerine konuşan "Baba Hermes" ve "Oğul Tat"tan bahseder.[939] Sabiiler'in kutsal metinlerinde ise Ptahil'ın oğlu Adem'i kendi suretinde yaratmasından şeklinde

---

[932] Tucker, *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, s.80.

[933] Dini emirler ile ahlaki ve kanuni düzenlemeleri benimsemeyenlere verilen ad. Bunun için bkz. Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA*, İstanbul 1999, c.XIX, ss.252-254.

[934] Hasan Onat, "Hattâbiyye", *DİA*, İstanbul 1997, c.XVI, s.492.

[935] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.211.

[936] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.11-13; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.192.

[937] *NHC*, I, 3, s.18.

[938] *NHC*, I, 3, s.16, 18.

[939] *CH*, s.517-529; *NHC*, VI, 6, s.195-200.

geçmektedir.[940] Bunun yanı sıra baba-oğul düşüncesi Hrisityanlıkta da karşımıza çıkmaktadır. İslam inancında ise baba-oğul düşüncesi yoktur. Hatta Allah Kur'ân'da bunu açık bir şekilde eleştirmektedir. Ancak buna karşın Hattâbiyye belli şahısların Allah'ın oğlu olduklarını iddia etmektedir. İslam düşüncesinde daha öncesi olmayan bu baba-oğul fikrinin Gnostik düşüncesinden etkilenme sonucu ortaya çıktığı kanaatindeyiz. Bu, Hattâbiyye'nin özellikle Tanrı'nın oğlu fikrinin Gnostik Süryani akımlarından etkilendiğinin en somut göstergesidir. Bu anlamda özellikle Müslümanların fethettikleri bölgelerde bu düşünceyi benimsemiş olan Hristiyan Nesturi ve Yakubi kiliselerin yoğun olarak yaşamış olmaları Gnostisizmin bu akımlar üzerinden İslam düşüncesine geçtiği tezimizi güçlendirmektedir. Keysâniyye'nin etkilendiği bir diğer konu ise İsmi Azam'dır. Diğer Gulat fırkalarında da mevcut olan bu düşüncenin Gnostik düşüncesinden İslam düşüncesine geçtiğini Beyâniyye başlığı altında zikretmiştik.

III. Bölüm: Şiî Gulat Geleneğinde Gnostik Zihniyetin Kurucu Unsurları

1. Düalist Ulûhiyet Anlayışı

Şiî Gulat'ın en ayırt edici özelliklerinden biri insan biçimci yani antropomorfik[941] ulûhiyet anlayışıdır. Bu anlayışın Gulat'taki tipik yansımaları şu şekildedir: Tanrı'nın öncelikli olarak cinsiyeti vardır. O, nurdan bir erkektir. Onun insan

[940] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.242; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

[941] R. J. Zwi Werblowsky, "Anthropomorphism", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.I, s.388.

gibi organları bulunmaktadır, "seçilmiş" bazı kişiler bizzat onun huzuruna çıkıp onu görebilmekte, konuşabilmekte, hatta bazen bu insanlara şefkat gösterip onlara dokunabilmektedir. Yine Gulat'ın onun cinsel uzvuna dair ifadelerinden, Gulat'ın tanrısının çıplak olduğu anlaşılmaktadır. Beyâniyye'nin lideri pozisyonundaki Beyân b. Sem'ân, ezeli ilahın nurdan bir adam olduğunu ve yüzünün dışında her tarafının yok olacağını belirtirken,[942] bu iddiasını "O'nun zatından (yüzünden) başka her şey yok olacaktır"[943] ve "yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı (yüzü) baki kalacaktır."[944] ayetlerini tevil ederek temellendirmeye çalışmaktadır. Muğîre b. Saîd adeta Tanrı'nın bir portresini çizmektedir. Detaylar daha barizdir. Tanrı ışıktan bir erkektir.[945] Bunun doğal erkek cinsel organının da olduğudur.[946] Bunun yanı sıra bacakları,[947] gözleri ve kalbi gibi organları olduğundan da bahsedilir.[948] Hatta daha da ayrıntıya inerek onun kime benzediğini söylemek de mümkündür. Tanrı Ebû Mansur'a benzemektedir. Bunun şahidi de Tanrı'yı gördüğünü öne süren Ebû Mansûr'dur. O, Tanrı'nın kendisine benzediğini iddia etmektedir.[949]

---

[942] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c.IV, s.175-176; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.161.

[943] 28/Kasas, 88.

[944] 55/Rahman, 26-27.

[945] Nâşî' el-Ekber*, Kitâb Usûl'n-Nihâl,* s.40. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, c.VI, s.367.

[946] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7.

[947] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.176.

[948] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.98; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182; Bağdadî, *Usûlu'l-Îmân*, s.63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.208; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.168, 259.

[949] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.169.

Muğîre b. Saîd, Gulat'ın tanrı anlayışına dair daha detay bilgiler vermektedir. O başında tacı olan bir kraldır, parmağıyla avucunun içine kullarının amellerini yazarken, avucuna bakarak kulların günahlarından dolayı sinirlenen ve eli terleyen bir kraldır.[950] Bu terleme neticesinde biri karanlık ve acı, diğeri berrak ve tatlı iki deniz meydana gelir. Bundan sonra denize baktı ve kendi gölgesini gördü. Hemen gölgesine doğru gitti ve gölgenin iki gözünü çıkarttı. Gözlerden birinle güneşi diğeri ile de ayı yarattı ve gölgenin geri kalan kısmını yok etti. Bunu yaparken de kendisinden başka bir ilahın bulunmasının doğru olmadığını söylediğini iddia etmektedir. Bunların neticesinde de Allah insanları işte bu iki denizden yarattığını belirtmektedir. Şiîleri tatlı ve berrak sudan yaratırken, Şia'nın düşmanlarını ki onlara kafir diyor acı ve karanlık denizden yarattığını söylemektedir.[951]

Gulat'ın bu Antropomorfik Tanrı tasavvurunda Gnostisizm'in iz düşümleri görülmektedir. Gnostik düşüncede Tanrı adeta bir insan gibi eli, kolu, bacağı gibi organları olan, doğrudan insanlar ile konuşan bir varlıktır.[952] O, eli, kolu, bacağı, kulağı, ağzı gibi insani bütün özelliklere sahip olan bir varlıktır.[953] Erkek cinsiyetine sahip olan bu Tanrı, Gnostik bilgiyi elde etmiş olan seçkin kişiler ile sürekli iletişim halinde olup, onlardan insanlara kendisinden bahsetmesini istemektedir.[954] Bu diyaloglarda Tanrı'nın

[950] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.176.

[951] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.98-99; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182-183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.208; Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, c.VIII, s.132.

[952] *NHC*, II, 4, s.96; *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.29.

[953] *NHC*, II, 1, s.56, 60; *NHC*, II, 5, s.105; *CH*, I, 12-19; *Mandäische Liturgien*, s.145.

[954] *NHC*, II, 1, s.55, 68-69; *CH*, I, 6, V, 8.

kendilerine gülümsediklerinden bahsedilir.[955] Dolayısıyla o seçkinler Tanrı'yı doğrudan görmektedirler.[956]

Aynı şekilde Muğîre b. Saîd Tanrı'yı eli, ayağı, kalbi gibi organları olan[957] başında tac bulunan bir kral olarak tasvir etmesinde ve ayrıca elinin terlemesi sonucunda temiz ve kirli suların oluşması düşüncesinde Gnostisizm'in yansımalarını görmekteyiz. Nag Hammadi metinlerin bir kısmında[958] ve Sabii metinlerinde Tanrı, başında tac bulunun bir varlıktır.[959] Nur kralı olarak adlandırdıkları bu Tanrı'nın eli, kolu, ağzı olan ve insanlar ile iletişime geçen en yüce güçtür. Bu iletişimde onlara hakikate ulaşmaları için ne yapmaları gerektiği sürekli vurgulanmaktadır.[960] Neticede Şii Gulat Gnostik düşüncesindeki gibi Tanrı ile iletişime geçmekte ve ondan hakikat öğretilerini alamaktadır.

Bunun yanı sıra Muğîre b. Saîd'de geçen Tanrı'nın elinin terlemesi olayında da Gnostik düşüncenin yansımaları dikkatimizden kaçmamaktadır. Muğîre'ye göre Tanrı'nın eli terler ve bunun neticesinde biri karanlık ve acı, diğeri berrak ve tatlı iki deniz meydana gelir. Tanrı da insanları bu iki denizden yaratır. Şiîleri tatlı ve berrak sudan yaratırken, Şia'nın düşmanlarını acı ve karanlık denizden yaratmıştır.[961] Benzer düşünce Sabiî metinlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Orada da kara ve berra su ayrımı

[955] *NHC,* VI, 6, s.198.

[956] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.247.

[957] Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I, s.208.

[958] *NHC,* II, 7, s.125.

[959] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.28.

[960] *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.29.

[961] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.98-99; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182-183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.208; Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, c.VIII, s.132; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.176.

vardır. Kara su kötülüğü, berrak su ise iyiliği sembolize etmektedir. Yukarıda ayrıntılı olarak anlattığımız bu örnekte Muğîre b. Saîd'in düşüncelerinde Sabiiliğin tesirlerini görmekteyiz.

Gulat Şia'sının Tanrı anlayışında da Tanrı adeta bir insana benzetilmektedir. O, yüzü, bacakları, parmakları, kaburgaları, gözü, cinsel organı olan, doğrudan insanlar ile konuşan bir varlıktır. O aynı zamanda erkek cinsiyetine sahiptir. Buna göre artık Tanrı somut olarak algılanabilen bir varlık haline gelmektedir.

Allah'ın onları kendi huzuruna çıkardığını ve kendileri ile görüştüğünü ve dünyada düzeni tekrar tesis etmeleri için onları tekrar dünyaya gönderdiği iddialarına gelince, Ebû Mansûr, Tanrı'nın onun başını okşayarak[962] kendisine, "Ey oğulcuğum! Git ve benden tebliğ et. Nebi ve Peygamber olduğunu, Allah'ın seni kendine dost edindiğini söyle." dediğini[963] ve bundan dolayı kendisine olağan üstü güçlerin verildiğini, geçmişte ve gelecekte olanların bilgisine sahip olduğunu ve Kur'ân'ın belli başlı ayetlerinin gerçek anlamlarını/tevilini bildiğini söylemektedir.

Bu rivayette kullanılan bir çok motifin ve hikayenin kurgusu Gnostik metinler ile paralellikler arz ettiğini görmekteyiz. Gnostik metinlerde Tanrı ile oğlu *Tat* arasında geçen bir diyalogdan bahsedilir. Oğul, babası olan Tanrı'dan hakikatin kendisine gösterilmesini ister. Ayrıca olağan üstün güç ve bilgelikte talep eder. Tanrı, bunlar için kendisine bütün kalbi ile sessizce övgü dolu sözler ile dua etmesi gerektiğini söyler. Bunları yerine getiren oğul artık hakikate ulaşır, olağan üstün güç ve bilgeliği elde eder. Bunun üzerine Tanrı oğluna, hakikate giden bu yolda Tanrı'ya yaptığı övgü dolu sözleri

[962] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.169; Hodgson, "How did the Early Shi'a become Sectarian", s.7.

[963] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144-145.

diğer insanlara ulaştırması için onları ölümsüz/ebedi bir kitap şeklinde kaleme almasını ister. Bu şekilde diğer insanlara kurtuluşa giden yolu tebliğ etmiş olmaktadır.[964]

Gnostik metinlerde geçen bu hikayenin iz düşümlerini Gulat'ın yukarıda zikrettiğimiz rivayetinde görmekteyiz. Bu anlamda zikredebileceğimiz hususlardan biri Tanrı'nın Ebû Mansûr'un başını okşamasıdır. Bu yaklaşım Gulat'taki mücessem bir tanrı anlayışının tipik bir yansımasıdır. Çünkü Tanrı'nın başını okşaması Ebû Mansûr'un Tanrı'yı gördüğünün dolaylı bir anlatım şeklidir. Gulat'taki bu anlayış Gnostik düşüncede yoğun olarak yer almaktadır. Örneğin orada Tanrı ile oğlu arasında geçtiği söylenen diyalogda iki tarafta birbirini görmektedir. Öyle ki oğul Tanrı'nın güldüğünü görmekte, onunla kucaklaşmak ve birbirlerini öpmek istemesinden bahsetmektedir.[965] Aynı şeklide Gnostik metinlerin bir başka yerinde Tanrı ile kucaklaşıldığını ve bunun neticesinde onun yüzünden bir cüz alındığından bahseder.[966] Bu, onun Tanrı ve aynı zamanda ölümsüz bir varlığa dönüştüğü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Şii Gulat'ın Tanrı'nın fiziki varlık anlayışı ve neticede ondan bir cüz olduğunu, ayrıca bununla birlikte ölümsüz olduklarını iddia etmesi düşüncesinin köklerinin Gnostik düşüncesinde olduğunu görmekteyiz.

Burada değinebileceğimiz bir diğer husus ise Ebû Mansûr'un kendisi ile görüştüğünü iddia eden Tanrı ile arasında geçen diyalogdaki "oğul" ifadesidir. Tanrı'nın kendisine "oğulcuğum" şeklinde hitap etmesi, Ebû Mansûr'un kendisini Tanrı'nın oğlu olarak gördüğünü göstermektedir. Bu şekilde artık bütün mülkü yaratan ve sahibi olan Tanrı'nın oğlu olarak her şey üzerinde hak sahibi olmaktadır. Burada Ebû Mansûr aynı zamanda uluhiyet iddiasını da dolaylı olarak işlemiş olmaktadır. Ebu'l-Hattâb bunu

[964] *NHC*, VI, 6, s.197-200; *CH*, II, s.520-528.

[965] *NHC*, VI, 6, s.198; *CH*, I, s.523, 524.

[966] *NHC*, I, 3, s.20.

biraz daha genişleterek[967] Hz. Ali'den itibaren bütün imamların ve kendisinin Tanrı'nın oğulları olduğunu iddia etmektedir.[968]

İslam'ın tevhit anlayışına tamamen aykırı[969] olan Gulat'taki bu tezahürün onların Süryaniler ile olan etkileşimlerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Hem Hristiyanlık, hem de Yeni Eflatunculuk ve Hermetizm gibi Gnostik düşünceleri barındıran senkretik yapı olan Süryanilerde Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu ve Tanrı'nın da baba olduğu düşüncesi merkezi bir rol oynamaktadır. Yukarıdaki Gnostik hikayede keza aynı şekilde her şeyin yaratıcısı bir baba[970] ve oğlu[971] figürleri öne çıkmaktadır. Dolayısıyla burada da Gnostik düşüncesinin tezahürlerini görmekteyiz.

Gnostik metinlerdeki bu son rivayetin, yukarıda zikrettiğimiz Beyân b. Sem'ân'ın Tanrı'nın yüzünün dışında her tarafının yok olacağı düşüncesi[972] ile de değerlendirmek istiyoruz. Öncelikle Beyân b. Sem'ân bu düşüncelerini: "O'nun yüzünden (zatından) başka her şey yok olacaktır"[973] ve "yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zatı) baki kalacaktır."[974]

---

[967] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; Benli, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şiî Nitelikli Gûlât Hareketleri*, s.243.

[968] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.102; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.14, 191; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s.138; Diğer bir rivayete göre ise sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Allah'ın oğludur der. Bunun için bkz. Îcî, *Mevâḳıf*, c.III, s.673.

[969] 4/Nisâ, 171; 5/Mâide, 116;

[970] *NHC*, I, 3, s.18.

[971] *NHC*, I, 3, s.16, 18. Bazı yerlerde kızı şeklinde de geçmektedir. Bunun için bkz. *NHC*, II, 5, s.102.

[972] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.175-176; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-'în*, s.161.

[973] 28/Kasas, 88.

[974] 55/Rahman, 26-27.

ayetlerine dayandırmaktadır. Kur'ân'ın bu ayetlerine getirdiği batınî yorumlarda Gnostik metinlerdeki Tanrı'nın yüzünden bir cüz alınması rivayetinin bir yansıması olduğunu düşünmekteyiz. Tanrı'nın ezeliliğini ıspatlamak için ayetteki zatı kelimesinin yüzü olarak tevil etmesi dikkatimizden kaçmamaktadır. Gnostiklerde Tanrı'nın yüzünden alınan bir cüz ile artık Tanrı'dan bir parça taşıdığını, dolayısıyla Tanrı ve bunun neticesinde o da ezeli, yani ölümsüzlük vasfına kavuştuğunu göstermektedir. Beyâniyye'de de Tanrı'nın yüzü anlayışı önemli bir rol oynamaktadır. Orada da Tanrı'nın yüzü ezeli olarak kabul edilmektedir. Beyân da Tanrı'nın ona hulul etmesi ile Tanrı'dan bir cüz almarak bu şekilde ezeli bir varlık haline dönüşmektedir.[975] Görüldüğü üzere ikisinde de yüz motifi ezeliliği sembolize ederken, Tanrısal bir cüz taşımalarından dolayı da ikisi Tanrı olarak görülmektedir.

Gulat'ın Ulûhiyet anlayışındaki çift Tanrı anlayışına verilebilecek bir diğer örnek Beyân b. Sem'ân ve Ebû Mansûr'un düalist Tanrı tasavvurlarıdır. Burada Beyân b. Sem'ân'ın "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."[976] ayetininin tevilinde göktedi ilahın aşkın Tanrı, kendisinin ise yeryüzündeki ilah olduğu düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Beyân, yerdeki ve gökteki ilahların sıfatları itibarıyla birbirinden farklı olduklarını dile getirdiği düalist bir tanrı anlayışına sahiptir. Buna göre gökteki Tanrı daha üstün, kudretli, olağanüstü ve muazzam olup insanlar da bunun farkındadır.[977] Ayrıca Ebû Mansûr "Gökten düşen bir kütle görseler 'üst üste yığılmış

[975] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.198-199, 209.

[976] Zuhruf, 43/84.

[977] Keşşî, *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûfbi-Ricâli'l-Keşşî*, s.254-255.

bulutlardır'derler"[978] ayetine dayanarak Hz. Peygamber'in ailesinin gökyüzünün, Şia'nın yeryüzünün,[979] kendisinin de ise gökten düşen bir parça olduğunu iddia etmektedir.

Bu anlamda yukarıda değindiğimiz üzere Müslümanlar arasında daha önce rastlanmayan bu "yeni düşünce" şekli, Irak coğrafyasında daha öncesinde mevcut kadim Gnostik düşüncesinin düalist tanrı anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Çünkü Gnostik yapıların çoğunluğuna göre düalist Tanrı anlayışında bir ve aşkın olan Tanrı iyi, ondan daha aşağı mertebede olan Tanrı Demiurg kötüdür. Özellikle Maniheist ve Hermetik düşüncede kötü görülmeyen Demiurg, kötülükle mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için yeryüzünü yaratmıştır.[980] İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmelidir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir.[981] Ayrıca kadim kültürlerde, yücelerin en yücesi olarak kabul edilen gökyüzü Tanrısı ve onun yeryüzündeki temsilcisi olan Tanrı *Ensi* vardır. O, dünyada düzeni sağlamak ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olmak ile görevlendirilmiştir.[982] Dolayısıyla Ebû Mansûr, *Ensi* gibi hem Tanrı'nın görevlendirdiği, hem de Tanrı ile insanlar arasında aracı kılınan bir kişilik olarak görülmektedir.

---

[978] 52/Tûr, 44.

[979] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.145; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.169.

[980] CH, I, 12-15; *Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch*, s.9; Mead, *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis*, s.413.

[981] von Wesendonk, *Die Lehredes Mani*, s.59-60.

[982] Thorkild Jacoksen, "Mesopotamia", *Before Philosophy The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. H. And H. A. Frankfort- John A. Wilson- Thorkild Jacoksen, Penguin Books, Chicago 1959, s.151-152, 203.

Gulat Şia'sının Ulûhiyet anlayışının bir diğer boyutu ve belki de en önemlisi Hulul ve Tenasühtür. Hulul, "bir şeyin mevcudiyetinin bir başka şeyin mevcudiyetiyle aynı olması,"[983] yani Tanrı'nın ruhu veya sıfatlarının yarattıklarından birine intikal etmesidir. Tenasüh ise "bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek"[984], dolayısıyla ruhun bir bedenden bir başka bedene geçmesidir. Batı dillerinde Hululün karşılığı enkarnasyon[985] iken, Tenasühün karşılığı reenkarnasyon'dur.[986]

Keysâniyye tenasühü[987] ve hululü kabul eden Şiî Gulat hareketlerden biridir. Onlara göre Allah'ın ruhu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, sonra ise oğlu Ebû Hâşim'e geçmiştir.[988] Ancak hem Keysâniyye'den hem de Rafızadan bir grup sadece Allah'ın ruhu değil, bütün insanların ruhunun göç ettiğini iddia eder. Bu anlamda Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in ruhlarının katır veya merkebe geçtiğini ve dolaysıyla bunlara işkence etmek, aç ve susuz bırakmak gerektiği kanaatindedirler.[989] Ayrıca kendilerine karşı isyan eden veya muhalefet eden veyahut hakkı olmadığı halde imameti gasp eden bir kimsenin öldüğü zaman ruhunun bedeninden çıkıp bir hayvan bedenine gireceğini ve o şekilde kıyamete kadar ıstırap içinde yaşayacağını öne sürerler.[990]

---

[983] Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, "hll" md., s.92.

[984] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, "n-s-h" md., c.II, s.615.

[985] Manabu Waida, "Incarnation", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VII, s.4414.

[986] J. Burce Long, "Reincarnation", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.XI, s.7676.

[987] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.111, 148-149; Buckley, "The Early Shiite *Ghulah*", s.303.

[988] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.161.

[989] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, c.V, s.40.

[990] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, s.512

Beyâniyye'ye göre Allah'ın ruhu önce Hz. Âdem'den başlamak üzere bütün peygamberleri dolaşarak en son Hz. Peygamber'e hulul etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın ruhu Hz. Ali'ye, sonra oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, oradan onun oğlu Ebû Hâşim'e ve en sonunda Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Beyân b. Sem'ân ulûhiyet iddiasında bulunmaktadır.[991] Ona göre "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."[992] Ayetinde geçen yeryüzü ilahı kendisidir. Bununla birlikte gökteki ilah yerdeki ilahtan daha üstün, daha kudretlidir.[993] Dolayısıyla Beyâniyye'ye göre tanrının kendilerine hulul ettiği peygamberler, imamlar ve kendisi ilahi özellikler taşıyan kişilerdir.[994] Muhtemelen bu anlayışın bir yansıması olarak Hattâbiyye imamlara ibadet edilmesini gerekli görmüştür.[995]

Benzer görüşleri savunun bir diğer Gulat fırkası Cenâhiyye'dir. Bu fırkanın lideri pozisyonunda olan Abdullah b. Muâviye Allah'ın kendisine hulul ettiğini öne sürmüştür. O, Hristiyanların Hz. İsa hakkında öne sürdükleri gibi, Allah'ın ilk önce Hz. Âdem'e, en son da kendisine hulul ettiğini iddia etmiştir.[996] Bu hulul anlayışı diğer bir

[991] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.186, 199, 209.

[992] 43/Zuhruf, 84.

[993] Keşşî, İẖtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûf bi-Ricâli'l-Keşşî, s.254-255.

[994] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.20.

[995] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191; Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, s.136.

[996] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.110-111. Yazar, "sırasıyla" derken tam neyi ifade etmek istediği belirtmemektedir. Bu sıranın kronolojik sıra mı olduğu, yoksa kendileri açısından bir üstünlük sıralaması mı olduğu açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ancak biz bunu kronolojik sıra olarak algılayıp ona göre yorumlamaya çalıştık.

Gulat fırka olan Harbiyye'de de göze çarpmaktadır. Onlara göre tanrının ruhu son aşamada Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye hulul etmiştir.[997]

Abdullah b. Muâviye'nin Hz. İsa motifini kullanması dikkatimizden kaçmamaktadır. Ebû Mansûr'un Tanrı ile görüştüğü iddiasında ki "oğul" ile Abdullah b. Muâviye'de ki Hz. İsa motifi kanaatimizce aynı düşünce yapısının bir sonucudur. Yani Hristiyan inancındaki oğul İsa figürü, birinde oğul diğerinde Hz. İsa şeklinde kendini göstermektedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bunlar Gnostik düşünceyi benimsemiş olan Süryanilerin etkisi ile İslam düşüncesine intikal etmiş fikirlerdir.[998] Dolayısıyla burada Gnostik düşüncenin iz düşümlerini görebilmekteyiz.

Tanrı'nın insana hulul etmesi Gnostik düşüncede merkezi bir rol oynamaktadır. Orada Tanrı'nın İsa'ya hulul etmesi ile birlikte başlayan hikaye, İsa'nın insanları hakikate götürecek olan Yuhanna ile yaptığı diyalogla devam etmektedir. Burada İsa, aşkın varlık olan Tanrı'dan, alemin yaratılışından, Demiurg gibi kötü güçlerden, Hz. Adem'in yaratılışından, hakikate götüren bilgiden vs. bahsedilmektedir. Artık bütün öğretileri öğrenen Yuhanna'dan bunların hepsini kaleme almasını ve kendi müritlerine aktarmasını söyler.[999] Bu örnekte Tanrı'nın hulul etmesini ve bu şekilde insanları hakikate götüren bilgiler vermesini görmekteyiz. Dolayısıyla Tanrı hulul etmesi ile birlikte dünyevi koşullara uyum sağlayarak kendisini bir bedende göstermektedir.[1000] Bedenleşen Tanrı'nın öldürülmesi durumunda ise Tanrı o bedenden çıkar bir başka bedene geçer. Bu şekilde ölen sadece o benden olur, Tanrı'nın kendisi değil.[1001]

---

[997] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.110-111, 132; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.32, 186; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.6, 22.

[998] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s.500.

[999] *NHC*, II, 1, s.54-69.

[1000] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.171.

[1001] *NHC*, II, 3, s.85-86.

Gnostik metinlerde geçen bu hikayedeki Tanrı'nın hulul etmesi fikri ile Gulat'taki hulul anlayışı benzerlikler göstermektedir. Gnostiklerde Tanrı insanları hakikate götüren bilgiyi elde etmeleri ve onların kurtuluşa ermeleri için bir bedene hulul etmektedir. Ancak bu bedenin diğer insanlar tarafından öldürülmesi durumunda da ise Tanrı bir başka bedene geçmektedir. Bu şekilde Tanrı'nın aktardığı hakikat bilgisi ve kurtuluş öğretisi sonsuza dek devam etmektedir. Gulat'ta da Tanrı insanları kurtuluşa götürmesi için onlara bir rehber olması için insan bedenine hulul etmektedir. Kurtarıcının ölmesi veya öldürülmesi durumunda ise Tanrı bir diğer bedene göçmektedir.

Bu düşünce yapısının satır aralarında Gnostik düşüncesinin düalist Tanrı anlayışını görmekteyiz. Yukarıda da değindiğimiz gibi her şeyin üstünde, tek ve her şeyin kaynağı olan gerçek Tanrı, bir de onun altında her şeye gücü yeten yaratıcı Tanrı vardır.[1002] Gnostiklerin Demiurg diye adlandırdıkları Tanrı hiçbir şekilde gerçek Tanrı ile aynı değildir. İslam düşüncesinde daha önce örneğine rastlanmayan bu düalist Tanrı anlayışı büyük bir ihtimalle Gnostik düşüncenin bir yansımasıdır.

Gnostik düşüncedeki çift Tanrı anlayışında gerçek olmayan Tanrı kainatın ve maddenin yaratıcısıdır.[1003] Ancak Gulat Şia'sında ki gerçek olmayan Tanrı'nın böyle bir özelliği yoktur. O sadece olağanüstü güçlere sahip olan, hakikatin sırlarını bilen ve Allah'ın bizzat görevlendirdiği biridir. Yani Gulat Şia'sı Gnostik düşüncesindeki çift Tanrı anlayışını benimsemiş, ancak her anlamda aynı özelliklere sahip olmayan bir İlah tasavvur etmiştir. Çünkü onlar Allah'ın en yüce güç olduğuna, her şeyi onun yarattığına ve kendilerinin yeryüzünde düzeni tekrar temin etmek için Allah'ın görevlendirdiği biri olduğuna inanmaktadırlar. Dolayısıyla imamlar iyidir ve kötü ile mücadele etmek için

[1002] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.69.

[1003] *NHC*, II, 1, s.64-65; II, 4, s.95-96; II, 5, s.100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

görevlendirilmişlerdir. Gnostiklerin ifadesiyle bu nur ile zulmetin mücadelesidir.[1004] Yani Şiî Gulat'ın "gerçek olmayan Tanrıların" bir yaratıcılık özelliği bulunmamaktadır. Kanaatimizce Gnostik düşüncesindeki gerçek olmayan yaratıcı Tanrı fikri Şiî Gulat düşüncesinde farklılaşmıştır. Şiî Gulat'ın gerçek olmayan Tanrı anlayışında yaratıcılık söz konusu değildir. Ancak diğer özellikleri Gnostik düşünce ile çok ciddi benzerlikler göstermektedir.

Şiî Gulat'a göre imamlar bütün insanlara bir delil/hüccet olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Allah ilk önce Hz. Âdem'in bedenine hulul etmiş ve bütün peygamberlere sırasıyla geçmiştir. En son Hz. Peygamber'e geçmiş ve ondan sonra ise bütün imamlara geçmiştir.[1005] Bu duruma göre kendisinin ilah olduğunu iddia eden Beyân b. Sem'ân, Muğîre b. Saîd, Ebû Mansûr el-'İclî ve Ebu'l-Hattâb gibiler bir nevi yaşayan Tanrı, Maniheistlerin ifadesiyle "Yaşayan Ruh"[1006] olmuş oluyorlar. Dolayısıyla Tanrı olduklarını iddia edenler Tanrı'nın güç ve egemenliğine talip olmaktadırlar.[1007] Şiî Gulat'ın bu tanrı tasavvurunda Gnostik düşüncesinin iz düşümlerini görmekteyiz. Fikir-hadise-zaman-mekan irtibatı metoduna göre, bir fikrin birden bire ortaya çıkamayacağından o fikrin o coğrafyada daha önce başka din ve kültürlerde bulunmuş olması gerekir. Ayrıca Ernest Renan'ın da belirttiği gibi Araplar

[1004] *CH*, I, 4, 9; VII, 2; *Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer*, s.97; *NHC*, II, 5, s.111-113.

[1005] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, s.512; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.133.

[1006] *Kephalaia*, c.I, sy. 1, s.49-50.

[1007] Jerry A. Irish, "America and the Kingdom of God," *The Journal of Religion*, c.LVI, sy.3, 1976, s.240.

tabiatları icabı felsefi düşünceye ve metafizik ilimlere merakları ve ilgileri yoktu.[1008] Dolayısıyla bu fikrin Gulat Şia'sına intikalinde özellikle Gnostik düşünceyi benimsemiş kadim kültürler etkili olmuştur.

Netice itibariyle Şiî Gulat'ın bu uluhiyet anlayışının, kelami kaygılardan çok siyasi mağlubiyetlerin sonucunda oluşmuş düşünceler olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onlar uluhiyetin neliğinden ziyade onun insanlar ile olan ilişkisini, bir bedende ortaya çıkışı ve çıktıktan sonra nasıl olağanüstü güçler elde edildiği hususu üzerinde durmuşlardır. Bu şekilde liderlerinin siyasi karizmasını güçlendirmeyi ve bu şekilde itikadi olarak da haklı olduklarını göstermeyi hedeflemişlerdir. Dolayısıyla birazdan değineceğimiz kurtarıcı kişi ve nübüvvet anlayışlarını uluhiyet düşüncesinden bağımsız düşünemeyiz. Çünkü orada imamlarının Tanrı olmasından çok Tanrı tarafından seçilmiş ve Tanrısal güçlere sahip biri olarak gösterme gayreti içerisinde olmuşlardır.

2. Nübüvvetin Sürekliliği

Nübüvvetin sözlükte neb', yani "haber vermek" veya nebve "konum ve değeri yüksek olmak" anlamlarına gelmektedir. Neb' veya nebve kökünün mastar ismi olan nübüvvet kelimesini İsfahânî şu şekilde tanımlamaktadır: "Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevidir."[1009]

[1008] Ernest Renan, *Der İslam und die Wissenschaft*, Fransızcadan Almancaya çevirenin ismi belirtilmemiştir, Verlag von M. Bernheim, Basel 1883, s.7-8; Ayrıca bkz. Behî, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, s.71.

[1009] İsfahânî, "nbe" *el-Müfredât*, s.789; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul 2007, c.XXXIII, s.279.

Allah, insanoğlunu dünyaya gönderdiği andan itibaren onlara doğru yolu gösterecek bir peygamber ve vahiy gönderdiğini Kur'ân'da şu şekilde ifade etmektedir: "Allah birbirinden gelme bir nesil olarak Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı. Allah işiten ve bilendir."[1010] Burada ki İbrahim ve İmrân ailesinden kasıt onlardan sonra Hz. Peygamber'e kadarki peygamberlerdir.[1011] Dolayısıyla Allah insanoğlunu hiçbir devirde peygambersiz bırakmamıştır.[1012] Bundan dolayıdırki peygamberliğin Hz. Peygamberden sonra da devam ettiğini ve Allah'ın insanoğlu ile iletişimini sürdürdüğünü iddia etmişlerdir. İslam düşünce geleneğinde bunu ilk iddia edenler Şiî Gulat hareketleri olmuştur. Zaten Gulat Şia'sının en belirgin özelliklerinden biri de Nübüvvet anlayışıdır.

Onlara göre nübüvvet Hz. Âdem ile birlikte başlamış ancak Hz. Peygamber ile birlikte bitmemiştir. Nübüvvet Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali ile devam etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra devam ettiğini iddia ettikleri nübüvvet her bir Gulat fırkasının imamı ile birlikte son bulduğunu görmekteyiz. Örneğin Muhtâr es-Sakafî'ye göre Hz. Ali'den sonra imamet Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, ondan da kendisine geçmiştir.[1013] Bundan sonra ise kendisine vahiy geldiğini ve peygamber olduğunu iddia

[1010] 3/Âl-i İmrân, 33-34.

[1011] Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (538/1144), *el-Keşşâf ʿan Hakâiki't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Daru İhya et-Terâs el-'Arabi, Beyrut 2001, c.I, s.383.

[1012] 35/Fâtır, 24.

[1013] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.102-103; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.31.

etmiştir.[1014] Hamza b. Umâre de kendisinin imam ve peygamber, Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin ise Tanrı olduğunu iddia etmektedir.[1015] Öğrenicisi Beyân b. Sem'ân da nübüvvettin önce Hz. Ali'ye, sonra oğlu Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, oradan onun oğlu Ebû Hâşim'e ve en sonda da kendisine geçtiğini söylemektedir.[1016] Muğîre b. Saîd ise Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ve ondan sonra Muhammed Bâkır'a geçtikten sonra nübüvvetin kendisine intikal ettiğini belirtmektedir.[1017] Yakın bir sıralama Mensûriyye'de de görmekteyiz. Sadece bu Hz. Hüseyin'den sonra Zeyne'l-Âbidîn geldiğini söyleyip, en sonda da kendisinin nebi olduğu iddia etmektedir.[1018] Görüldüğü üzere Gulat'ın nübüvvet anlayışına göre peygamberlik Hz. Peygamber ile birlikte bitmemektedir. O, Hz. Ali'den başlayarak kendi liderlerine kadar her bir fırkanın belirlediği silsile ile devam etmektedir. Ancak kendilerinden sonra kimin peygamber olacağını açık bir şekilde belirtmemektedirler. Dolayısıyla nübüvvetin sürekliliğini savunan bu hareketlerde, peygamberliğin kendileri ile birlikte de sona erdiğini görmekteyiz. Fakat peygamberliğin Hz. Peygamber'den sonra da devam ettiği düşüncesini ortaya atmalarından dolayı kendilerinden sonra gelecek olan hareketlere bu anlamda öncülük etmişlerdir.

[1014] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.35, 36, 37, 38; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (458/1066), *Delâi'lu'n-Nubuvve*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c.VI, s.483.

[1015] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.120-121.

[1016] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.6; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.186, 199, 209.

[1017] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.141.

[1018] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

Nübüvvetin sürekliliğini savunan Gulat'ın vahiy anlayışında da farklılıklar vardır. Gulat'ın vahiy anlayışına göre peygamber olduğunu iddia ettikleri imamları vahyi doğrudan Allah'tan almaktadırlar. Birkaç Gulat fırkası Cebrail'den aldığını belirtmiştir.[1019] Ancak genelinde ise bu söz konusu değildir. Bu duruma göre Hz. Peygamber Allah ile irtibatı Cebrail aracılığı ile kurarken, Gulat'ın imamları Cebrail'e gerek duymadan doğrudan Allah ile irtibata geçebilmektedirler. Dolayısıyla Gulat Şia'sının imamları Hz. Peygamber'in yapamadığını yapabilmekte, böylece bir anlamda Hz. Peygamber'den daha üstün bir konuma yükselmektedirler.

Şiî Gulat'ın Beyâniyye ve Hattâbiyye kollarına baktığımızda karşımıza düalist bir nübüvvet anlayışı çıkmaktadır. Bu anlamda Beyâniyye'ye göre Beyân b. Semʿân, Ebu Haşim'in vasisi olmasından dolayı nebi addedilmektedir. Ayrıca Beyâniyye'ye göre Allah Kur'ân'daki "Bu, bütün insanlar için bir beyân'dır (açıklamadır); takva sahipleri için hidayet ve bir öğüttür."[1020] ayetinde geçen *beyân* kelimesi ile Beyân b. Semʿân'ın nübüvvetine Hz. Peygamber'in sağlığında işaret etmiştir.

Düalist nübüvvet anlayışının bir diğer temsilcisi olan Hattâbiyye'ye göre nübüvvet *nâtık* ve *sâmit* olarak ikiye ayrılmaktadır. Buna göre aynı anda iki peygamber olabilmektedir. Bunlardan biri konuşan, diğeri ise susan peygamberdir. Bu duruma göre Hz. Peygamber döneminde Hz. Peygamber natık, Hz. Ali ise samit peygamber olmuş olmaktadır.[1021] Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte ise artık Hz. Ali natık ve Hz. Hasan samit peygamber olarak kabul edilmektedir.[1022] Hattâbiyye bu düşüncelerini Kur'ân'da

---

[1019] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.144-1445, 190.

[1020] Âl-i İmrân, 3/138.

[1021] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c. IV, s.181; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn,* s.166.

[1022] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.191-192.

geçen "Sonra biz peyderpey peygamberlerimizi gönderdik"[1023] ayetine dayandırmaktadır. Onlara göre, ayette geçen "peyderpey peygamberlerimizi gönderdik" sözü Hz. Peygamber'den sonra da peygamberliğin devam edeceğini ve kendisinin de bu peygamberler halkasından bir tanesi olduğunu iddia etmektedir.

Peygamberliğin Hz. Peygamberden sonra devam ettiğine inanan Gulat Şia'sı, kendi peygamberlerinin kitabi bir peygamber olmadığını söylemektedirler. Onlar Kur'ân'a inanırlar ancak kendi peygamberlerinin ondaki bazı şer'i hükümleri kaldırma veya değiştirme yetkisine sahip olduğunu belirtmektedirler. Örneğin leş ve domuz eti yiyebilirler, kan ve içki içebilirler, kumar oynayabilirler ve evlenilmeleri haram olanlar birbirleriyle evlenebilirler. Bunun yanı sıra münafıkların öldürülmesini ve mallarının alınmasını da helal saymıştır.[1024] Ayrıca bütün kadınları kendilerine helal olarak görmektedirler.[1025] Çünkü onlara göre bir şeyin delil olabilmesi için onun imamın söylemesi yeterlidir.[1026] Dolayısıyla imamı tanıyan dilediğini işleyebilir.[1027] Yani haramları da işleyebileceklerini düşünen Gulat Şia'sına göre kurtuluşa ermek için imamın tanınması yeterlidir. Dolayısıyla önemli olan ibadetler ve güzel ahlak değil, imamın bilinmesidir.

Hulul ve tenasüh düşüncesi bu anlamda Gulat Şia'sında yoğun bir şekilde temsil edilmektedir. Bundan dolayı onlar imamları ve peygamberleri ilah olarak

---

[1023] 23/Mu'minûn, 44.

[1024] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9-10; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.187; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.209, 210.

[1025] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100.

[1026] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.288.

[1027] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.130.

görmektedir.[1028] Allah'ın önce Hz. Âdem'e hulul ettiği ve ondan bütün peygamberlere tenasüh yolu ile geçtiğini söylemektedirler. Son peygamber Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'ye ve ondan da evlatlarına ve evlatlarının tayin ettiği kişilere tenasüh yolu ile geçmektedir.[1029] İrfan Abdülhamid bunu Nübüvvetin sürekliliği fikri olarak tanımlamaktadır.[1030] Diğer bir ifade ile bu, bilgeliğin mirasıdır.[1031] Muhtemelen yukarıda zikretmiş olduğumuz Âl-i İmrân suresinin 33-34. ayetlerini temel alarak kendilerini Hz. İbrahim'in neslinden kabul ederek veya o nesilden gelenlerin doğrudan ataması ile nübüvvette hak sahibi olduklarını düşünmektedirler.

Gulat Şia'sında kendisinin peygamber olduğunu iddia eden kişi aynı zamanda peygamberi özelliklere de haiz olduğunu söylemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu iddia ile ortaya çıkan kişi, doğal olarak kendisini günahsız, akıl ve ruh sağlığı yerinde, üstün ahlaklı birisi olmakla nitelemektedir. Belki de bundan dolayı Gulat Şiası'nda imam veya peygambere karşı gelmek Allah'a karşı gelmek ile eş değer görülmektedir. Nitekim onlara göre imama kayıtsız ve şartsız itaat etmek ve söylediklerinin doğruluğundan asla şüphe etmemek gerekir. Aksi takdirde şirk ve küfür ile itham edilmek kaçınılmaz bir hal almaktadır.[1032]

[1028] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.20; ayrıca bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri,* Doruk Yayımcılık, İstanbul 2005, s.103.

[1029] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.110-111.

[1030] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s.71.

[1031] Adam Mez, *Die Renaissance des Islam,* Carl Winters Universitäts Buhhandlung, Heidelberg 1922, s.268.

[1032] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.92-93; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.35; Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.141.

Peygamber olduğunu iddia eden imamlar aslında peygamberlerin özelliklerinden daha fazlasına sahip olduklarını öne sürmektedirler. Normalde her peygamber birer beşer olarak vakti geldiğinde ölmektedir. Ne var ki Şii Gulat'ın imamlarına baktığımızda bunun böyle olmadığını, onların ölümsüz olduklarını iddia ettiklerini görmekteyiz. Örneğin Keysâniyye'ye mensup bir gruba göre Muhammed b. Ali el-Hanefiyye ölmemiştir. O Radvâ dağında yaşamakta ve iki aslan tarafından korunmaktadır. Bir gün geri dönüp dünyada iyiliği ve adaleti sağlayacaktır.[1033] Muğîriyye'den bir grup ise Muhammed b. Abdillah'ın;[1034] Harbiyye, Abdullah b. Muâviye'nin;[1035] Beziğiyye'de ise bu fırkaya mensup hiç kimsenin ölmediğini iddia etmektedir.[1036]

3. Kurtarıcı İnanışı

İmam kelimesi sözlükte "kendisine uyulan kişi" veya "ümmetin idaresini üstlenen kişi" anlamlarına gelmektedir. İmamet ise imamlık kurumuna verilen addır. Ehl-i Sünnete göre imamet dini koruyan ve dünyevi yönetimi sağlayan siyasi bir otoritedir.[1037] Ancak Şia'ya göre imamet hem dünyevi hem de uhrevi yekiler bakımından peygamberliğin devamı niteliğinden bir kurumdur. Tûsî'nin ifadesiyle,

---

[1033] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.124; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.19.

[1034] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.190; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.207.

[1035] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.6, 22.

[1036] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar,* s.19.

[1037] Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn (808/1406), *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şahâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, s.239.

"imam, dini ve dünyevi hususlarda, yeryüzündeki umumi riyasete asaleten sahip olan insandır."[1038]

Gulat'a göre imamlar, insanları kurtuluşa götürecek bir rehber ve aynı zamanda mevcut siyasi mağlubiyetlerinden onları çıkaracak bir kurtarıcı olarak kabul edilir. Tanrı tarafından seçildiği söylenen bu kurtarıcı Tanrı ile görüşebilen ve olağanüstü güçlere sahip olan bir varlık olarak kabul edilir.

Yukarıda değerlendirdiğimiz Ebû Mansur'un Tanrı ile görüşmesi ve bu görüşmede Tanrı'nın kendisine "Ey oğulcuğum" olarak hitap etmesi rivayetinde Gnostik düşüncenin bir yansıması olarak kurtarıcı fikrini görmekteyiz. Gnostik metindeki hakikat yalnızca seçkin biri olan Tanrı'nın oğlu aracılığı ile elde edilebilmektedir. Diğer insanlar ancak onun gösterdiği yoldan gitmeleri durumunda kurtuluşa erebilmektedirler. Benzer şekilde Gulat'a dair rivayetlerde de Allah'ın seçtiği Ebû Mansûr, Beyân b. Sem'ân ve Ebu'l-Hattâb gibi kişilere tabi olunarak ancak kurtuluşa erilebileceğinden bahsedilmektedir. İki durumda da sadece bu seçkin insanlar Tanrı'yı doğrudan görebilmekte ve dolayısıyla kurtuluş da sadece bunların söylediklerinde bulunmaktadır.

Allah'ın "en yüce ismi" olan İsm-i Azam düşüncesinin "Tanrısal güç ve tanrısal bilgi elde etme" olarak anlaşılması Gulat düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. "İsm-i Azama" sahip olan kişi bu İsm-i Azam sayesinde orduları bozguna uğratabilmekte, yıldızlara hükmedebilmekte, ölüleri diriltebilmekte ve gayb ile ilgili her türlü bilgiye vakıf olabilmektedir. Bu anlamda Beyân b. Sem'ân orduları bozguna uğratmakta ve yıldızlara hükmettiğini iddia etmektedir.[1039] Aynı şekilde Muğîre b. Said de ölüleri

[1038] Nâsirüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *AÜİFD*, c.XXXV, s.181.

[1039] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180.

diriltip orduları bozguna uğratabilecek bir güce sahip olabilmektedir.[1040] Son olarak Ebu'l- Hattâb bu isim sayesinde gaybın bilgisine muttali olabilmektedir.[1041]

Gulat düşünce yapısında Gnostik düşüncenin iz düşümlerini görmekteyiz. Nitekim Nag Hammadi metinlerinde ayrıntılı ve çarpıcı bir şekilde yeryüzünü ve maddeyi yaratan Demiurg'un oğlu Sabaoth'ın kötülerin Tanrı'sı olan Pistis Sophia'nın sesini duyduğundan bahsedilir. Bundan sonra artık O, en büyük ismi bilir ve ondan övgüler alır ve Pistis Sophia kendi ışığı ile onu aydınlatır. Bu aydınlanma sonucunda Sabaoth artık olağanüstü güçler elde eder. Bunun akabinde yedi kat semayı ele geçirmeye çalışan kaos güçleri ile savaşır ve neticede onları olağanüstü güçleri sayesinde mağlup eder. Tanrı'yı bilmesinin neticesinde elde etmiş olduğu bu güç ile birlikte yedi kat semayı kendine yurt edinir. Orada kendisine *Cherub* adında dört köşeli bir aracın üstünde duran bir taht inşa eder. Bu dört köşenin her birinde insan, aslan, sığır ve kartal şekilleri vardı. Bunlar toplam 64 şekle tekabül ederken yedi tane de baş melek yaratır. Kendisi ile birlikte 72 şekil ortaya çıkmıştır. Sabaoth bu 72 şekli Tanrısal şekle büründürmüş ve yeryüzündeki 72 dili konuşan milletleri yönetme vazifesi ile onları vazifelendirmiştir.[1042] Bu, Gnostik metinlerdeki örnekte Tanrı'yı bilenin olağanüstü güçler elde etmesi düşüncesinin Gulat'taki karşılığını görmekteyiz. Gnostik metinlerde Tanrı'nın en büyük ismini bilir ve bunun neticesinde yedi kat semada kendine bir dünya inşa edebilecek gücü elde eder. Aynı düşünce yapısının bir yansıması olduğunu düşündüğümüz Beyân b. Sem'ân ve Muğîre b. Said Tanrı'nın en büyük ismini bilmeleri

[1040] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182; İsferâyînî, *et-Tebṣîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırḳati'n-Nâciye ʿAni'l-Fıraḳı'l-Hâlikîn*, s.125.

[1041] Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtaṭ ve'l-Âssâr*, c.IV, s.181; Hodgson, "How did the Early Shi'a become Sectarian", s.7.

[1042] *NHC*, II, 5, s.102-103.

ile birlikte orduları bozguna uğrattıklarını, yıldızlara hükmettiklerini ve ölüleri dirilttiklerini iddia etmektedirler.

Gulat'ın imamet anlayışına göre zalim bir kişi iktidara geldiğinde, kendi imamları ona karşı isyana etmedikçe, onların isyan etmesi caiz değildir. Onlar ancak imamlarıyla birlikte isyan edebilirler.[1043] Burada görebildiğimiz gibi Gulat Şia'sı mensupları zalim bir halifeye karşı tepki koyma anlamında kendi başlarına hareket edememektedirler. Eğer imamları izin verirse veya bizzat kendisi bir isyana kalkışırsa onlarda harekete geçebilirler. Dolayısıyla bu husus imama kayıtsız ve şartsız teslimiyet ve itaat edilmesi gerektiğini göstermektedir. Muhtemelen bu imamlık veya peygamberlik iddiasında bulunun bu Gulat-ı Şia'nın liderler şahsiyetlerinin Allah ile irtibat halinde olduklarını ve onun talimatları doğrultusunda hareket ettikleri inancından kaynaklanmaktaydı. Çünkü Gulat'a göre peygamber veya imam Allah ile doğrudan ilişki kurabilir. Akli, hayali ve nefsi güçleri ile bilinmeyenleri bilebilir, görünmeyenleri algılayabilir ve nesneleri değişikliğe uğratabilir.[1044]

Gulat Şiası imamet konusunda belli bir yere kadar Hz. Ali ve evlatlarının önemine vurgu yapmalarına rağmen son kertede kendilerini öne çıkarırlar. Kendi dönemlerinde yaşamış imamların önemi onları imam olarak tayin eden figürler olma noktasında öne çıkar. Dolayısıyla kendi imametlerinin meşruiyeti için onları dayanak olarak kullanırlar. Böylece kendi imametine kadarki süreçte Hz. Ali ve evlatları şeklindeki imamet silsile kendileri son bulmaktadır. Artık imam da, peygamber de ve ilah da kendileri olmuş olmaktadır. Bundan sonra bütün övgüler ve yüceltmeler sürekli kendilerine yapılmaktadır. Bu anlamda Abdülhamid Gulat Şia'sının peygamberlik

[1043] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, s.408.

[1044] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. İbn Sînâ (428/1037), *el-Mebdeʾ ve'l-Meʿâd*, nşr. Abdullah-ı Nurani, Tahran 1363, s.115-121.

algısında peygamberliğin kesintisiz bir zincir gibi daimi olduğunu belirtir. Buna göre bu zincirdeki her bir halka bir önceki halkaya nispetle daha değerli, ondan derece olarak daha üstün ve daha kâmildir.[1045] Dolayısıyla son imam veya peygamber olduğunu iddia eden Beyân b. Sem'ân,[1046] Muğîre b. Saîd,[1047] Ebû Mansûr el-İclî[1048] ve Ebu'l-Hattâb el-Esedî[1049] gibi şahsiyetler kendilerini Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sadık'tan üstün görmektedirler.[1050]

Buradaki ince noktalardan biri ise, kendileri Hz. Ali soyundan olmamalarına rağmen o soydan gelen birisi tarafından vasi olarak tayin edilmesinin imamlıklarının meşruiyeti bakımından son derece önemli görülmesidir. Bundan dolayıdır ki kendilerini sürekli Hz. Ali soyundan gelen ve kendi dönemlerinde yaşamış olan bir imama dayandırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu kimi zaman Muhammed b. Ali el-Hanefiyye, kimi zaman Muhammed Bâkır ve kimi zaman da Cafer es-Sâdık olmuştur.

Gulat Şiası imametin sürekli kendi haklarının olduğunu öne sürmüştür. Bu anlamda hem imamet hem de nübüvvet düşüncelerini bunun üzerine inşa etmişlerdir. Çünkü hem imamet hem de nübüvvet en güçlü meşruiyet kaynağıdır. Bu sayede büyük kitleleri peşinden sürüklemek ve var olan hilafeti tehdit edebilecek güce ulaşmak mümlün olabilir.

[1045] Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s.71.

[1046] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.186, 199, 209.

[1047] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.141.

[1048] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.144.

[1049] Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtaṭ ve'l-Âssâr*, c.IV, s.181.

[1050] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.192-193; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.11; İsferâyînî, *et-Tebṣîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırḳati'n-Nâciye ʿAni'l-Fıraḳı'l-Hâlikîn*, s.74; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.172.

Gulat Şiası'nın bu imam ve peygamberlik anlayışını insanları karanlıktan, haksızlıktan ve zulümden çıkaran ve hakikate götüren kurtarıcı fikri çerçevesinde okumakta yarar vardır. Çünkü o Tanrı tarafından özel bilgilere ve sırlarla vakıftır. Herkes tarafından elde dilemeyen bu bilgilerin ona verilmesinin bir sebebi olması gerekir. Eğer herkes tarafından elde edilebilir bir bilgi olsaydı o zaman imama veya peygambere gerek kalmazdı. Dolayısıyla sadece Tanrı'nın seçmiş olduğu kişilere verilen bu bilgiler hiç şüphesiz insanların kurtuluşa ulaşması içindir.[1051] Şunu da belirtmek isteriz ki Gulat Şiası'ndaki kurtarıcı, aynı Gnostiklerde olduğu gibi Tanrı tarafından belirlenir. Ancak bu belirleme keyfi bir belirleme değildir. Gulat'taki şart Hz. Ali'nin soyundan gelen biri tarafından tayin edilmektir. Ancak bu tayin sonucunda İrfani bilgiyi elde edebilmeye hak kazanır. Dolayısıyla artık o nereden geldiğini ve nereye gideceğini, varlığının ne olduğunu ve buna binaen nasıl hareket edeceğinin bilincinde ve bilgisindedir. Bunun içindirki ona tabi olanlar kurtuluşa erecektir.

Gulat Şia'sı bu anlamda özellikle Ruh'a özel bir anlam atfetmektedir. Ona göre ruh Tanrısal olup, insanın içinde vardır. Bundan dolayı ruh insanın en önemli yanını oluşturmaktadır. Çünkü Tanrı ile irtibat ve dolayısıyla İrfani bilgi sadece o ruhun aracılığı ile mümkündür.[1052] Bu anlamda Gulat Şia'sının kurtarıcı liderleri önce kendi ruhlarını keşfetmiş ve bu şekilde kendilerini bilmeye başlamışlardır. Kendisini bilen de içindeki o hakikati bulmuş olacaktır. Çünkü Tanrı İrfani bilgiyi insana verirken aslında içindeki hakikat olan ruha vermektedir.

Tanrı tarafından İrfani bilgiyi almaya hak kazanan Gulat'ın liderleri artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen kişilerdir. Onlar artık bu dünyaya ait biri

---

[1051] el-Hanefiyye, *Kitâbu'l-İrcâ*, s.24; Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.82-87; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.38-39.

[1052] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.209.

olarak değil, ilahi âleme ait biri olarak görülür. Çünkü artık onlar Tanrı tarafında çağırıldığında onu işitebilen ve ona cevap verebilen kişilerdir. Ayrıca artık o İrfani bilgiyi elde ettiği için Tanrı'nın her türlü isteğini yerine getirebilme potansiyeline de sahiptir.

Onlar Tanrı'nın onlara verdiği bu özel bilgiyi insanlara anlatarak onlarında kurtuluşuna vesile olacaktır. Onlar artık öyle bir kurtarıcıdır ki kurtarıcı olmadan önce bu âlemde yaşamış ve sonunda bir kurtarıcı vesilesiyle İrfani bilgiyi elde etmeyi tecrübe etmişlerdir. Yani buna göre kurtuluşun tek yolu daha önce kurtuluşa ermiş olan birinin yolundan gitmektir. Bu olmadan kurtuluşa ulaşmanın, yani İrfani bilgiyi elde etmenin imkânı yoktur.

Gulat'ın imamet, nübüvvet ve uluhiyyet iddialarının siyasi hassasiyet ile yapıldığı kanaatindeyiz. Çünkü ne imamet, ne nübüvvet, ne de uluhiyet hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedirler. Dolayısıyla bu konular hakkında ayrıntılı felsefelerinin olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü bir felsefi düşünce sistemi oluşturabilmek için bir bilgi birikimine ihtiyaç vardır. Gulat'ı Şia'da ise bu söz konusu değildir. Onlar daha çok tepkisel siyasi harekete ağırlık vermişlerdir. Bundan dolayı felsefi ve fikri bir düşünce sistemi oluşturmaya vakit ayırmaktansa hızlı bir şekilde tepki verebilmek için var olan Gnostik fikirleri kendilerine mal etmeye çalışmışlardır. Ancak hızlı bir şekilde hareket ettikleri için Gnostik fikirler üzerine yeni bir fikir inşa edememiş ve bu yüzden de çok yüzeysel kalmıştır.

Ortaya attıkları fikirlere bakıldığında çok ayrıntıya giremediklerini görmekteyiz. Buna mukabil çok sınırlı ve yüzeysel düşünerek haklılıklarını ispatlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de hiçbir şekilde sorgulanamayacaklarını, onlara itaatin farz olduğu gibi düşünceler ortaya atarak, onlara karşı gelebilecek her türlü eleştiriyi baştan engellemektedirler. Bunu yapmadıkları takdirde o zaman onlara yöneltilebilecek

eleştirilere maruz kalacak ve ilmi bir derinlikleri olmadığı için de verecek cevapları olmayacaktır. Çünkü yukarıda da değindiğimiz üzere kendilerinde bir ilmi derinlik yoktur. Bunu gizlemek için en makul yol budur.

4. Düalist Varlık Anlayışı

Gulat Şia'sının en belirgin özelliklerinden bir diğeri ise düalist Varlık anlayışıdır. Birçok Gulat fırkası Uluhiyet ve Nübüvvet konusunda fikir beyan ederken, Varlık anlayışında bu sayı birkaç fırka ile sınırlı olduğu görülmektedir. Bu anlamda karşımıza çıkan ilk fırka Muğîriyye'dir. Onlara göre alemin varlığı başında tacı olan bir kral Tanrı tarafından yaratılmıştır. O, parmağıyla avucunun içine kullarının amellerini yazar, sonra avucuna bakarak kulların günahlarından dolayı sinirlenir ve eli terlemeye başlar.[1053] Bu terleme sonucunda biri karanlık ve acı, diğeri berrak ve tatlı iki deniz meydana gelir. Sonra Tanrı denize bakar ve kendi gölgesini görür. Hemen gölgesine doğru gider ve gölgenin iki gözünü çıkartır. Gözlerden birinle güneşi diğeri ile de ayı yaratır ve gölgenin geri kalan kısmını yok eder. Bunların neticesinde de Allah insanları işte bu iki denizden yarattığını belirtmektedir. Şiîleri tatlı ve berrak sudan yaratırken, Şia'nın düşmanlarını ki onlara kafir diyor acı ve karanlık denizden yarattığını söylemektedir.[1054]

Muğîriyye'nin varlık anlayışında görebildiğimiz üzere kainat Tanrı'nın öfkesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kainat alemi, Tanrı'nın aleminden yaratılmaktadır. Bu düalist alemler arasında bir iletişim olduğu gibi fiziki geçişlerde söz

[1053] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c.IV, s.176.

[1054] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât,* s.98-99; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.7; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.182-183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.208; Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân,* c.VIII, s.132.

konusudur. Önceki bölümde değindiğimiz üzere Muğîre b. Saîd bu alemden Tanrı'nın alemine yükselip onunla doğrudan görüşdüğünü iddia etmesi buna verilebilecek en somut örnektir. Bundan başka insanları da iki farklı kaynaktan yarattığı üzerinde de durulmaktadır. Buna göre insanları Şiîler ve Şiî olmayanlar diye ikiye ayıran bu anlayışa göre Şiîler tatlı, Şiîler dışındakiler ise tuzlu sudan yaratılmıştır. Tatlı sudan yaratılanlar iyi, tuzlu sudan yaratılanlar ise kötü olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla alemin düalist yapısının yanı sıra insanında düalist bir yapıda olduğu düşüncesini görmekteyiz. Yani iki tür insan iki farklı kaynaktan yaratılmıştır.

İnsanın yaratılması ile ilgili Muğîriyye bir başka yerde önce gölgelerinin sonra bedenlerinin yaratılmasından bahseder. Buna göre ilk yaratılan Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin gölgeleridir. Onlarda dünyanın geri kalan varlıklarını yaratmak ile görevlendirilmişlerdir.[1055] Muğîriyye'nin bu örneğinde insanlığın düalist yaratma anlayışı ile yaratıldığıdını görmekteyiz. Önce Hz. Peygamber ve Hz. Ali ve sonra ise diğer bütün insanlar yaratılmaktadır. Yani buna göre Hz. Peygamber ve Hz. Ali diğer insanlardan üstün olduğu da anlaşılmaktadır.

Düalist varlık anlayışı ile ilgili Muğîriyye'nin dışında açıkça fikir beyan eden diğer fırka ise Mansûriyye'dir. Onlara göre gökyüzü Hz. Peygamber'in ailesinin, yeryüzü Şia'nın[1056] ve Ebû Mansûr'un da gökten düşen bir parçadır. Bunu da, "Gökten düşen bir kütle görseler "üst üste yığılmış bulutlardır" derler"[1057] ayetine

[1055] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.38; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.183; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.161-162

[1056] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.145; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, s.169.

[1057] 52/Tûr, 44.

dayandırmaktadır.[1058] Mansûriyye'nin Düalist varlık anlayışında alem gökyüzü ve yeryüzü diye iki ayrılmıştır. Bu iki alem arasında da irtibatı Ebû Mansûr sağlamaktadır.

Gökyüzü ile yeryüzünü aynı anda var olan iki farklı alem olarak kabul edin bir diğer fırka da Beyâniyye'dir. Onlar "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."[1059] ayetini delil göstererek Beyân b. Sem'ân'ın yeryüzündeki ilah olduğunu, aşkın Tanrı'nın da gözkyüzünün ilahı olduğunu iddia etmektedirler. Buna göre yeryüzü ayrı bir alem iken gökyüzüde bir başka alem olmuş oluyor. Bu iki alemde her birinin kendi Tanrı'sı olsa da aralarında bir hiyeraşi mevcuttur. Gökyüzü asıl olduğu için yeryüzünden üstündür. Gerçek olan aşkın Tanrı'da gökyüzündedir, onun seviye olarak altında olan Beyân b. Sem'ân ise yeryüzündedir.[1060] Görüldüğü üzere Beyâniyye'nin düalist varlık anlayışına göre gökyüzü ve yeryüzü olmak üzere aynı anda iki alem vardır. Bunların da aralarında irtibat vardır, ki bunu da sağlayan kişi Beyân b. Sem'ân'dır.

5. Düalist Bilgi Anlayışı: Zahiri-Batıni Bilgi

Zâhir, sözlükte "açık, berrak"[1061] anlamlarına, Bâtın ise "bir şeyin içi",[1062] anlamına gelmektedir. Terim olarak her şeyin bir açık ve görünen tarafı, bir de kapalı tarafı vardır. Bu anlamda bilgi iki çeşittir. Bunlardan biri zahiri bilgi, diğeri ise bâtıni bilgidir. Zâhiri bilgi, herkesin görüp okuduğu ve anladığı lafzi bilgilerdir. Ancak bâtıni bilgi bu lafızların ardında saklı olan, herkes tarafında keşfedilemeyen ve anlaşılamayan

[1058] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, c.IV, s.183.

[1059] 43/Zuhruf, 84.

[1060] Keşşî, *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûfbi-Ricâli'l-Keşşî*, s.254-255; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.180.

[1061] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, "zhr" md., c.IV, s.520.

[1062] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, "btn" md., c.XIII, s.52.

bilgilerdir. Batı dillerinde bunlara karşılık Exoteric (Zahir) ve Esoteric (Batın) kullanılmaktadır.[1063]

Gulat'ın Zâhir- Bâtın ayrımı aslında tipik bir Gnostik düalizmdir.[1064] Çünkü düalizm Gnostik düşüncenin temel özelliklerinin başında gelmektedir. Kâinat karanlık ve ışık âlemi; insanlar ruh ve beden; bilgi ise Gnostik ve insanların ürettiği bilgiler olmak üzere iki boyutludur. Karanlık olarak beden, yani madde ve insanın ürettiği bilgi genel itibari ile kötü olarak kabul edilir. Buna karşılık ışık âlemi, ruh ve Gnostik bilgi ise iyidir. Burada keskin bir iyi- kötü ayrımı karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bilginin düalitesi, diğer bir ifadeyle kurtuluşa götürecek olan ilahi âleme ait olduğu iddia edilen bilgi ve hiçbir şekilde kurtuluşa götürme imkânı olmayan maddi âleme ait olan bilgiden oluşur. Bunlara göre insanların ürettiği maddi âleme ait olan bilgi ile ilahi âleme ait bilgiye ulaşılamaz. Bundan dolayı bu bilgiler yetersiz, eksik ve gereksiz olarak görülmüştür. Çünkü Gnostiklere göre ilahi âleme ulaşabilmek veya haberdar olabilmek için de ilahi âlemden gelen bilgilere ihtiyaç vardır.

Gulat düşüncesindeki düalite anlayışı Gnostikler kadar keskin değildir. Örneğin Gulat düşüncesinde madde bizatihi kötü olarak görülmez. Çünkü onlara göre madde bizzat Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak Gnostiklerde maddeyi kötü olan Tanrı Demiurg yaratmıştır.[1065] Bundan dolayı maddeyi ve dolayısıyla âlem ve insan bedenini kötü olarak görürler. Kötü olan bedenin ürettiği bilgi de kötü ve yetersiz olmuş oluyor.

[1063] Rudolph, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, s.58; Iwersen, *Gnosis zur Einführung,* s.304; Michael Bergunder, "Was ist Esoretik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung", *Aufklärung und Esoterik Rezeption- Integration- Konfrontation*, ed. Monika Neugebauer-Wölk, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2008, s.477.

[1064] Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, s.317.

[1065] *NHC*, II, 1, s.64-65; II, 4, s.95-96; II, 5, s.100-101; *Das Johannesbuch der Mandäer,* s.8-9.

Gulat Şia'sı olaya farklı yaklaşır. Onlara göre madde özü itibariyle kötü değildir. Dolayısıyla insan bedeni de özü itibariyle kötü olmamış oluyor. Ondan dolayı insanların ürettiği bilgi kötü değil eksik ve yetersizdir.

İslam düşüncesindeki bâtınilerde, -Gulat'da bunlardan biridir- irfani bilginin iki boyutu vardır. Bunlardan biri Allah'ın seçtiği özel kulların Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri, diğeri ise Kur'ân'ı tevil yoluyla elde ettikleri bilgilerdir. Onlar Kur'ân'ın lafzını yorumlarken Allah'ın onlara o ayetlerin gerçek manalarını öğrettiğini iddia ederler. Vahiy, bu durumda Kur'ân'daki ayetler zahiri yönü sıradan insanlara hitap etmektedir. Ancak o ayetlerin ötesinde, batını yönü ise sadece imamların bileceği manaların olduğunu iddia etmektedirler.[1066] Bu bâtını bilgiler Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye ve ondan diğer imamlara geçmiştir.[1067] Bu anlamda Kur'ân'ın lafzi boyutu şer'i yükümlülükleri oluştururken, bâtını boyutu ise hem bu yükümlülüklerin hem de genel anlamda Kur'ân'ın gerçek manalarını ihtiva ettiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhiri yanı herkes tarafından anlaşılmaya müsait iken, bâtını yönü sadece Allah'ın doğrudan seçtiği imamlar tarafından kavranabilir; diğer insanlar ise onu sadece imamdan öğrenebilir.[1068] Buna göre, bir insan Kur'ân ayetlerini istediği kadar uygulasın hakikat, yani bâtını bilgiyi alan kişiye tabi olmadığı sürece kurtuluşa ulaşması söz konusu değildir.[1069] Hint düşüncesindeki gibi amellerin kurtuluşa tek başına yetmeyeceği düşüncesi[1070] burada da karşımıza çıkmaktadır. Görebildiğimiz gibi bâtını

[1066] Ebû Hanîfe Kâdî Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Kayrevânî (363/974), *Esâsu't-Te'vîl*, nşr. Ârif Tâmir, Dâru'-Sekâfe, Beyrut 1960, s.28.

[1067] Taberî *Târihu't-Taberî,* .VI, s.82-87.

[1068] Ali b. Muhammed İbnu'l-Velîd, *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Munâdil*, nşr. Mustafa Gâlib, Müessesetu İzzuddîn, Beyrut 1982, c.I, s.189-191.

[1069] Taberî, *Târihu't-Taberî,* c.VI, s.82-87.

[1070] İsa Upanishad, 11.

bilgiye ulaşabilmek için zâhirî bilgiye ihtiyaç vardır. Zâhirî bilgi olmadan bâtını bilgiye ulaşılamaz ve bundan dolayı kurtuluşta gerçekleşmiş olmaz. Yalnız tüm bunlara rağmen hiçbir şekilde zâhirî bilgi, bâtını bilgi ile eşdeğerde görülmez. Çünkü zâhirî bilgi sadece bâtınî bilgiye ulaştırma görevi görmektedir.[1071]

Gulat Şia'sının Kur'ân'ın düalist bilgi anlayışının batınî bilgiyi yorumuna nasıl uyguladıklarını ana hatlarıyla belli başlıklar altında şu şekilde sıralayabiliriz: Düalist Nübüvvet anlayışı: Bunu kabul eden ilk Gulat fırkası Beyâniyye'dir. Onlara göre, Beyân b. Sem'ân, Ebu Haşim'in vasisidir ve bundan dolayı da nebidir. Çünkü Allah "Bu, bütün insanlar için bir beyân'dır (açıklamadır); takva sahipleri için hidayet ve bir öğüttür."[1072] ayetinde geçen *beyân* kelimesi ile Beyân b. Sem'ân'a işaret etmiş, onu yol gösterici ve öğüt olarak nitelemiştir.

Düalist Nübüvvet iddiasında bulunun bir diğer fırka ise Hattâbiyye'dir. Onlara göre nübüvvet natık ve samit olarak ikiye ayrılmaktadır. Buna göre aynı anda iki peygamber olabilir. Bunlardan biri konuşan, diğeri ise susan peygamberdir. Bu duruma göre Hz. Peygamber döneminde Hz. Peygamber natık, Hz. Ali ise samit peygamber olmuş olmaktadır.[1073] Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte ise artık Hz. Ali natık ve Hz. Hasan samit peygamber olarak kabul edilmektedir.[1074] Hattâbiyye bu düşüncelerini Kur'ân'da geçen "Sonra biz peyderpey peygamberlerimizi gönderdik"[1075] ayetine dayandırmaktadır. Onlara göre, ayette geçen "peyderpey peygamberlerimizi gönderdik"

[1071] Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, Kuramer Yayınları, s.25.

[1072] Âl-i İmrân, 3/138.

[1073] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c. IV, s.181; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn,* s.166.

[1074] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.191-192.

[1075] 23/Mu'minûn, 44.

sözü Hz. Peygamber'den sonra da peygamberliğin devam edeceğini ve kendisinin de bu peygamberler halkasından bir tanesi olduğunu iddia etmektedir.

Gulat Şia'sı Kur'ân'ı yorumlamak için kullandıkları düalist ulûhiyet için de kullanılmaktadır. Örneğin Beyâniyye, Beyân b. Sem'ân'ın ilah olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Allah'ın ruhu önce nebiler ve imamlara, sonra Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye, ondan oğlu Ebû Hâşim'e, en sonunda da Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir.[1076] "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur."[1077] ayetini buna delil gösteren Beyâniyye, Beyân'ın yeryüzündeki ilah olduğunu, aşkın varlık olan Tanrı'nın da gök yüzündeki ilah olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca onlar Tanrı'nın nurdan bir adam olduğunu öne sürmektedirler.[1078] Bu Antropomorfik düşüncelerini ise "O'nun yüzü (zâtı)'ünden başka her şey yok olacaktır"[1079] ve "yeryüzünde bulunan her şey yok olacaktır ancak rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır."[1080] ayetlerini delil göstermek suretiyle kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

Gulat'taki Antropomorfik Tanrı anlayışının bir diğer temsilcisi ise Muğîriyye'dir. Muğîre b. Saîd el-'İclî'ye göre Allah'ın kâinatı yaratmak istediğinde en büyük ismi söylemiş ve bu şekilde Allah'ın başına bir taç konmuştur. Yani Muğîre b. Saîd Allah'ın en büyük isminin bu taç olduğunu iddia etmiştir ve bunu "Rabbin yüce ismini tespih et"[1081] ayetine dayandırmaktadır. Ayrıca onlara göre Allah insanları yaratmadan önce onların gölgelerini yaratmıştır. Bu anlamda ilk yaratılan gölge Hz.

[1076] Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 198-199, 209.

[1077] Zuhruf, 43/84.

[1078] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibârbi Zikri'l-Hutatve'l-Âsâr*, c.IV s.175-176; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-'în*, s.161.

[1079] Kasas, 28/88.

[1080] Rahman, 55/26-27.

[1081] 87/A'lâ, 1.

Peygamber'in gölgesi olup bütün insanlığa gönderilmiştir.[1082] Şehristânî'nin naklettiği rivayette ise yaratılan ilk gölgenin Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin gölgeleri olduğu belirtilir.[1083] Bunun Kur'ân'daki dayanağının "De ki: Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, elbette ben ona kulluk edenlerin ilki olurdum."[1084] ayetinin batıni tefsirinde olduğunu belirtmektedirler.

Bu düşüncelerde olan bir diğer fırka ise Mansûriyye'dir. Ebû Mansûr'a göre, gökyüzü Hz. Peygamber'in ailesinin, yeryüzünün Şia'nın[1085] ve kendisinin de gökten düşen bir parça olduğunu ileri sürer. Ancak Şehristânî'nin naklettiği rivayette gökten düşen parça Hz. Ali, bazen de Allah'tır.[1086] Kummî/ Nevbahtî'de gökten düşen parçanın Ebû Mansûr'dur.[1087] Onlar bu görüşlerini, "Gökten düşen bir kütle görseler "üst üste yığılmış bulutlardır" derler"[1088] ayetine dayandırmaktadır.[1089] Beyâniyye'de de karşımıza çıkan buna benzer düşünceleri Şehristânî ve Kummî nakletmektedirler. Aktardıkları bir rivayette, Beyân b. Sem'ân Kur'ân'da ki "Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini mi beklerler?"[1090] ayetine dayanarak gölgeler içinde gelenin Hz. Ali olduğunu, gök gürlemesinin onun sesi ve şimşeğinde tebessümü olduğundan bahseder.[1091]

[1082] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.8.

[1083] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.208.

[1084] 43/Zuhruf, 81.

[1085] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.145; Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn,* s.169.

[1086] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* c.I s.209.

[1087] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.146.

[1088] 52/Tûr, 44.

[1089] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c.IV, s.183.

[1090] 2/Bakara, 210.

[1091] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia,* s.111.

Ayetlerin aşırı tevil edilmesi kanalıyla birtakım tarihi şahsiyetlere uluhiyet atfedildiğini Hattabiyye'de de görmekteyiz. Bu fırkanın lideri olan Ebu'l-Hattâb'a göre ilahlık nübüvvettin içindeki bir nurdur, nübüvvet de imametin içindeki bir nurdur ve kainat da bu nurlardan mahrum kalamaz. Bu düşüncelerini "Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın"[1092] ayetine dayandırmaya çalışırlar. Onlara göre bu ayette geçen "onu" ifadesinden kasıt Hz. Adem'dir ve kendileri de onun çocuklarıdır.[1093] Ayrıca bu ayete dayanarak hem imamlara, hem de Ebu'l-Hattâb'a uluhiyet nispet ederek onlara ibadet edilmesini gerekli görürler.[1094]

Gulat, düalist bilgi anlayışını imamet anlayışına da uygulamaktadır. Şöyleki imamlar, seçilmiştir. Beyân b. Sem'ân'ın seçilmişliğini, "Bu, bütün insanlar için bir beyân'dır (açıklamadır); takva sahipleri için hidayet ve bir öğüttür."[1095] ayetine dayandırmaktadırlar. Mansuriyye'nin "Gökten düşen bir kütle görseler "üst üste yığılmış bulutlardır" derler"[1096] ayetinde kendilerinin seçilmiş olduklarını göstermeleri de bu türdendir.[1097]

Kerbiyye'ye göre seçilmiş imam dörttür ve bunlar sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'dir. Bu iddilarını "İncire, zeytine, Sina dağına ve şu emin beldeye yemin ederim ki…"[1098] ayeti üzerinden temellendirmeye

---

[1092] 38/Sâd, 72.

[1093] Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn,* s.11; Benli, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şiî Nitelikli Gûlât Hareketleri,* s.243.

[1094] Himyerî, *el-Ḥûrü'l-ʿîn,* s.166.

[1095] Âl-i İmrân, 3/138.

[1096] 52/Tûr, 44.

[1097] Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l- İ'tibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr,* c.IV, s.183.

[1098] 95/Tîn, 1-3.

çalışırlar. Buna göre incir Hz. Ali, zeytin Hz. Hasan, Sina dağı Hz. Hüseyin ve emin belde de Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'dir.

Hattâbiyye ise, Ebu'l-Hattâb'ın seçilmiş olduğuna inananlardır. Bu fırka mensupları "Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindir. Onu kusurlu kılmak istedim. Çünkü onların arkasında, her sağlam gemiyi gasp etmekte olan bir kral vardır."[1099] ayetinden hareketle, zikri geçen geminin Ebu'l-Hattâb, yoksulların onun taraftarları ve kralın da onu öldüren Kufe valisi İsa b. Musa el-Abbas olduğunu öne sürerler.

Seçilmiş olan bu kişiler şeriatın hükümlerini değiştirme hakkına sahiptirler. Onlar ve mensupları leş ve domuz eti yiyebilirler, kan ve içki içebilirler, kumar oynayabilirler ve evlenilmeleri haram olanlar birbirleriyle evlenebilirler. Bu çerçevede münafıkların öldürülüp mallarının alınması da helal sayılmıştır.[1100] Ayrıca bütün kadınları kendilerine helaldir.[1101] Bunun arkasında yatan temel gerekçe, bir şeyin delil olabilmesinin onun imam tarafından söylenmiş olmasıdır.[1102] Dolayısıyla imamı tanıyan dilediğini işleyebilir.[1103] Bu yaklaşımın Kur'an'daki dayanağı "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra yine hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdir de tattıklarından dolayı günah yoktur. Allah iyi ve güzel

---

[1099] 18/Kehf, 19.

[1100] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100; Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, s.9-10; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.187; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.209, 210.

[1101] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.100.

[1102] Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, s.288.

[1103] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.130.

yapanları sever."[1104] ve "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları gözetleme yerinde oturup beklerin."[1105] ayetleridir. Görüldüğü üzere Kur'an ayetleri herhangi rasyonel bir gerekçeye ve tarihsel bir bağlama dayandırılmadan son derece aşırı ve alakasız bir şekilde tevil edilebilmektedir.

Gulat için hakikat bilgisi sadece Kur'ân'ın zahirinin içinde gizli olan batın ile sınırlı değildir. Allah ayrıca imamlara insanlara tebliğ etmeleri ve bu sayede kurtuluşa ermelerine vesile olacak Kur'ân'ın dışında irfani bilgiler de vermektedir. Nitekim Gulat Şiası'nda kendilerinin Allah tarafından hususen seçildiklerini ve bundan dolayı olağanüstü güçlere ve bütün ilimlere sahip oldukları belirtilmektedir. Bu anlamda Beyân b. Sem'ân kendisinin yol gösterici kurtarıcı olduğunu belirtirken,[1106] Muğîre b. Saîd nebi ve dolayısıyla takip edilmesi gereken kişi olduğunu ilan etmektedir.[1107] Ayrıca Allah'ın Ebû Mansûr'u huzuruna çıkardığı ve ona insanları kurtuluşa erdirmesi gerektiği vazifesini tebliğ ettiğinden bahsedilmektedir.[1108] Gulat insanları kurtuluşunun Kur'ân'dan çok, Allah'tan aldıklarını iddia ettikleri İrfânî bilgi ile gerçekleşeceğini savunur.

Şii Gulat'ın İrfani bilgi ve zahir-batın ayrımının tipik bir Gnostik düalizm olduğu açıkça görülmektedir. Onlar bilgiyi ikiye ayırıyorlar. Bunların biri insanın kendi tecrübeleri ve ilim yolu ile öğrendikleri bilgiler, diğeri ise bir yüce güç tarafından belli kişilere ikram edilen bilgilerdir. Birincisi insan ürünü olduğu için hakikate ulaştırmaz. Ancak ikincisi doğrudan Tanrı tarafından verildiğine inanıldığı için kurtuluşa erdiren

[1104] 5/Mâide, 93.

[1105] 9/Tevbe, 5

[1106] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.126, 135-136

[1107] Kummî- Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, s.138.

[1108] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I s.209-210.

bilgidir ve birincisinden üstündür. Sıradan insanlar varlığın sadece fiziki boyutunu görebilmektedirler. Fakat seçilmişler, varlığın aynı zamanda görünmeyen hakikat boyutunu müşahade edebilmektedirler.

Sonuç

Gnostisizm, ne zaman ortaya çıktığı net bir şekilde bilinmemesine rağmen Milattan asırlar öncesine kadar uzanan bir geçmişinin olduğu söylenebilir. Homojen bir yapı olmayan Gnostisizm, tarihi süreç içerisinde birçok dini ve felsefi akımı etkilemiş ve her birinde farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Gnostisizm'in tek bir tanımı yoktur. Bize göre Gnostisizm, duyular dünyasında, duyularla kavranılamayan tüm olgulardaki gizemin, özün ve hakikatin bilgisi ile kurtuluşa erilebileceğini iddia edip, farklı din ve felsefi akımlarda yer bulmuş bir zihniyet, bakış açısı, düşünce sistemi olarak tanımlanabilir.

Kendine özgü bir Tanrı anlayışı, kâinatın ve insanın yaratılışı düşüncesi ve kurtuluşa ulaştırdığı iddia edilen Gnostik bilgi fikri olan Gnostisizm, tarihi süreç içerisinde birçok dini ve felsefi akımı etkilemiştir. Örneğin tipik bir Gnostik inanç olmayan, ancak Gnostik düşüncesinin tezahürlerini taşıyan Hint-Fars düşüncesini, Yeni Eflatunculuğu, Hermetizmi, Yahudilliği ve Hristiyanlığı burada zikredebiliriz. Bunun yanı sıra Gnostisizmin kendisi müstakil bir yapı olarakta ortaya çıkmıştır ki bunun en somut örnekleri Sabiilik ve Maniheizmdir. Her birinde farklı bir şekilde temsil edilen Gnostik düşüncesinin temel özelliği düalitedir. Bu düalite kimi akımlarda bilinemeyen gerçek Tanrı ile ona rağmen maddeyi yaratan Tanrı Demiurg şeklinde ortaya çıkarken, kimilerinde ise gerçek Tanrı'nın isteği doğrultusunda maddeyi yaratan Tanrı şeklinde tezahür etmektedir. Düalite ayrıca karanlık ve kötü olan maddi âlem ile iyi olan ışık âlemi şeklinde de karşımıza çıkmaktadır. Buna göre insan da ruh ve benden olmak üzere düalist bir yapı içerisindedir. Ruh iyiliği, beden ise kötülüğü temsil etmektedir. Yani ruh ışık âlemine ait iken, beden ise maddi âleme aittir. Ruh bedenin içine hapsolmuş ve

onun tekrar asli yurdu olan ışık âlemine dönebilmesi için kötü olan maddi bedenden kurtulması lazımdır. Bunun için sürekli madde ile mücadele halindedir.

Ruhun tek başına bu mücadeleyi kazanıp kurtuluşa ulaşması mümkün değildir. Bunun için bilinemeyen gerçek Tanrı'nın yarıdımına muhtaçtır. Tanrı da insan, yani ruh ile duyularla kavranılamayan, görünenin ardında ki hakikat bilgisi ile iletişime geçmektedir. Bu sayede yanıltıcı ve gerçek olmayan her türlü bilgiden sıyrılıp hakikat bilgisini elde ederek madde ile giriştiği mücadeleyi kazanıp kurtuluşa erecektir. Dolayısıyla burada bilginin de düalist bir yapı içerisinde olduğunu görmekteyiz. Yani görünenin ve insanoğlunun oluşturduğu bilgi ile her birinin üstünde oluğu iddia edilen hakikat bilgisi. Ancak bu bilgi akıl ile elde edilemeyen, tamamen Tanrı'nın ilhamı ile insanın ruhuna yerleştirilen bilgidir. Ayrıca kurtuluşa götürdüğü iddia edilen bu bilgi sadece Tanrı'nın belirlediği kişilere verilmektedir. Diğer insanlar ise bu kişilere tabi olarak ancak kurtuluşa erebilirler.

Gnostisizm'in etkilediği veya müstakil bir yapı olarak ortaya çıktığı akımlar ağırlıklı olarak üç kıtanın kesiştiği bugünki orta doğu ve çevresinde bulunmaktaydı. Asırlardan beri bu coğrafyada varlığını sürdüren bu akımlar, tarihi süreç içerisinde birbirlerinden etkilendikleri gibi Müslümanların o coğrafyayı fethetmesi ile birlikte Müslümanları da etkilemiş ve onlardan da etkilenmişlerdir. Bu anlamda Gnostik düşüncesinin Müslümanlara intikali Yeni Eflatunculuk veya Hermetik düşünce gibi tek kanal ile değil, daha çok Süryaniliğin alt kolları olan Nesturi ve Yakubi gibi Hristiyanlığı, Yeni Eflatunculuğu, Hermetik ve Gnostik düşünceleri harmanlamış senkretik yapılar aracılığı ile olmuştur.

Nesturi ve Yakubiler Şam, Hire, Enbar gibi yerlerde yoğun olarak yaşamaktaydılar. İslamiyetten önce bu bölgelerde yoğun bir Arap nüfusu da vardı. Bunlar uzun yıllara dayanan bir birlikte yaşama kültürü geliştirmişlerdi. Sosyal hayatın

her kademesinde birlikteydiler. Ticarette, komşulukta, sağlıkta, kültürel faaliyetlerde, eğitimde, yani günlük hayatta sürekli iletişim halindeydiler. Süryaniler Araplara nazaran daha eğitimli oldukları için Arap kabileleri çocuklarını Süryanilerin eğitim kurumlarına gönderiyorlardır. Bu şekilde artık Araplar Süryanilerin dilini ve dinini öğrenmeye başlamışlardır. Dolayısıyla Gnostik düşünce ile ilk temas muhtemelen bu eğitim kurumlarında başlamış oldu.

İslam'ın gelmesi ve Müslümanların o coğrafyayı fethetmesi ile birlikte bu Arap kabileleri Müslüman olmuşlardır. Ancak Nesturi ve Yakubiler ile iyi olan ilişkileri de devam etmiştir. Bölgeye yerleşen yeni Müslümanlar da iyi olan bu ilişkileri devam ettirmişlerdir. Bu anlamda özellikle orada piskoposluk yapan *III. Iso'jahb* ve *Georgios* adlı papazların mektuplarından o dönemdeki Gnostik unsurları taşıyan Süryaniler ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin hangi düzeyde olduğunu ve bu anlamda bunların arasında ki etkileşimin hangi boyutta olduğunu görmemize imkân sağlamıştır. Müslümanlar ile iyi ilişkiler içinde olduklarına, kendilerine ve inanışlarına son derece saygılı olduklarına ve ne madetlerine nede ibadetlerine karışılmadığından bahsetmektedirler. Dolayısyla Süryani olan Nesturi ve Yakubiler ile Müslümanların aralarının gayet iyi olması karşılıklı etkileşimi daha da kolay kılmıştır.

O coğrafyada yoğun bir nufüza sahip olan 'İcl, Temim, Tay ve Tenuh kabileleri son derece önemlidir. Çünkü bu kabileler Süryanilerin ilgilenmeleri ile önce Hristiyan, ancak İslamiyetin gelmesi ile birlikte Müslüman olan kabilelerdir. Gulat Şia'sının ortaya çıktığı Kufe şehrinin yanı başında ki kadim Hire şehrinde yaşayan bu kabileler Şii Gulat hareketlerin için yer almışlardır. Süryanilerden Gnostik düşünceleri öğrenmesi muhtemel olan bu kabilelerin mensupları o fikirleri Gulat içerisinde İslamileştirmeye başlamışlardır.

Gnostik düşünce İslam düşüncesinde ilk Şiî Gulatın Keysâniyye ve alt kolları olarak kabul edilen Beyâniyye, Muğîriyye, Masnûriyye ve Hattâbiyye'yi etkilemiştir. Bu fırkaların etkilendiğini düşündüğümüz fikirler İslam'da olmayan, ancak Gulat tarafından benimsenmiş düşüncelerdir. Bunlardan biri İsm-i Azam fikridir. Gulat'a göre en büyük isim olan İsmi Azam'ı bilen kişi gizli sırlara vakıf olur ve aynı zamanda olağan üstü güçler elde eder. Bu anlamda Beyân b. Sem'ân bu isim sayesinde Zühre yıldızını çağırdığını ve orduları bozguna uğrattığını söylemiştir. Bu düşünce Hermetik metinlerde, Nag Hammadi metinlerde ve Yahudi düşüncelerinde de kaşımıza çıkmaktadır. Oralarda en büyük ismi bilen kişinin Tanrısal güce sahip olacağından bahseder.

Gulat'ta göze çarpan hususlardan bir diğeri hulul ve tenasüh meslesidir. Allah'ın ruhunun önce Hz. Adem'e oradan bütün peygamberlere ve oradan Hz. Ali'ye sonra onun evlatlarına geçtiğini düşünmektedirler. Kimilerine göre ise ilk önce Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'ye sonra oğlu Ebu Haşim'e geçmektedir. Yani bu düşünceye göre bunlar aynı zamanda Tanrı olmuş oluyorlar. Dolayısıyla bunları takip etmek Tanrı'yı takip etmektir. Bundan hareketle Gulat'ta Gnostiklerdeki çift Tanrı anlayışı da gelişmiştir. Bu anlamda Beyân b. Sem'ân Kur'ân'da ki "Gökteki ilah da, yerdeki ilah da O'dur." ayetini delil göstererek kendisinin yeryüzündeki ilah olduğunu söylemektedir. Ayrıca Ebu Mansur da Hz. Peygamber'in gökyüzünün, Şia'nın ise yeryüzünün Tanrısı olduğunu belirtmektedir. Gulat'ın bu düşünce yapısı tipik bir Gnostik düşüncedir. Tanrı insana hulul eder ve insanlar bedenleşmiş o Tanrı'yı takıp ederek kurtuluşa ererler. Hulul etiği kişi öldükten sonra ise bir başka bedene göç eder ve bu böylece devam eder. Ayrıca Hint düşüncesinde dünya düzeni bozulduğunda ve düzensizlik arttığından onu düzeltecek olan tek kişi Tanrı'nın kendisidir. Doğrudan ortaya çıkmadığından seçtiği kişilerin içine hulul eder. Gulat'ın çift Tanrı anlayışında Gnostik düşüncesinin en

belirgin özelliği olan çift Tanrı anlayışını görmekteyiz. Örneğin Maniheizm'de kötülük ile mücadelede insanların kurtuluşa erebilmeleri için Demiurg, yani yeryüzünün Tanrısı dünyayı yaratmıştır. İnsan kurtuluşa ermek istiyorsa sıkı bir şekilde yeryüzü Tanrısına bağlanıp mücadele etmesi gerekmektedir. Çünkü o, gerçek ve aşkın Tanrı tarafından bunun için gönderilmiştir. Hermetik düşüncede de o artık ilahi sırları çözmüş, hakikatin ne olduğunu bilen biridir. O bundan böyle çift bir doğaya sahiptir. Çünkü bir tarafını ölümlü madde, diğer tarafını ise ölümsüz ruh oluşturmaktadır. Bu anlamda Hz. Ali'nin veya Muhammed b. Ali el-Hanefiyye'nin ölümsüz oldukları düşüncesi Gnostik düşüncesinde ki kurtarıcıların ölümsüz oluşları da etkilenilen bir diğer konudur.

Antropomorfizm, diğer bir ifadeyle teşbih, Gulat ile gnostik düşünce arasındaki ilişki noktasında öne çıkan hususlardandır. Tanrı'nın insan biçiminde tasvir edilmesi veya insana farklı yönlerden benzetilemsi olarak teşbih Gulat'ın sıkça başvurduğu bir yaklaşımdır. Gulat Tanrı'yı elleri, kollar, başı ve bacakları olan, konuşabilen ve başında tacı olan erkek birine benzetmektedir. Hatta Ebu Mansur Tanrı'nın kendisinin başını okşadığını ve onun ile konuştuğundan bahseder. İslam düşüncesinde örneği olmayan bu düşünce yapısı Gnostik unsurlar taşımaktadır. Gnostik metinlerde de Tanrı'nın organlarının olduğunu, başında tacı olan ve erkek cinsiyetine sahip olan biri olarak anlatmaktadır.

Birtakım önde gelen figürlerin Allah'ın oğuları olarak kabul edilmesi Gulat'ta görülen bir diğer husustur. Özellikle Hattabiye'ye göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Allah'ın oğullarıdır. Allah'ın Kur'ân'da hiçbir şekilde bir oğlunun olmadığını belirtmesine rağmen Gulat'ın bunu savunması diğer düşüncelerinde olduğu gibi bunda da Gnostik unsurları karşımıza çıkarmaktadır. Gnostik gelenekte yoğun bir şekilde işlenen bu oğul meselesinde, oğul kimi yerde kainatı yaratan biri olurken, kimi yerde de alemin yaratışına ve imtihanın sırrına vakıf biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gulat'ın Gnostik düşünceden etkilendiği belki de en önemli fikir Gnostik bilgidir. İslam düşüncesine İrfani bilgi olarak geçen bu düşünce yapısına göre Tanrı seçtiği belli başlı kişilere, insanları kurtuluşa götürecek olan yegane bilgiyi vermektedir. Vahye ve akla alternatif oluşturan bilgiyi takip eden her kişi kurtuluşa erecektir. Bunun için bu bilgiyi elde edeni takip etmesi ve dediğinin dışına çıkmaması gerekmektedir. Gulat'ın bu düşüncesi Gnostik gelenekten aynen alınıp uygulanmıştır. Orada da bu bilgilerin sadece Tanrı'nın seçtiği kişilere verildiği ve kurtuluş için onların takip edilmesi gerektiği belirtilmektedir.

Kaynakça

‘Îd, Muhammed, *Usûlu’n-Nahvi’l-Arabî*, ‘Âlemu’l-Kutub, Kahire 1989.

Abdülgani, Arif Ahmed, *Târîḫu’l-Ḥîre fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm*, Daru Kinan, Dimaşk 1993.

Abdülhamid, İrfan, *İslam’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

Abu’l-Ferec, Gregory, *Abû’l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara 1987, I, s.137.

Adamson, Peter- Richard C. Taylor (Ed.), *Arabic Philosophy*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 2005.

Ebü’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (756/1355), *Mevâḳıf*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru’l-Cîl, Beyrut 1997.

Aeneas of Gaza Theophrastus with Zacharıas of Mytilene Ammonius, çev. John Dillon-Donald Russell- Sebastian Gertz, Bloomsbury Publishing, London- New Delhi- New York- Sydney 2012.

Afîfî, Ebu’l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Agathias The Histories, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Joseph D. Frendo, Walter De Gruyter, Berlın- New York 1975.

Ahn, Gregor, “Cosmogony”, *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku von Stuckrad, E. J. Brill, Leiden- Boston 2006, ss.461-463.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*, OTTO Yayınları, Ankara 2015.

Aldihisi, Sabah, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza RBA*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University London 2008.

Alıcı, Mehmet, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, Divan Kitap, İstanbul 2018.

Alıcı, Mehmet, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.VII, sy.3, Eylül- Aralık 2010, ss.145-165.

Amato, Angelo, "Nestorius, Nestorianismus", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Third Ed., c.VII, Freiburg- Basel- Wien 1998, ss.745-749.

"Anatolian Religions", *Britannica Encyclopedia of World Religions*, ed. Michael Frassetto, London 2006, ss.49-53.

Arai, Sasagu, "Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung", *Le Origini dello Gnosticismo. Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966*, Ed. Bianchi, Ugo, E. J. Brill. Leiden 1967, ss.181-189.

Arnaldez, R., "Ma'arifa", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, E. J. Brill, Leiden 1991, c.VI, ss.568-571.

Asatryan, Mushegh- Burns, Dylan M., "Is Ghulât Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissionsi in Late Antiquity", *Shi'i Esotericism: It's Roots and Developments*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Brepols Publishers n.v., Turnhout-Belgium 2016, ss.55-86.

el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, 'Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Mektebe el-Metbûğâti'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

Atalan, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Atalan, Mehmet, *Türk Kültüründe Muhammed Hanefî Cenknâmeleri*, Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği Yayınları, İstanbul 2011.

Atalan, Mehmet, "Şia'da Cifir İlminin Yeri", *Dini Araştırmalar*, 2006, c.IX, sy.25, ss.109-124.

Atalan, Mehmet, "Bir Muhalefet İttifakı: Abdullâh b. Mu'âviye (129/746-7) Hareketi", *DEÜİFD*, 2006, sy.23, ss.41-63.

Avcı, Casim, *İslam-Bizans İlişkileri (610-847)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2015.

Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.

Avcu, Ali, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*, Fecr Yayınları, Ankara 2020.

Avcu, Ali, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, Çalıştay & Sempozyum Kitaplığı, Kuramer Yayınları, ss.19-44.

B. Carra de Vaux, "al-Sâbi'a", *Enzyklopädie des Islam: Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Muhammedanischen Völker*, Ed. Martin T. Houtsma- T. W. Arnold- R. Basset- R. Hartmann, Leiden 1913-1938, c.II, ss.286-287.

Baaren, Thomas P. Van, "Towards a Definition of Gnosticism", *Le Origini dello Gnosticismo*, haz. Ugo Bianchi, Colloguio di Messina 13–18 Aprile 1966, E. J. Brill. Leiden 1967, ss.174–180.

Bacher, Wilhelm, "Shem ha-Meforash", *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls Company, Londan – New York 1905, c.XI, ss.262-264.

el-Bağdadî, Ebû Mansûr 'Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

el-Bağdadî, Ebû Mansûr ‘Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Usûlu’l-Îmân*, Dâru’l-Hilâl, Beyrut 2003.

el-Bağdâdî, Ebû Bekir Muhammed İbn Halef İbn Hayyân İbn Sadaka ed-Dabbî (306), *Ahbâru’l-Kudâ*, thk. Abdulaziz Mustafa el-Merâği, el-Mektebe Ticariyye el-Kübrâ, Mısır 1947.

Bammate, D. Haidar, “Der Beitrag des Islam zur Weltkultur”, İngilizceden Almancaya çev. Franziska Weidner, *Die Herausforderung des Islam*, Yayına Haz. Rolf Italiaander, Musterschmidt Verlag, Göttingen- Berlin- Frankfurt 1965, ss.264-273.

Barhebräus (Bar Hebraeus 1226-1286), *Buch der Strahlen die grössere Grammatik des Barhebräus*, çev. ve yayına haz. Axel Moberg, Otto Harrassowitz, Leipzig 1907.

Baumstark, Anton, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlichen-Palästinensischen Texte,* A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn 1922.

Baumstark, Anton, *Aristoteles bei den Syrern vom V.-VIII. Jahrhundert, Syrische-Arabische Biographieen des Aristoteles*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leibzig 1900.

Bauer, Walter, *Griechisch-Deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Frühchristlichen Literatur*. Yayına Haz. Kurt Aland, Barbara Aland, De Gruyter, Berlin-New York 1988.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.

Bedevî, Abdurrahman, *Harîfu’l Fikril-Yunânî*, Mektebetu en-Nahdati el-Mısriyye, Mısır 1943.

Bedevî, Abdurrahman, “Yeni Eflatunculuk” çev. Cahid Şenel, *Kutadgubilik: Felsefe- Bilim Araştırmaları,* 2010, sy.17, ss.103-130.

el-Behî, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2019.

el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (279/892-93), *Fütühu'l-Buldân*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1988.

el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (279/892-93), *Ensâbü'l-Eşrâf*, Suhely Zekkâr- Riyâz Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

Benli, Yusuf, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şiî Nitelikli Gûlât Hareketleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa 1999.

Benli, Yusuf, "Keysaniyye Tarihinde Nusaybin "Haşebiyye Devleti" Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy. 24, Yaz 2005, ss.233-252.

Benli, Yusuf, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), ss.175-211.

Berendes, J., *Die Pharmazie bei den alten Kulturvölkern* Yayına Haz. Julius Berendes, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich- New York 1989.

Bergunder, Michael, "Was ist Esoretik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung", *Aufklärung und Esoterik Rezeption- Integration- Konfrontation*, ed. Monika Neugebauer-Wölk, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2008, ss.477-507.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî (458/1066), *Delâi'lu'n-Nubuvve*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Bhagavad Gita, Sanskritçe'den açıklamalı bir şekilde çev. Michael von Brück, Kösel Verlag, München 1993.

Bianchi, Ugo, *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloguio di Messina, 13-18 Aprile 1966, E. J. Brill. Leiden 1967.

Bianchi, Ugo, "Demiurge", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.IV, s.2272.

Birand, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:198, Ankara 2001.

el-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (453/1061), *el-Âsâru'l-Bâkiye ʿani'l-Kurûni'l-Hâliye,* Merkezbizhôşi Miras Mektup, Tahran 2001.

el-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (453/1061), *Kitâbu Tahkîki mâ li'l-Hindi min Makûletin Makbûletin fi'l-ʿAkl ev Merzûle*, 'Alemu'l-Kutub, Beyrut 1403.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Terimler Sözlüğü*, Ankara 1990.

Böhlig, Alexander, "Das Problem Aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi", Haz. Alexander Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsatze zur Spätantiken Religionsgeschichte*, Tübingen 1989, ss.414-453.

Bormann, Karl, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*, Basılmamış Doktora Tezi, Köln 1955.

Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

Buckley, Jorunn Jacobsen, *The Mandaens: Ancient Texts and Modern Peoples*, Oxford University Press, New York 2002.

Buckley, Jorunn Jacobsen- Ezio Albrile, "Mandaean Religion", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VIII, ss.5634-5640.

Buckley, R. B., "The Early Shiite *Ghulah*", Journal of Semitic Studies, Volume XLII, Issue 2, 1997, s.301-325.

Buckley, Ron P., "The Imâm Ja'far al-Sâdiq, Abû'l-Khattâb and the Abbasids", *Der Islam*, Walter DeGruyter, Berlin- New York 2002, Band 79, ss.118-140.

Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1984.

Burckhardt, Titus, *Alchemy Science of The Cosmos Science of The Soul*, Almanca'dan çev. William Stoddart, Penguin Books Inc., Baltimore-Maryland 1972.

Burrows, Millar, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*, C. H. Beck, München 1960.

Burton, Edward, *An Inquiry into the Heresies of the Apostolic Age*, Oxford 1829.

Bongard- Levin, Grigorij M., und Sergei Karpyuk, "Nachrichten über den Buddhismus in der Antiken und Frühchristlichen Literatur", *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und Politischer Ordnung in den Staaten des Hellenistischen Zeitalters*, Haz. Bernd Funck, Tübingen 1996.

Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

Bousset, Wilhelm, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Yayına haz. Hugo Gressmann, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926.

Bousset, Wilhelm, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1903.

Brandenburger, Egon, *Fleisch und Geist Paulus und die dualistische Weisheit*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, haz. Günther Bornkamm- Gerhard von Rad, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1968.

C. A. J., "Ammonius Saccas", *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, ed. William Smith, Little Brown and Company, Boston 1867.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu- Hasan Hacak- Ekrem Demirli, Kitabevi Yayıncılık, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (255/869), *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire 1949.

Cameron, Averil, *Agathias,* Clarendon Press, Oxford 1970.

Carus, Paul, "Gnosticism in Its Relation to Christianity", *The Monist*, Hegeler Institute, Vol. 8, No.4, July 1898, ss.502-546.

Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, OTTO Yayınları, Ankara 2014.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, Bursa 2009.

Chronicon Anonymum, Süryaniceden İngilizceye çeviren ve yayına haz. I. Guidi, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium I, S. Syr. 1, Louvain 1903 (Reprint 1955), ss.15-39, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium II, S. Syr. 2, Louvain 1903 (Reprint 1955), ss.13-32

Cheikho, Louis, *Arabic Christian Poets Before and After Islam*, Georgias Press, Piscataway 2012.

Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Chronik von Seert, Yayına haz. A. Scher, Histoire Nestorienne İnédite (Chronique de Séert), Patrologia Orientalis 4, f. 3, Paris 1097.

Chwolsohn, D., *Ssabier und der Ssabismus*, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1856.

Colpe, Carsten, "Gnosis I. Religionsgeschichtlich", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2. sy., Tübingen 1958, ss.1648-1652.

Colpe, Carsten, "Von der Ausbreitung des Griechentums zur Enthellenisierung des Orients", *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Orientalisches Mittelalter*, haz. Wolfhart Heinrichs, Aula Verlag, Wiesbaden 1990, ss.31-67.

Conzelmann, Hans- Andreas Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletisim Yayınları, İstanbul 1994.

Cumont, Franz, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago 1911.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, "din" md., Dâru'l-Kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut 1983.

Cureton, William, *Spicilegium Syriacum Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, Francis and John Rivington, London 1855.

Çayır, Celal, - M. Cengiz Yıldız- İsmail Gönenç, "Kaybolmaya Yüz Tutan Bir Anadolu Dini Topluluğu: Şemsiler/Harrânîler", haz. İbrahim Özcoşar, *Makalelerle Mardin IV: Önemli Simalar- Dini Topluluklar*, İstanbul 2007, ss.161-176.

Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri,* Doruk Yayımcılık, İstanbul 2005.

Dalkılıç, Bayram, "İskenderi'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2003, sy.15, ss.61-79..

Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Dalkıran, Sayın, "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", Dini Araştırmalar Dergisi, VII, s.19, Ankara 2004, ss.139-158.

Dalman, Gustaf H., *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch,* J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main 1922.

Das Corpus Hermeticum Deutsch, Grekçe'den Almancaya açıklamalı bir şekilde çev. Carsten Colpe- Jens Holzhausen, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart 1997.

Das Johannesbuch der Mandäer, Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen 1915.

Davis, Richard H., "Images: Veneration of Images", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VII, ss.4379-4388.

de Blois, François, "Elchasai- Manes- Muhammad Manichäismus und Islam in Religionshistorischem Vergleich", *Der Islam,* Walter DeGruyter, Berlin- New York 2004, Band 81, ss.31-48.

Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, OTTO Yayınları, Ankara 2017.

Demir, Hilmi, *Mit, Kozmos ve Akıl Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam*, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2011.

Demirci, Mustafa, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât*, c.VII, sy.2, Nisan-Haziran 2004, ss.43-60.

Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit Besonderer Berücksichtigung der Religionen*, F. A. Brockhaus, Band I, Abt. III, Leipzig 1908.

Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh 1906.

Deutsch, Nathaniel, *Guardians of The Gate Angeuc Vice Regency in Late Antiquity*, E. J. Brill, Leiden- Boston- Köln 1999.

Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption, haz. Helmut Seng- Michel Tardieu, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2010.

Die Enneaden des Plotin, c.I, I, 4, 6, çev. Hermann Friedrich Müller, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1878.

Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II,4), açıklamalı bir şekilde çeviren ve yayına hazırlayan Ursula Ulrike Kaiser, Berlin-Branderburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin- New York, 2006.

Die Gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, Kıpti dilinden Almancaya açıklamalı bir şekilde çev. Gerd Lüdemann ve Martina Janssen, Göttingen 1997.

Die von Guidi Herausgegebene Syrische Chronik, haz. Ignazio Guidi, çev. Theodor Nöldeke, F. Tempsky, Wien 1893.

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung.

ed-Dîneverî, Ahmed b. Davud Ebu Hanife (282/895), *el-Ahbâru't-Tıvâl,* thk. Ömer Faruk et-Tabbâî, Beyrut 1995.

ed-Dîneverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l Edva, Beyrut 1990.

ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe (276/889), *ʿUyûnu'l-Ahbâr*.

ed-Dîneverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (276/889), *Hadis Müdafaası*, çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, OTTO Yayınları, Ankara 2017.

Diodorus of Sicily, Grekçe aslından İngilizceye çev. ve yayına Haz. C. H. Oldfather, Harvard University Press, Cambridge 1967.

Dodds, E. R., "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism," Journal of Roman Studies Vol.37, parts 1-2, (1947), ss.55-69.

Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, New Jersey 1981.

Dörper, Sven, "Zum Problem des Völkernamens Saraceni", ed. Chirstian Foltys-Thomas Kotschi, *Neue Romania. Veröffentlichungsreihe des Studienbereichs Neue Romania des Instituts für Romanische Philologie,* Sonderheft (14), Berlin 1993, ss.91-107.

Drexhage, Hans-Joachim, "Handel V. Rom", *Der Neue Pauly 5* (1998), ss.116-122.

Drijvers, H. J. W, "Die Ursprünge des Gnostizismus als Religionsgeschichtliches Problem", *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, haz. Rudolph, Kurt, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, ss.798–841.

Drower, E. S., *The Mandaeans of Iraq and Iran Their Cults, Customs, Magic, Legends and Folklore*, Clarendon Press, Oxford 1937.

Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî (656/1258), *Nehcu'l Belağa,* thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, trz.,

Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bideyvî, Dâru'l Kelimu't-Tayyib, Beyrut 1998.

Ebu'l-Kâsım Abdillah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyunu'l-Mesâilu'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- Abdulhmîd Kurdî, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018.

Eggers, Stefan, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrizis "Hitat"*, Books on Demand, Hamburg 2003.

Ehemer, Manfred, *Das Corpus Hermeticum Weisheit, Die aus Dem Ewigen Fliesst*, Tredition GmbH, Germany 2016.

Eliade, Mircea-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, Çev. Ali Berkay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003.

Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Muesses Hindâvî, Kahire 2012.

Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, Beyrut 1969.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil (324/935-936), *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Beyrut 2005.

Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, Haz. Heinrich Kraft, Grekçeden çev. Philipp Haeuser, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.

Eusebius, *Kirchengeschichte,* çev. ve Haz. August Elok, Stuttgart 1839.

Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1999.

Faivre, Antoine, "Hermetism", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VI, ss.3944-3956.

Feriha, Enis, *Nazariyyâtun fi'l-Luğa*, Dâru'l-Kitâbu'l-Lubnânî, Beyrut 1981.

Fiey, J. M., "İsô'yaw le Grand Vie du Catholicos Nestorien İsô'yaw III d'Adiabene", *Orientalia Christiana Periodica 36,* (1969), ss.5-46.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısında Bir Bakış), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c.XXV, ss.353-370.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, Ankara 1990.

Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Fossum, Jarl E., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism,* Mohr Siebeck, Tübingen 1985.

Frazer, James G., *The Golden Bough, III: Taboo and the Perils of the Soul*, New York 1935.

Friedlaender, Israel, "The Heteredoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 29 (1908), ss.1-183.

Freudenthal, Jacob, *Hellenistische Studien Alexander Polyhistor und Die von İhm Erhaltenen Reste Jüdischer und Samaritanischer Geschichtswerke*, Grass, Barth und Comp., Breslau 1874.

Früchtel, Ursula, *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese,* E. J. Brill, Leiden 1968.

Georgs Des Araberbischofs Gedichte und Briefe, Süryaniceden çev. ve açıklayan V. Ryssel, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1891.

Ginza Der Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandäer, Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1925.

Goldziher, Ignaz, *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, 1889.

Goodenough, E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*, Yale University Press, New Haven 1940.

Graf, Georg, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, Citta Del Vaticano, Vaticanea 1944.

Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache, haz. Dieter Götz- Günther Haensch- Hans Wellmann, Langenscheidt, Berlin- München- Wien- Zürich- New York 2003.

Guillaume, Alfred, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, Hodder and Stoughton, London 1938.

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. M. Mahfuz Söylemez- Musyafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

Gündüz, Şinasi, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.

Gündüz, Şinasi, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜİFD*, sy. 7, Samsun 1993.

Gündüz, Şinasi, *Anadoul'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu, Ankara 2005.

Gündüz, Şinasi, "Kur'andaki Sabiilerin Kimliği Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992)*, Samsun 1992. ss.43-81.

Gündüz, Şinasi, "Sabiilikte Din ve Din Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II (Sempozyum: 20-21 Kasım 1998, Konya)*, Ankara 2000, ss.135-150.

Gündüz, Şinasi, "Esoterik Bilgi ve Kurtuluş Toplumu: Sabiiler", *Tezkire*, sy. 7-8, 1994, ss.43-56.

Gündüz, Şinasi, "Sâbiîlik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c.XXXV, ss.341-344.

Gündüz, Şinasi, "Manden/Sabii Geleneğinde Harran", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa 2006, c.I, ss.54-59.

Gündüz, Şinasi, "Gnostik Dinler", *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, ed. Ekrem Sarıkçıoğlu, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008.

Gündüzöz, Güldane, *Tasavvuf Tarihinde Nazari İrfan Geleneği Tarih, Teori ve Problemler*, Grafiker Yayınları, Ankara 2018.

Güneş, Hüseyin, "Şia'nın Oluşum Sürecinde İbnü'l-Hanefiyye'nin Yeri", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararsı Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları 2014, ss.439-454.

Güngör, Ali İsra, - Cemil Kutlutürk, "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları", *Dini Araştırmalar,* c.XII, sy.5, ss.31-46.

Güngör, Harun, "Maniheizm", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.5, Kayseri 1988, ss.145-166.

Gunkel, Hermann, "Zum Religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments", *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, haz. Wilhelm Bousset- Hermann Gunkel, 1. Heft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1903.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

Gutbrie, Kennth Sylvan, *The Gospel of Apollonius of Tyana According to Philostratos*, The Prophet Publishing Co, USA trs.; Hans Rommel, *Die Naturwissenchaftlich Paradoxographischen Exkurs bei Philostartos, Heliodoros und Achilleus Tatios*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1923.

Haardt, Robert, *Die Gnosis Wesen und Zeugnisse*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1967.

Haardt, Robert, "Gnostizismus", *Sacramentum Mundi Theologisches Lexikon für die Praxis*, c.II, Herder, Freiburg-Başel-Wien 1968, ss.486–490.

Haenchen, Ernst, "Das Buch Baruch", *Haenchen, Ernst Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*. Tubingen 1965, ss.299-334.

Hainthaler, Theresia, "Monophysitismus, Monophysiten", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Third Ed., c.VII, Freiburg- Basel- Wien 1998, ss.418-421.

Hainthaler, Theresia, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung,* Peeters, Lueven 2007.

Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib on ikinci İmam*, İSAM Yayınları, İstanbul 2009.

Halm, Heinz, *Die Islamische Gnosis die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis Verlag, Zürich- München 1982.

Hançerlioğlu, Orhan, "Hermesçilik", *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, c.I-V, ss.310-312.

el-Hanefiyye, Hasan b. Muhammed b. Ali (100/718), *Kitâbu'l-İrcâ*, Josef van Ess, "Das Kitâb al-İrğâ des Hasan b. MuhammAd b. al-Hanafiyya", *Arabica*, XXXI, 1974, ss.20-25.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Yayına haz. Eva Moldenhauer- Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

Hegermann, Harald, "Das Griechischsprechende Judentum", *Griechisch-judisches Schrifttum*, ed. Johann Maier- Josef Schreiner, Echter Verlag, Gütersloh 1973, ss.328-352.

Heiler, Friedrich, *Die Religionen Der Menschheit*, Yayına haz. Kurt Goldammer, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1982.

Hengel, Martin, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976.

"Hermes Trismegistus" mad., *The Encyclopaedia Britannica Eleventh Edition*, XXVI, New York 1911, ss.370-371.

Heuser Manfred,- Hans-Joachim Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, E. J. Brill, Leiden- Boston-Köln 1998.

el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî (573/1178), *el-Ḥûrü'l-ʿîn*, thk. Kemâl Mustafa, Mektebu'l-Hânci, Kahire 1948.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Hodgson, Marshall G. S., "How did the Early Shi'a become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, University of Chicago 1955, 75, ss.1-13.

Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

Hoeller, Stephan A., *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, The Theosophical Publishing House, İllionis 2002.

Hoeller, Stephan A., *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Quest Books, India 2009.

Holzhausen, Jens, *Der Mythos vom Menschen im hellenistischen Agypten Eine Studie zum Poimandres (CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos,* Theophaneia Band 33, Athenäum Verlag, Bodenheim 1994.

Honigmann, Ernst, "Nordsyrische Klöster in Vorarabischer Zeit", *Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete*, haz. Enno Littmann, Kraus Reprint Limited, Nendeln/Liechtenstein 1967.

Holt, Frank L., *Alexander the Great and the Mystery of the Elephant Medallions*, Unıversıty of Calıfornıa Press, Berkeley- Los Angeles- London 2003.

Höckmann, Olaf, *Antike Seefahrt*, C. H. Beck, München 1985.

Hume, Rober Ernest, *The Therteen Principal Upanishad*", Oxford-1949.

Hutter, Manfred, "Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld Zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus", *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte,* c.XXXXIII, sy.4, E. J. Brill, Leiden 1991, ss.289-304.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (571/1176), *Tarihu'l-Dimeşk*, thk. İbn Ğarâme el-'Umrevi, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1995.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Kummî (381/991), *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum 1405.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (808/1406), *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şahâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (681/1282), *Vefâyâtu'l-A'yân*, thk İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut 1900,

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut 1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilmelik (218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhafîd Şelebi, trz.,

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru'l-Fikr, 1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim (276/889), *Kitabu'l-Ma'ârif*, thk. Servet 'Ukâşe, el-Heyetu el-Mısriyyetu el-'Ammetu li'l-Kitâb, Kahire 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfiî (711/1311), *Lisânu'l-ʿArab*, "a-r-f" md., Dâru Sâdir, Beyrut 1414.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. Yusuf Ali Tevîl, Dâru'l Kutubu'l 'ilmiyye, Beyrut 1996.

İbn Rüste, Ebû Alî Ahmed b. Ömer (300/913), el-Alâku'n-Nefîse, De Goeje, Bibliotheca Geographicorum Arabicorum VII, Leiden 1892.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. (428/1037), el-Mebdeʾ ve'l-Meʿâd, nşr. Abdullah-ı Nurani, Tahran 1363.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, Lübnân 2010.

İbnu'l-Velîd, Ali b. Muhammed, *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Munâdil*, nşr. Mustafa Gâlib, Müessesetu İzzuddîn, Beyrut 1982.

el-İsfahânî, Râgıp (V./XI. Yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el- (471/1078), *et-Tebṣîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırḳati'n-Nâciye ʿAni'l-Fıraḳı'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.

Iamblichus on The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians, Grekçeden İngilizceye çev. Thomas Taylor, Bertram Dobell, London trz.

Iamblichus of Chalcis: The Letters, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. John M. Dillon- Wolfgang Polleichtner, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

Ioan, Ovidiu, *Muslime und Araber bei Iso'jahb III. (649-659)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009.

Irish, Jerry A., "America and the Kingdom of God," *The Journal of Religion*, c.LVI, sy.3, 1976, ss.238-254.

Iso'jahb III, Liber Epistularum, Yayına haz. Duval von R., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 11-12, S. Syr. 11-12, Louvani 1955, s.20 (Syr.), s.20 (Lat.).

Iwersen, Julia, *Gnosis zur Einführung,* Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001.

Jacoksen, Thorkild, "Mesopotamia", *Before Philosophy The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. H. And H. A. Frankfort- John A. Wilson- Thorkild Jacoksen, Penguin Books, Chicago 1959.

Jamblique, *Les mysteres d'Egypte*, Paris, Société des editions des selles lettres, 1966.

Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997.

John of Ephesus (ö. 586): Lives of The Eastern Saints, thk. eden ve Süryaniceden İngilizceye çev. E. W. Brooks.

Johnson, Patricia Cannon, "Neo-Platoncular ve Akdeniz'in Gizem Okulları", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004, ss.179-199.

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1991.

Jonas, Hans, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut Trz.,

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *el-Muġnî fî Ebvâbi't-Tevḥîd ve'l-ʿAdl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Trz.

Ebû Hanîfe Kâdî Nuʻmân b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî el-Kayrevânî (363/974), *Esâsu't-Te'vîl*, nşr. Ârif Tâmir, Dâru'-Sekâfe, Beyrut 1960.

el-Kâdî, Vedâd, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut 1974.

Karadaş, Cağfer, "Sâbîlerin Meselesi Kur'an'daki Sâbî Kavramının Sâbiî veya Sâbie Olup Olmadığı Problemi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2013*, c.I, sy. 1, ss.1-23.

Karpeles, Gustav, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, M. Poppelauer Verlag, Berlin 1920.

Katholikos Henanīšo' I. Vita des Heiligen Katholikos Mār Īšo'jahb, fol. 119r.

Keith, Arhur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press, Harvard 1925.

el-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kûfî (204/819), *Mesâlibu'l-Arab*, thk. Necât et-Tâhî, Dâru'l-Hudâ, Beyrut 1989.

Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude Black`s New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London 1982.

Kelpetin, Mahmut, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2016, ss.157-165.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates the Islamic Near East from teh Sixth to the Eleventh Century*, Pearson Education Limited, Harlow 2004.

Kephalaia, Yayına haz. Alexander Böhlig, W. Kohlhammer, Stuttgart 1940.

Kessler, Konrad, *Mani Forschungen über die Manichäische Religion*, Georg Reimer Verlag, Berlin 1889.

el-Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz (III-IV./IX-X. yüzyıl), *İḫtiyâru Maʿrifeti'r-ricâl el-maʿrûf bi-Ricâli'l-Keşşî*, telif eden Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî, Kum 1427/2006.

Khoury, Adel Theodore, *Toleranz im Islam Entwicklung und Frieden*, Grunewald Verlag, Mainz- München 1980.

Kılıç, Mahmut Erol, *Hermesler Hermesi İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010.

Klima, Otakar, *Mazdak: Geschichte Einer Sozialen Bewegung Im Sassanidischen Persien,* Ayer Co Publisher, New York 1980.

Klimkeit, Hans Joachim, "Ausbreitung und Untergang einer Weltreligioon: Die Geschichte Manichäismus", *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, c.XXXVIII, sy.4, E. J. Brill, Leiden 1986, ss.370-372.

Kloft, Hans, *Die Wirtschaft der Griechisch-Römischen Welt Eine Einführung*, Darmstadt 1992.

Koffmane, Gustav, "Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation 12 Thesen", *Gnosis und Gnostizismus*. Haz. Kurt Rudolph, Breslau 1881, ss.120-141.

Korkmaz, Sıddık, "Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye Vasiyeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2007, ss.97-142.

Kremer, Klaus, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas Aquin*, E. J. Brill, Leiden 1966.

Kretschmar, G., "Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis", *Evangelische Theologie*, sy.13, München 1953, ss.354-361.

Kumeyr, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.

el-Kummî- en-Nevbahtî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912)- Hasan b. Mûsâ (302/915), *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu- Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

el-Kurtubî, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Endelüsî (328/940), *el-ʿİḳdü'l-Ferîd,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (465/1072), *er-Risaletu'l-Kuşeyriyye,* thk. Abdulhalim Mahmud- Mahmud İbn Şerîf, Daru'l-Me'ârih, Kahire trz.,

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.

Kutlu, Sönmez, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâm İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*, Yayına Hazırlayan İsmail Kurt- Seyit Ali Tüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, ss.391-440.

Kutlu, Sönmez, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2017, ss.291-351.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul 2008.

Kutlutürk, Cemil, *Upanishadlar'ın Hint Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri ve Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 2009.

Lahe, Jaan, *Gnosis und Judentum Alttestamentliche und Jüdische Motive in Der Gnostischen Literatur und Das ursprungsproblem der Gnosis,* E. J. Brill, Leiden 2012.

Lahe, Jaan, *Die Berührungspunkte Zwischen Gnosis und Judentum und İhre Widerspiegelungen in den Authentischen Briefen des Paulus*, (Başılmamış Magister çalışması), Universität Tartu (Dorpat), Tartu 2004.

Lassen, Christian, *İndische Alterthumskunde,* Verlag von L. A. Kittler, Leipzig-London 1857.

Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1985.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, Anka Yayınları, İstanbul 2000.

Lewy, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Brepols Publishers, Paris 2011.

Lexicographi Graeci Suidae Lexicon, ed. Ada Adler, Sammlungen Wissenschaftlicher Kommentare, DeGruyter, München- Leipzig 2001.

Lieu, Samuel Nan Chiang, "Romalı Doğu'da Âlimler ve Öğrenciler", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004.

Link, H. F., "Ueber Die Ältere Geschichte Der Getreidearten", *Abhandlungen Der Phyisikalischen Klasse Der Königlichen Preussischen Akademie Der Wissenschaft Aus Den Jahren 1816-1817,* Realschul-Buchhandlung, Berlin 1819.

Lipsius, Richard A., *Gnostizismus sein Wesen Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig 1860.

Long, J. Burce, "Reincarnation", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.XI, ss.7676-7681.

Macit, Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Macuch, Rudolf, "Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer", *Christentum am Roten Meer*, ed. Franz Altheim- Ruth Stiehl, de Gruyter, Berlin 1973, c.II, ss.254–273.

Mahabharata, Yayına Haz. Hermann Jacobi, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1903.

Mahé, Jean-Pierre, "Hermes Trismegistos", *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VI, ss.3938-3944.

el-Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed (845/1442), *el-Mevâʿiz ve'l-İʿtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, Dâru'l-Kutubil 'İlmiyye, Beyrut 1418.

Mandäische Liturgien, Notlarla birlikte çev. Mark Lidzbarski, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1920.

Manichaica Latina Band 1 Epistula ad Menoch, Latinceden Almancaya açıklamalı şekilde çev. Markus Stein, Springer Fachmedien, Wiesbaden 1998.

Männlein-Robert, Irmgard, *Über das Glück Marinos, Das Leben des Proklos*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

Mari ibn Süleyman, *Kitabu'l-Macdal lil istibsâr ve'l-Cadal*, Dâru ve Mektebetu Beblûn, Lübnan trz.,

Marinus, Vita= *Marino di Neapoli: VIta di Praclo. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di R. Masullo,* Napoli 1985.

Martin, Sean, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2010.

Massignon, Louis, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", *Eranos- Jahrbuch*, ed. Olga Fröbe-Kapteyn, Rhein Verlag, Zürich 1938, ss.55-77.

Mascaro, Juan, *The Upanishads,* Penguin Books, Baltimore 1965.

Mead, G. R. S., *Thrice-Greatest Hermes Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis,* The Theosophical Publishing Society, London and Benares 1906.

Mensching, Gustav, *Die Religion Erscheinungsformen Strukturtypen und Lebensgesetze,* Curt E. Schwab, Stuttgart 1959.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher*, thk. Sa'îd Muhammed el-Lihâm, Mektebe ed-Dirâseti ve'l-Buhûs fî Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî (345/956), *Tenbîh ve'l İşrâf,* Dâru's-Sâvi, Kahire trz..

Metzler Lexikon Religion, ed. Christoph Auffarth- Jutta Bernard- Hubert Mohr, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart- Weimar 1999, c.II, ss.369-371.

Meyerhof, Max, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademi der Wissenschaften/ Phiolophisch-Historische Klasse, Preussische Akademi der Wissenschaft*, Berlin 1930, (ss.389-429)

Mez, Adam, *Geschichte der Stadt Harran in Mesopotamien biz zum Einfall der Araber*, Universitäts Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz, Strassburg 1892.

Mez, Adam, *Die Renaissance des Islam*, Carl Winters Universitäts Buhhandlung, Heidelberg 1922.

Michaels, Axel, *Der Hinduismus Geschichte und Gegenwart*, C. H.Beck Verlag, München 1998.

Milne, Joseph Grafton, *A History of Egypt under Roman Rule*, Methuen & Co., London 1913.

el-Minkârî, Ebü'l-Fazl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr et-Temîmî (212/827-28), *Vak'atu Sıffin*, thk. Abdussalâm Hârûn, el-Muessesetu'l-Ârabiyyetu'l-Hadîse, Kahire 1382.

Moosa, Matti, *Exretmist Shiites The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York 1987.

Morony, Michael G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 1984.

Moscati, Sabatino, "Per una Storia dell 'Antica Si'a." *Rivista degli Studi Orientali*, c.XXX (1955), ss.251–267.

Munro, Robert, "Anthropology", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, T & T Clark, Edinburgh 1908, ss.561-573.

Müller, August, "Arabische Quellen zur Geschichte der Indischen Medizin", *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig 1880, c.XXXIV, ss.465-556.

Müller, Max, *Lectures on the Science of Religion*, Charles Scribner's Sons, New York 1893.

Nagel, Peter, "Gnosis, Gnostizismus", *Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale Theologische Enzyklopädie* 2, Haz. E. Fahlbusch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, ss.241-247.

Nasemann, Beate, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*, B. G. Teubner, Stuttgart 1991.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, Albany 1981.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "Nazari İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi", *İslami Araştırmalar*, sy.12, 2004, ss.1-25.

Nâşî' el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî (293/906), *Kitâb Usûl'n-Nihâl*.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, Ankara 1999.

Netton, İan Richard, "İslam Felsefesinde Yeni Eflatunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dini Araştırmalar*, 2004, c.VII, sy.19, ss.351-355.

Nevo, Yehuda D.- Judith Koren, *Crossroads to Islam The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Prometheus, New York 2003.

Nikilananda, Swami, "*The Upanishads"*, c.I-IV, New York 1949-1959.

Nöldeke, Theodor, *Ueber die Mundart der Mandäer*, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, Göttingen 1862.

O'Brien, Carl Séan, *The Demıurge in Ancient Thought Secondary Gods and Divine Mediators* Cambridge University Press, Cambridge 2015.

O'lery, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yasar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.

Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği,* Endülüs Yayınları, İstanbul 2016.

Onat, Hasan, "İbâhiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c.XIX, ss.252-254.

Onat, Hasan-Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihine Giriş", *İslam Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Onat, Hasan, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, ss.13-68.

Onat, Hasan, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXVI, Ankara 1997, ss.79-117.

Onat, Hasan, "Mehdilik Meselesini Nasıl Anlayalım?", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2018, ss.637-652.

Onat, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem,* ed. Halis Albayrak, Ankuzem Yayınları, Ankara 2005, ss.5-24.

Onat, Hasan, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruuhi Fığlalı'ya Armağan,* Ankara 2002.

Onat, Hasan, "Hattâbiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.XVI, ss.492-493.

Onat, Hasan, *99 Soruda İslam Mezhepleri*, (Yayınlanmamış Ders Notları), Ankara 2000.

Ort, Lodewijk Josephus Rudolf, *Mani A Religio-Historical Description of his Personality*, Leiden 1967.

Otto, Jennifer, *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford 2018.

Oymak, İskender, "İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XIV, sy.1, 2009, ss.67-97.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorumu Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Pagels, Elaine, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York 1989.

Parmenides, *Lehrgedicht*, Yunanca aslı Almanca tercümesi ile Haz. Hermann Diels, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897.

Perkams, Matthias, "Apodeiktische Weisheit. Methaphsik als Seinswissenschaft nach den Neuplatonikern Jamblich und Syrian", *Die Kunst der Philosophischen Exegese bei den Spätantiken Platon- und Aristoteles- Kommentatoren*, ed. Benedikt Strobel, Walter De Gruyter, Berlin 2018, ss.45-69.

Pearson, Birger Albert, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, T & T Clark International, New York and London 2004.

Peithmann, E.C.H., "Aeltere Griechische Philosophen. Bericht über deren Leben, Lehre und Schriften. II. Parmenides", *Biographia Antiqua*, Bitterfeld und Leipzig trz., Verlag von F. E. Baumann.

Pietschmann, Richard, *Hermes Trismegistos Nach Ägyptischen, Griechischen und Orientalischen Überlieferungen*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig 1875.

Platon, "Timaios", çev. Otto Apelt, *Platons Dialoge*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1922.

Platon, “Menon”, çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2016.

Platon, “Phaidon”, çev. Peter Denker, Jülich 2006.

Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu- Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005.

Pokorný, Petr, “Gnosis als Weltreligion und als Häresie”, *Numen,* c. XVI, sy. 1, E. J. Brill. Leiden 1969, ss.51-62.

Prabhavananda, Swami - Prederick Manchester, *The Wisdom of the Hindu Mystics The Upanishds Breath of The Eternal*, USA 1975.

Priscian On Theophrastus on Sense-Perception with ‘Simplicius’ On Aristotle On the Soul 2.5-12, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Pamela Huby-Carlos Steel, Bloomsbury Academic, London- New York 2014.

Procopius (ö. 565), *History of The Wars*, Kitap I: The Persian War, Bölüm 17, 43-48, neş. ve Yunancadan İngilizceye çev. H. B. Dawing, William Heinemann- The Macmillan Co., London- New York 1904.

Pseudo Callisthenes, Haz. Heinrich Meusel, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1871.

Puech, Henri-Charles, “Das Problem des Gnostizismus”, *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung,* ed. Kurt Rudolph, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, ss.306–351.

al-Qâdî, Wadâd, “The Development of the Term ‘Gulat’ in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya”, *Akten des. VII. Kongresses für Arabistik und İslamwissenchaft*, ed. A Dietrich, Gottingen 1974, ss.295-319.

Quispel, Gilles, “Gnosis”, *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, Ed. Maarten J. Vermaseren, E. J. Brill, Leiden 1981, ss.413-435.

Quispel, Gilles, "Christliche Gnosis und Judische Heterodoxie", *Evangelische Theologie*, c.XIV, sy.10, Gütersloher Verlagshaus, 1954, ss.474-484.

Quispel, Gilles, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zürich 1951.

Radhakrishnan, Sarvepalii, "*The Principle Upanishads",* New York-1953.

Radhakrishnan, Sarvepalii, *Indian Philosophy*, Oxford University Press, New York-1997.

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr, İhyâ et-Turâs el-Arabî*, Beyrut trz.

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî (606/1210), *İ'tikâdâtu Fırâki'l-Muslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî, Dâru'l-Kutubi İlmiyye, Beyrut 1982.

er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versinânî (322/933-34), *Kitabu'z-Zîne fi Kelimati'l-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk, Abdüsselam es-Samerraî, Dâru Vâsit, Bağdat 1982.

er-Râzî, Murtazâ b. Dâi, *Tabsira el-A'vâm fî Ma'rifet Makâlât el-Enâm,* Tahran 1313/1895.

Reeves, John C., *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Oakville 2011.

Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916.

Retsö, Jan, *The Arabs In Antiquity Their History from the Assyrians to the Umayyads*, Routledge Curzon, London- New York 2003.

Richard, Reitzenstein, *Das İranische Erlösungsmysterium Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, A. Marcus & E. Weber's Verlag, Bonn 1921.

Renan, Ernest, *Der İslam und die Wissenschaft*, Fransızcadan Almancaya çevirenin ismi belirtilmemiştir, Verlag von M. Bernheim, Basel 1883.

Ridderbos, Herman Nicolaas, *Paulus Ein Entwurf seiner Theologie*, çev. E. W. Pollmann, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970.

Rilliet, F., "George of the Arabs", *Encyclopedia of Ancient Christianity*, General Ed. Angelo Di Berardino, Inter Varsity Press, USA 2014.

Roessli, Jean-Michel, "Orpheus, Orphismus und Orphiker" *Philosophen des Altertums Von der Frühzeit bis zur Klasik Eine Einführung*, haz. Michael Erler-Andreas Graeser, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, ss.10-35.

Rudolph, Kurt, *Die Gnosis Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, Koehler & Amelang, Leipzig 1977.

Rudolph, Kurt, "Maniheizm", çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, ss.378-393.

Rudolph, Kurt, ""Gnosis" and "Gnosticism" The Problems of Their Definition and Their Relation to The Writings of The New Testament, Haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Formerly Nag Hammadi Studies*. Edited by J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. XLII. E. J. Brill. Leiden New York Köln 1996, ss.34-52.

Rudolph, Kurt, "Randerscheinungen des Judentums und Das Problem Der Entstehung Des Gnostizismus", *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, haz. Kurt Rudolph, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, c.CCLXII, Darmstadt 1975, ss.768–797.

Rudolph, Kurt, "Christlich und Christentum in der Auseinandersetzung Zwischen Kirche und Gnosis", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte Gesammelte Aufsätze. Nag Hammadi and Manichaen Studies*,

Formerly Nag Hammadi Studies, Edited by J. M. Robinson&H. J. Klimkeit, XLII, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, ss.256-277.

Rudolph, Kurt, "Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, ss.510–55.

Rudolph, Kurt, "Die Mandäer Heute: Ein Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart," *Zeitschrift für Religionsgeschichte*, c.II, 1994, ss. 161–184.

Rudolph, Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Almanca'dan çev: K. H. Kuhn, Edinburg 1984.

Rudolph, Kurt, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den Mandäischen Schriften Eine Literarkritische und Traditionsgeschichtliche Untersuchung*., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.

es-Sâbûnî, Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî (680/1282), *Safvetu't-Tefâsir*, Dersaâdet trz.

Sâbûnî, Ahmed Gassan, *Hürmüsü'l-Hekîm*, Daru'l-Kuteybe, Şam 1982.

Sachau, Eduard, *Verzeichniss der Syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, A. Asher & Co., Berlin 1899.

Saint Irenaeus, *Adversus Heareses*.

Sambursky, Shmuel, "Proklos, Prasident der platonischen Akademie, und sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos", Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse Jahrgang 1985, 2. Abhandlung, *Springer-Verlag*, Berlin Heidelberg New York Tokyo 1985, ss.35-51.

Sarıkavak, Kazım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Säve-Söderbergh, Torgny, *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-Book*, Almqvist and Wiksell, Uppsala 1949.

Scheftelowitz, I., *Die Entstehung der Manichäische Religion und des Erlösungsmysterium*, Alfred Töpelmann Verlag, Giessen 1922.

Schenke, Hans Martin "Hauptprobleme der Gnosis", haz. Kurt Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus Wege der Forschung*, c.CCLXII, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, ss.585–600.

Schenke, Hans Martin, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein Religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die Paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, s.122.

Schenke, Hans Martin, "Die Gnosis", *Umwelt des Urchristentums I: Darstellung des Neutestamentlichen Zeitalters,* haz. Johannes Leipoldt- Walter Grundmann, Berlin 1985, ss.372-415.

Schenke, Hans Martin, "Das Problem der Beziehung Zwischen Judentum und Gnosis. Ist die Gnosis aus dem Judentum Ableitbar?", *Der Same Seths Hans-Martin Schenkes Kleine Schriften zu Gnosis, Koptologie und Neuem Testament,* Haz. Gesine Schenke Robinson- Gesa Schenke- Uwe Karsten Plisch, E. J. Brill, Leiden- Boston 2012, ss.174-187.

Schlier, Heinrich, "Zur Mandäerfrage", *Theologische Rundschau,* c.V, sy. 2, Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, (1933), ss.69-92.

Schmithals, Walter, *Neues Testament und Gnosis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984.

Schmithals, Walter, "Die Gnostische Elemente im Neuen Testament als Hermeneutisches Problem", *Gnosis und Neues Testament. Studien aus*

Religionswissenschaft und Theologie, haz. Karl-Wolfgang, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973.

Schmucker, Werner, "Zum Problem der Sabier und Hanifen", *Die Welt des Islams*, c.XVII, sy. 1/4, E. J. Brill. Leiden 1976-1977, ss.208-213.

Schockenhoff, Eberhard, *Ethik des Lebens Grundlagen und Neue Herausforderungen*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2009.

Schoeps, Hans-Joachim, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956.

Scholem, Gershom, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter, Berlin- New York 2001.

Sechzig Upanishad's des Vega, Sanskritçeden çev. Paul Deussen, F. A. Brockhaus, Leipzig 1921.

Sellin, Gerhard, *Der Streit um Die Auferstehung Der Toten Eine Religionsgeschichte und Exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986.

Shahîd, Irfan, *Rome and The Arabs A Prolegomenon to The Study of Byzantium and The Arabs*, Dumbarton Oaks Researche Library and Collection, Washington 1984, ss.129-141.

Shahîd, Irfan, "Islam and Oriens Christianus: Makka 610-622 AD", *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. Emmanouela Grypeou- Mark N. Swanson- David Thomas, E. J. Brill, Leiden- Boston 2006, .ss.9-31.

Simplicius On Aristotle Physics 1.3-4, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Pamela Huby and C.C.W. Taylor, Bristol Classical Press, London 2011;

Sommer, Manfred, "Positivismus als İnversion der Gnosis: Ernst Mach", *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, haz. Peter Koslowski, Zürich- München 1988, ss.276-295.

Spuler, Bertold, "Die Nestorianische Kirche", *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, c.VIII, sy.2, E. J. Brill, Leiden-Köln 1961, ss.120-169.

Stäcker, Thomas, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1995.

Stanford, Michael, *Tarihin İncelenmesi için bir Kılavuz*, çev. Can Cemgil, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.

Stang, Charles M., "From The Chaldean Oracles to The Corpus Dionysiacum: Theurgy Between The Third and Sith Centuries", *JLARC*, Vol.5, (2011), ss.1-13.

Steiner, Rudolf, *Grundelemente der Esoterik*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweız 1987.

Stock, George, "Hermes Trismegistus", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1914, ss.626-629.

Suermann, Harald, "Orientalische Christen und der Islam Christliche Texte aus der Zeit von 632-750", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1983, vol. 67, ss.120-136.

Syrianus On Aristotle Metaphysics 3-4, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Dominic O'Meara- John Dillon, Bloomsbury Academic, London- New York 2014.

Syrianus On Aristotle Metaphysics 13-14, Grekçeden İngilizceye açıklamalı bir şekilde çev. Dominic O'Meara- John Dillon, Bloomsbury Academic, London- New York 2014.

Şahin, Eyüp, - Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 2014, c.V, sy.2, ss.192-226.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr, Beyrut 1993.

Şenel, Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm felsefesine Yansımaları,* Dergah Yayınları, İstanbul 2017.

Şenzeybek, Aytekin, "Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Frkası", *Marife*, Yaz 2015, 15/1, ss.87-116.

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (310/923), *Târihu't-Taberî,* Dâru'l-Turâs, Beyrut 1387.

Tan, Muzaffer, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.

Tanner, R. G., "Aristoteles'in Eserleri: İskenderiye Koleksiyonunun Muhtemel Kökenleri", *İskenderiye Kütüphanesi Antik Dünya'nın Öğrenim Merkezi*, Derleyen Roy Macleod, çev. Elif Derviş, Dost Kitabevi, Ankara 2004.

Tarakçı, Muhammet, "Tahrif", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c.XXXIX, ss.422-424.

et-Tefrişî, Seyyid Emir Mustafa el-Hüseynî (406/1015), *Nakdü'r-Ricâl fi İlmi'r-Ricâl,* Tahran 1318.

The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary, açıklamalı bir şekilde Grekçeden İngilizceye çev. Ruth Majercik, E. J. Brill Leiden, 1989.

Theiler, Willy, "Philo von Alexandria und Der Beginn Des Kaiserzeitlichen Platonismus", *Untersuchungen zur Antiken Literatur*, Berlin- New York 1970, ss.484-501.

Theisen, Gerd, *Die Religion der Ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloher Verlag, München 2008.

Theodoridis, Christos, "Quellenkritische Bemerkungen zum Lexikon des Suidas", *Hermes,* c.CXVI, sy.4, Franz Steiner Verlag, 1988, ss.468-475.

Thilo, Johann Carl, *Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, Verlag der Buchhandlung des Waisenhausen, Halle 1832.

Thomas von Margâ, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ A. D. 840*, Yayına haz. ve Süryaniceden İngiliczeye çev. E. A. Wallis Budge, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London 1893.

"Thoth" mad., *The Encyclopaedia Britannica Eleventh Edition*, XXVI, New York 1911, s.882.

Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008.

Tröger, K. W., "Spekulativ-Esoterische Ansätze (Frühjudentum und Gnosis)", *Literatur und Religion des Frühjudentums Eine Einfuhrung*, haz. Johann Maier- Josef Schreiner, Würzburg: Echter Verlag, Gütersloh 1973, ss.310-319.

Tübinger Atlas Des Vorderen Orients: Register Zu Den Karten / General Index, ed. Horst Kopp- Wolfgang Röllig, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 1994.

Tucker, William F., *Mahdis and Millenarians Shî'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge University Press, New York 2008.

et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' (283/896), *Tefsîru't-Tüsterî*, Thk. Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Tümer, Günay, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975.

et-Tûsî, Nâsirüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, "İmâmet Risâlesi", çev. Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XXXV, ss.179-191.

Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Trıbes and Moses Bar Kepha: Together with the Syriac Anaphora of St. James and A Document Entitled the Book of Life, Süryaniceden İngilizceye çev. R. H. Connolly and H. W. Codrington, Williams and Norgate, London 1913.

Ullmann, Manfred, *Aufsatze zur arabischen Rezeption der griechischen Medizin und Naturwissenschaft, Yayına haz. Rudiger Arnzen*, De Gruyter, Boston- Berlin 2016.

Utku, Nihal Şahin, "Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2018, ss.1-26.

Van Bladel, Kevin, *The Arabic Hermes From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford University Press, New York 2009.

Van Calker, Friedrich, *Denklehre oder Logik und Dialektik Nebst einem Abriss der Geschichte und Literatur Derselben*, Eduard Weber, Bonn 1822.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991.

Van Ess, Josef, *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.)*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971.

Van Unnik, Willem Cornelis, “Gnosis und Judentum”, *Gnosis Festschrift für Hans Jonas*, haz. Barbara Aland, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, ss.65-86.

Vier Philosophische Texte des Mahabharatam, Sanskritçeden çev. Paul Deussen- Otto Strauss, F. A. Brockhaus, Leipzig 1906.

Von Brück, Michael, *Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung und Meditation im Hinduistisch-Christlichen Dialog*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986.

Von Glasenapp, Helmuth, *Der Hinduismus Religion und Gesellschaft im Heutigen Indien*, Kurt Wolff Verlag, München 1921.

Von Kremer, Alfred, *Geschichte der Herrschenden Ideens des Islams*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961.

Von Wahlde, Urban C., *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of The First Century*, New York, 2015.

Von Wesendonk, Otto Gunther, *Die Lehre des Mani*, Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig 1922.

Waida, Manabu, “Incarnation”, *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.VII, ss.4414-4418.

Walker, Benjamin, *Gnosticism Its History and Influence*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire 1983.

Wasserstrom, Steve, “The Moving Finger Writes: Mughīra B. Saʿīd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejection”, *History of Religions*, Vol. 25, No. 1 (Aug., 1985), ss.1-29.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.

Weiss, Peter, “Die vorbildliche Kaiserehe. Zwei Senatsbeschlüsse beim Tod der älteren und der jüngeren Faustina, neue Paradigmen und die Herausbildung des “antoninischen” Prinzipats”, *Chiron*, c.XXXVIII, (2008), ss.1-45.

Wellhausen, Julius, *Reste Arabischen Heidentums*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897.

Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.

Wellhausen, Julius, *Religiös-Politischen Oppositionssparteien im Alten Islam*, Weidmansche Buchhandlung, Berlin 1901.

Wendt, Hans Hinrich, *Die Begriffe Fleisch und Geist im Biblischen Sprachgebrauch*, 1878.

Wenning, Gregor, “Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins“, *Revue des études Augustiniennes*, 36 (1990), ss.80-90.

Werblowsky, R. J. Zwi, “Anthropomorphism”, *Encyclopedia of Religion Second Edition*, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, London 2005, c.I, ss.388-392.

Williams, Michael Allen, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press 1996.

Wilson, Robert McLachlan, *Gnosis und Neues Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.

Wilson, Robert McLachlan, “Gnosis/ Gnostizismus II Neues Testament, Judentum, Alte Kirche”, *Theologische Realenzyklopädie*, c.XIII, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, ss.535–550.

Wright, William, *A Short History of Syriac Literature*, Adam and Charles, London 1894.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c.XXXIII, ss.279-285.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam- Emin Işık- Nusrettin Bolelli- Abdullah Yücel, İstanbul trz.

Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfan Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Yitik, Ali İhsan, - Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.VIII, sy.1, Eylül- Aralık 2010, ss.225-250.

ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1963.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (538/1144), *el-Keşşâf ʿan Hakâiki't-Tenzîl ve ʿUyûni'l-ekâvîl fî Vucûhi't-Teʾvîl*, Daru İhya et-Terâs el-'Arabi, Beyrut 2001.

Zielinski, Thaddeus, "Hermes und Die Hermetik", ed. Albrecht Dieterich, *Archiv für Religionswissenschaften*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1905, c.VIII, ss.321-372.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkī (1893-1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

ÖZET

Gnostik Geleneğin Erken Dönem Şiîlik'teki Tezahürleri:

Şiî Gulat Örneği

Yusuf KOÇAK

Doktora Tezi

Danışman: Doç. Dr. Muzaffer TAN

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi)

Anabilim Dalı

Ankara, 2021

Gnostisizm tarih boyunca birçok dinî ve felsefi akımı etkilemiştir. Gnostik anlayışa göre Tanrısal bilgi bir tür bireysel tecrübe aracılığıyla elde edilebilir. Bu bilgi aklî delillere başvurmadan doğrudan Tanrı tarafından insan kalbine yerleştirilen bir bilgidir. İslam düşüncesinde Şia'dan, Sufiliğe kadar farklı kesimlerde etkisini hissettirmiş ve adeta alternatif bir epistemoloji olarak varlık bulmuş Gnostik düşüncenin kökleri İslamiyet, hatta Hıristiyanlık öncesine dayanan kadim kültürler kadar geriye gider. Aşkın Tanrı anlayışı, düalist alem tasavvuru, kurtarıcı bilgi, dini metinlerin batını yorumu gibi hususlar Gnostik düşüncede öne çıkan hususlardır. İslam tarihinde Gnostisizmin ilk tezahürleri Şii Gulat fırkalarda ortaya çıkmıştır. Ancak bu tezahürler çok sistemli bir karakter arz etmeyip aynı zamanda bütüncül bir değerlendirmeye imkan tanımaz. Bunun en temel nedenlerinden biri tarihsel olarak çok erken döneme ait olmaları sebebiyle yeterince verinin olmaması ve makalat yazarlarının onlara dair verdikleri bilgilerin birtakım mezhebi kaygılarla saptırılarak ya da abartılarak verilmesidir. Bununla birlikte sonraki süreçte Şiilik, bilhassa İsmailîlik, Sufilik,

İşraki felsefe kanalıyla daha sistematik ve gelişmiş şekilde ortaya çıkan Gnostik düşünce İslam düşüncesini ciddi manada etkilemiştir. İslam'ın erken dönemlerinde birtakım Gnostik fikirlerle temayüz eden Keysâniyye, Beyâniyye, Mansûriyye, Muğîriyye ve Hattâbiyye gibi Şii fırkalarla karşılaşmaktayız. Gnostisizmin Şii-Gulat düşüncedeki yansımaları ve etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece sonraki süreçte ortaya çıkan diğer Gnostik düşünce biçimlerinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılmasının yolu açılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gnostik, İrfan, Şia, Gulat, Keysâniyye, Beyâniyye, Mansûriyye, Muğîriyye, Hattâbiyye.

ABSTRACT

Reflections of Gnostic Tradition in Early Shi'ism: The Exmple of Shiite Ghulât

Yusuf KOÇAK

Ph. D. Thesis

Supervisor: Assoc. Prof. Muzaffer TAN

Graduate School of Social Science, Department of Basic Islamic Sciences (History of Islamic Sects)

Ankara, 2021

Gnosticism has influenced many religious and philosophical movements throughout history. According to the Gnostic understanding, Godly knowledge can be obtained through some kind of individual experience. This knowledge is a knowledge placed directly by God in the human heart without resorting to rational evidence. The roots of Gnostic thought, which has made its influence felt in different segments of Islamic thought from Shia to Sufism and found existence as an alternative epistemology, goes back as far as the ancient cultures dating back to Islam and even preChristianity. Issues such as the transcendental understanding of God, the dualistic vision of the world, savior knowledge, and the inner interpretation of religious texts are prominent in gnostic thought. The first manifestations of Gnosticism in Islamic history emerged in Shiite Gulat sects. However, these manifestations do not have a multi-system character and at the same time do not allow a holistic evaluation. One of the main reasons for this is that there is insufficient data due to the fact that they belong to a very early period of Islam, and the information given by the heresiographers about them is of distortive or exaggerated natüre due to some sectarian concerns. However, in the

following period, Gnostic thought, which emerged more systematically and developed through Shi'ism, especially Ismailism, Sufism, and Ishraqi philosophy, seriously affected Islamic thought. We come across Shi'ite sects such as Kaysâniyya, Bayâniyya, Mansûriyya, Mughîriyya and Khattâbiyya, who were distinguished by some gnostic ideas in the early periods of Islam. Since it will go beyond the boundaries of an article to deal with all of these groups, in this study, the reflections and effects of Gnosticism in ShiaGulat thought will be tried to be determined only with reference to the Beyâniyye party. Thus, a better understanding of other gnostic thinking styles that emerged in the next process will be opened.

Key Words: Gnostic, Irfan, Shia, Ghulat, Kaysâniyye, Bayâniyya, Mansûriyye, Muğîriyye, Hattâbiyye.