

Gnostik Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb'ın Mezhebi Aidiyetine Dair Tartışmalar

Debates on the Sectarian Affiliation of Umm al-Kitab as a Gnostic Text

Yusuf KOÇAK*

Öz

Bu çalışma erken döneme ait olduğu iddia edilen Ümmü'l-Kitâb adlı eserin menşei ile ilgili tartışmaları konu almaktadır. Amacımız bu eser hakkında çalışmalar yapmış olan araştırmacıların tespitlerini ortaya koymak ve bu eserin kime ait olabileceği üzerine bir çözüm önerisi sunmaktır. Her bir araştırmacının farklı bir sonuca varması Ümmü'l-Kitâb'ın aidiyetinin belirlenmesi konusunun ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Bunun bir sebebi, Ümmü'l-Kitâb'ın bulunduğu 19. yüzyıla kadar hiçbir kaynakta bu esere ne bir atfın, ne de bundan bahseden herhangi bir bilginin mevcut olmamasıdır. Diğer sebep de Ümmü'l-Kitâb'ın içerik olarak bir bütünlük arz etmemesidir. Menşei ve hangi dönemde kaleme alındığını ortaya koyabilmek için kitabın içinde bize aktarılan bilgiler çerçevesinde bir kanaat bildirmekten başka bir yol kalmamaktadır. Makalede araştırmacıların Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile alakalı vardıkları farklı sonuçlar ela alınıp analiz edildikten sonra bu hususta kendi kanaatimiz dile getirilmiştir. Bununla birlikte tüm muğlaklığa rağmen, Ümmü'l-Kitâb'ın Gnostik karakteri ve Gulât-ı Şia ile ilişkisi göz ardı edilmemelidir.

Abstract

This study deals with the discussions about the origin of the work called Ümmü'l-Kitâb, which is claimed to belong to the early period. Our aim is to reveal the findings of the researchers who have worked on this work and to offer a solution proposal on who this work may belong to. The fact that each researcher comes to a different conclusion shows how difficult it is to determine the belonging of Umm al-Kitab. One reason for this is that until the 19th century, when Umm al-Kitab was found, there was neither a reference to this work nor any information mentioning it. The other reason is that Umm al-Kitab does not present a wholeness in terms of content. In order to reveal the origin and the period in which it was written, there is no other way but to express an opinion within the framework of the information conveyed to us in the book. In the article, after the different conclusions reached by the researchers regarding the origin of Umm al-Kitâb were analyzed, our opinion on this issue has been expressed. However, despite all the ambiguity, the Gnostic character of Umm al-Kitab and its relationship with the Extremist Shia should not be ignored.

* Arř. Gör. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye/e-posta: ykocak@kastamonu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0001-6553-4677.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
20.02.2022	17.06.2022	30.06.2022

DOI 10.18403/emakalat.1076509

Anahtar Kelimeler: Ümmü'l-Kitâb, Gnostik, İslam Mezhepleri, Hattâbiyye, İsmâililer.

Keywords: Umm al-Kitâb, Gnostic, Islamic Sects, Khattâbiyya, Ismailis.

Giriş

Bu makale çağdaş çalışmalarda Ümmü'l-Kitâb¹ adlı eserin mezhebi/dini kökenine ve yazıldığı döneme dair öne sürülen farklı tezleri eleştirel bir gözle ele alıp bu konuda yeni bir yaklaşımın imkânının tartışmaktır. Şia'nın beşinci imamı Muhammed Bâkır'a nispet edilen bu eser, asıl olarak iki bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümünün girişinde bu esere kim tarafından ve hangi gerekçeyle Ümmü'l-Kitâb adının verildiğinden, ayrıca esere verilen diğer isimlerden bahsedilir. Buna göre bu kitaba Ümmü'l-Kitâb adını veren Muhammed Bâkır'ın kendisidir.²

Şöyle ki onun nezdinde bu eser bütün kitapların kaynağı, ruhu ve basiretidir. Dünyadaki ilimlerin hepsi bu kitaptan alınmıştır.³ Göklere ve yeryüzündeki ruhları, yedi Tanrısal sözü açığa çıkararak, şeytan ve Âdem'in yedi mücadelesini, müminlerin ve kâfirlerin derecelerini açıklayan ve müminlere kurtuluş müjdesi veren bu eser bütün kitapların kaynağıdır. Dolayısıyla onu okuyan başka bir ilme ihtiyaç duymaz.⁴ Böylesi farklı özelliklere sahip olduğuna inanılan bu kitap, Ümmü'l-Kitâb dışında farklı isimler ile de anılmıştır. Bunlar *Rûhu'l-Kitâb*, *Nûru'l-Kitâb*, *Vâsi'u'l-Makâlât*, *Seb'u'l-Mücâdelât*, *Refi'u'd-Derecât*, *Beşîru'l-Mübeşşerât*, *'Aşru'l-Makâlât*, *Seb'u'z-Zuhûrât*, *Kitâbu'l-Mucâzât* ve *Kitâbu'l-Ümmehât*'tir.⁵

¹ Ümmü'l-Kitâb kelimesi Kur'an'ın ilk suresi olan Fâtiha suresi için, Kur'an'ın aslı, özü anlamında kullanılmaktadır. Bz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmûlî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Mahmûd M. Şâkir- Ahmed M. Şâkir, (Kahire: 1955, 1969), I, 107-110; Ayrıca Kur'an'ın içinde geçen levh-i mahfûz yerine de kullanıldığı görülmektedir. Bz. er-Ra'd, 13/39; ez-Zuhruf, 43/4; Ancak bu eserdeki Ümmü'l-Kitâb kelimesinin bunlar la hiçbir ilgisi yoktur. Sadece isim benzerliği vardır.

² *Ümmü'l-Kitâb*, çev. Heinz Halm, (Zürich und München: Artemis Verlag, 1982), 11.

³ *Ümmü'l-Kitâb*, 4.

⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 4-6.

⁵ *Ümmü'l-Kitâb*, 5-8.

Araştırma ve yayın etiği kuralları doğrultusunda ele alınan bu çalışmadaki birinci bölümün ilerleyen kısmında Muhammed Bâkır ve Abdullah b. Sebe⁶ arasında geçen bir hikâyeden bahsedilir. Burada Muhammed Bâkır henüz beş yaşındayken eğitim alması için Abdullah b. Sebe'nin yanına götürülür. İlk tanışmalarında Abdullah b. Sebe, Muhammed Bâkır'ın bilgisini ölçmek için ona sorular sorar. Okuması için üzerinde 29 harf yazılı olan bir levha verir. Ondan önce elifi sonra beyi okumasını ister. Muhammed Bâkır da elifi okur ve Abdullah b. Sebe'ye bunun manasını söylemediği takdirde beyi okumayacağını söyler. Abdullah b. Sebe de elifin manasının "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; O, hayydır, kayyumdur."⁷ ayetinde geçtiğini belirtir. Bunun üzerine Muhammed Bâkır elifin batını tevîlini yapar ve der ki; "elif Allah'tır. Onun üzerindeki lam Muhammed'dir. Elifin anlamı Muhammed'in ruhudur. Elif, üç harf ve bir noktadan oluşmaktadır. Bunlar elif, lam, fe ve noktadır. Elif Muhammed'dir, lam Ali'dir, fe, Fatıma'dır ve nun harfi ile başlayan nokta Hasan ve Hüseyin'dir."⁸ Bu ikili arasında geçen diyalog diğer harfler ile devam eder. Abdullah b. Sebe aldığı cevaplar karşısında şaşırır. Bunun üzerine Muhammed Bâkır, kendisinin Tanrı olduğunu⁹ ve ilahî sırları bildiğini¹⁰ söyler. Bunu duyan Abdullah b. Sebe secdeye kapanır¹¹ ve kendisine ilim tahsil etmek için gelen Muhammed Bâkır'a ders vereceği yerde ondan ilim öğrenir.

İkinci kısım Muhammed Bâkır ile Câbir b. Abdullah Ensârî, Ca'fer el-Cu'fi, Câbir el-Cu'fi', Ebû Hâlid Kâbulî, Ebû'l-Hattâb ve Muhammed b. Mufaddal'dan oluşan altı öğrencisi arasında geçen soru cevap şeklindeki konuşmaları içerir. İnsanın doğası, evrendeki yeri, kâinat, epistemoloji, Kur'ân'ın mahiyeti, kurtuluşa dair sorulara sorulara batinî karakterde cevaplar verilir. Anlaşılan o ki daha çok, farklı zaman ve mekanlarda, muhtemelen her bir öğrenciyle baş başa yapılan

⁶ Metinde bu isim Abdullah Sabbâh olarak geçmektedir. Ancak bütün araştırmacıların da hem fikir olduğu üzere bunun Abdullah b. Sebe olarak okunması gerektiği kanaatindeyiz.

⁷ Bakara, 2/255.

⁸ *Ümmü'l-Kitâb*, 13-14.

⁹ *Ümmü'l-Kitâb*, 27.

¹⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 1-5.

¹¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 41.

konuşmaları yansıtmaktadır. Her sorunun bir öğrenci tarafından sorulması ve Muhammed Bakır'ın her defasında soruyu soran öğrencisinin ismini zikretmesi bu kanaati doğrular niteliktedir.

Eserin iki bölümden oluştuğuna dair genel kanaatin yanında Heinz Halm, *Ümmü'l-Kitâb*'i konu merkezli daha farklı bir tasnife tabi tutar. Halm, eseri dört bölüme ayırır. Birinci bölüm başlık ve giriş, ikinci bölüm Muhammed Bâkır ile Abdullah b. Sebe'den arasında geçen diyalog, üçüncü bölüm Muhammed Bâkır'ın Câbir el-Cu'fi'ye kâinatın yaratılışından, ruhun düşüşünden ve kurtuluş öğretilerinden bahsetmesi, dördüncü ve son bölüm ise Muhammed Bâkır'a birbirinden bağımsız olarak sorulan sorular ve cevaplarını içeren bölümdür.¹²

Ümmü'l-Kitâb'in bir özelliği isminin Arapça, ancak içeriğinin Farsça olmasıdır. Bu nedenle araştırmacılar çoğunluğu bu eserin aslında anonim kişi veya kişilerce Arapça kaleme alındığı ancak sonraki süreçte Farsçaya tercüme edildiği kanaatindedir. Arapça aslı elimizde olmayan bu eserin günümüze sadece Farsça tercümesi ulaşmıştır.¹³ Çağdaş araştırmacılar bu iddialarını *Ümmü'l-Kitâb*'taki bazı Arapça kelimelere ve ilgili olabilecek dönem(ler)de Farsça'da olmayan dil bilgisi kurallarının mevcudiyetine bağlamaktadırlar. Bu anlamda Ivanow, bu hususu teyiden eserde Farsça dil bilgisinin olağan kurallarına aykırı olarak çoğuldaki özneye eşlik eden fiilin Arapça gramere göre yazılmış olmasını örnek gösterir. Bu husus teyiden yine aynı yazar çoğul ve sıfatlardaki eklerin Farsçadan ziyade Arapça mantığına göre kaleme alındığını ve ayrıca metinde cinsiyete vurgu yapılan yerlerin büyük bir çoğunluğunda Arapçada dişili ifade eden "tâ-i Merbûta", yani "kapalı te" şeklinde yazıldığını ifade eder.¹⁴

¹² Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis* (Zürich und München: Artemis Verlag, 1982), 119.

¹³ Louis Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", *Eranos Jahrbuch* (Zürich: Rhein Verlag, 1938), 55; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 124; E. F. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", *Acta Iranica* (1977), 7: 241; Wilferd Madelung, "Ummu'l-Kitâb", *Oriens* (1976), 25/26: 352, 353.

¹⁴ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 9-15.

Ivanow'un bu tespitlerine karşın Halm, Ümmü'l-Kitâb'ın bir kısmının Farsça olduğunu ve Arapçadan tercüme edilmediğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre eserdeki cümle ve kelime yapıları Farsça dil mantığına uymaktadır. Dolayısıyla Halm, Arapça dil bilgisi ile bir ilgisinin olmadığını belirterek farklı bir yaklaşım sergiler.¹⁵

Ruslar 1868'de Buhara Emirliğine ve 1876'da Hokand Hanlığına ait topraklara el koymuştur. Pamir dağlarının batı yönünden Amuderya nehrinin yüksek vadilerine tekabül eden bu topraklar, Rus bilim insanlarının, özellikle de İsmâilliliği araştıranların ilgi odağı olmuştur. Bu anlamda 1900 yılı civarında bu coğrafyada ne olduğu pek bilinmeyen, başlığı Arapça ancak içeriği Farsça olan *Ümmü'l-Kitâb* adında bir kitabın ilk nüshası bulunmuştur. Bu nüshayı bulan kişi bir devlet memuru olan A. Polowzew'dir. Daha sonra Rus devletinin Bombay konsolosu olacak olan A. Polowzew'in dışında gene bir Rus memuru olan J. Lutsch, 1910 yılında Pamir ve Hindikuş arasında bulunan Vahan nehrinin yüksek vadilerdeki Vahan bölgesinde bu kitabın bir başka nüshasını bulmuştur. Bu iki nüsha Petersburg'da bulunan Rusya Bilimler Akademisi bünyesindeki Asya Müzesine¹⁶ götürülmüştür. Müzenin müdürü olan İran dilleri uzmanı Carl Salemann bu iki nüsha çerçevesinde bu kitabın bir baskısını hazırlamaya çalışmışsa da 1916 yılında hayatını kaybetmesiyle birlikte bunu gerçekleştirememiştir. Ümmü'l-Kitâb'ın üçüncü yazması Etnolog ve Dil Bilimci olan I. Zarubin tarafından 1914¹⁷ yılında Batı Pamir'in Şuğnam bölgesinde bulunmuş ve o da diğer nüshalar gibi Petersburg'daki Rusya Bilimler Akademisi Asya Müzesine götürülmüştür.¹⁸ Zarubin'in bulduğu bu nüsha 21 Haziran 1296/13 Mayıs 1879 olarak tarihlendirilmiştir.¹⁹

¹⁵ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 124.

¹⁶ Günümüzdeki Rusya Bilimler Akademisi Doğu Yazmaları Enstitüsü.

¹⁷ Farhad Daftary ve E. F. Tijdens 1916 yılında olduğunu nakleler. Bunun için bkz. Farhad Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 45; Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 245.

¹⁸ Wladimir Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", *REI* 6 (1932), 426-427; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 113.

¹⁹ Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 1-132.

Carl Salemann'ın ölümünden sonra Ümmü'l-Kitâb'ın baskısını Rusya Bilimler Akademisi Asya Müzesi'nde memur olarak çalışan ve İsmâiliyye mezhebi konusunda araştırmalarıyla tanınan Rus asıllı şarkiyatçı Wladimir Ivanow üstlenmiştir.²⁰ Ümmü'l-Kitâb konusunda ilk ve en kapsamlı çalışmaları yapmasından dolayı kendisinden sıkça bahsettiren Ivanow, 1917 yılında Rusya Bilimler Akademisi'nin bülteninde Ümmü'l-Kitâb ile ilgili bir yazı yayınlamıştır.²¹ Bu yazıdan bir yıl sonra, kendisi de bir Rusmemur olan A. Semënow, Ümmü'l-Kitâb'ın dördüncü nüshasını bulmuş ve o da onu Rusya Bilimler Akademisi'ne götürmüştür. Ancak Ivanow 1917 Rus Devriminden sonra Hindistan'a sürüldüğü için bu son nüshayı görememiştir.²²

Hindistan'da İsmaililik ile ilgili çalışmalarına devam eden Ivanow, oradaki İsmaililer'de Ümmü'l-Kitâb'ın yeni nüshalarını görür. Bu anlamda 1928 yılında Çitral'de bir, 1931'de Bombay'de²³ iki ve 1932'de Hunza'da bir nüsha bulur.²⁴ Dolayısıyla Ümmü'l-Kitâb ile ilgili günümüze gelmiş toplam beş nüsha vardır.

Ümmü'l-Kitâb ile alakalı yapılan çalışmaların sınırlı olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmalar ağırlıklı olarak oryantalistler tarafından yapılmıştır. Bu anlamda ilk çalışmayı Ivanow yapmıştır. O, elindeki bütün nüshalardan hareketle 1932 yılında "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale" başlığı altında bir makale yayınlamıştır.²⁵ Bu çalışmasında, birazdan daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Ümmü'l-Kitâb'ı kronolojik olarak tarihlendirmeye ve aynı zamanda bu metnin hangi mezhebe ait olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Ivanow 1936 yılında Zarubin'in nüshasını

²⁰ Wladimir Ivanow hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ivanow, Wladimir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 487.

²¹ *Bull. del'Académie des Sciences de Russie*, 1917, 359-386.

²² Halm, *Die Islamische Gnosis*, 114.

²³ 1995'ten sonra bu şehrin adı Mumbai olarak değiştirilmiştir.

²⁴ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 1-2; Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 245 vd.

²⁵ Wladimir Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", *REI* 6 (1932), 419-481.

merkeze alarak Ümmü'l-Kitâb'ın tam metnini yayınlamıştır. *Der Islam* dergisinde yayınlanan bu makalede ayrıca Ümmü'l-Kitâb'ı tanıtan ve değerlendiren bir bölüm kaleme almıştır.²⁶

Ivanow'dan sonra ünlü oryantalist Louis Massignon 1938 yılında "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam" başlığıyla Ümmü'l-Kitâb'ı Şii Gulât'a ait Gnostik bir metin olarak nitelendirdiği bir makale kaleme almıştır.²⁷ Bunun yanı sıra 1966 yılında İtalyan Dinler Tarihcisi Pio Filippini-Ronconi Ümmü'l-Kitâb'ı İtalyancaya çevirmiş ve birazdan değineceğimiz gibi eserin menşei ile ilgili değerlendirmede bulunmuştur.²⁸ Ümmü'l-Kitâb ile ilgili en kapsamlı çalışmayı Hollanda asıllı E. F. Tjijens 1977 yılında "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb"²⁹ adlı Almanca kaleme aldığı uzunca makalesinde yapmıştır. Bu çalışmasında Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında kanaatlerini bildirdikten sonra metni Almancaya tercüme etmiş ve Muhammed Bâkır'a sorulan soruları tek tek analiz etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Şii Gulât ve Fâtimiler ile ilgili çalışmaları ile bilinen Heinz Halm'ı zikretmek gerekir. O, *Die Islamische Gnosis* adlı çalışmasında Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ve içeriğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁰

Ümmü'l-Kitâb ile ilgili çok kısa bir değerlendirme yapan M. Aminrazavi, bu eserin erken dönem İmami bir eser olduğunu, ancak 2./8. yüzyılda Şii Gulât'tan olan Muhâmmise tarafından yazıldığını belirtmektedir.³¹ İslam Felsefesi Tarihi alanındaki çalışmaları ile tanınan Henry Corbin *İslam Felsefesi Tarihi* adlı eserinde Ümmü'l-

²⁶ Wladimir Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* 23 (1936), 23/1-2: 1-132.

²⁷ Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", 55.

²⁸ Pio Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb* (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1966); Josef van Ess bu tercümede ciddi sıkıntılar olduğunu belirtmektedir. Bunun için bz. Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 98-100. Ayrıca bz. Halm, *Die Islamische Gnosis*, 115.

²⁹ Tjijens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 241-526.

³⁰ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 113-198.

³¹ Mehdi Aminrazavi, "Umm al-kitâb", *An Anthology of Philosophy in Persia*, ed. Seyyed Hossein Nasr with Mehdi Aminrazavi, (London- New York: I. B. Tauris Publishers, 2008), 16-17.

Kitâb'ı erken dönem İsmaili bir metin olarak niteler.³² Van Ess³³ ve Madelung³⁴ de Ümmü'l-Kitâb'a hakkında birer tanıtım yazısı kaleme almışlardır. Son olarak da Ümmü'l-Kitâb'ın ne zaman ortaya çıktığını ve bu eser çerçevesinde Abdullah b. Sebe'nin yerini inceleyen Sean W. Anthony'nin "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab"³⁵ adlı kayda değer makalesini zikretmek gerekir.

1. Ümmü'l-Kitâb'ın Menşei Hakkındaki İddialar

1.1. Kadim Kültürlere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Pio Filippini-Ronconi Ümmü'l-Kitâb'ın menşeinin İslam öncesi Gnostik dini ve felsefî akımlar olduğunu belirtmektedir. Buna gerekçe olarak âlemin kökeni konusunda Gnostik-Kabbalist unsurların, melekler biliminde (angelologie/angelology) İran-Maniheizm-Mazdekizm etkilerin,³⁶ Hint-Budist düşünceye paralelliklere de dikkat çekerek "beşli düzen"de Budizm'deki Buda'nın beşi "Dhyani"sindeki unsurların varlığını öne sürer.³⁷ Ayrıca söz konusu dönemde Maniheizm'in Hint düşüncesinden ciddi anlamda etkilenmiş olmasından hareketle Hint düşüncesinin Ümmü'l-Kitâb'ta yoğun bir şekilde işlendiğini söylemektedir.³⁸

Bu düşüncelerden yola çıkan Filippini-Ronconi, muhtemelen Ümmü'l-Kitâb'ın, İslam öncesi doğu İran'da Gnostik ve kurtuluş öğretilerini merkeze alan Maniheist-Mazdeki bir Fars okulunda kaleme alındığını düşünmektedir. Bundan sonra bu eserin doğu İran'a giden Kufe merkezli Şii Gulât hareketlerin eline geçtiğini ve neticede onların da kendi düşüncelerini metne ilave ettiğini belirtmektedir. Bu şekilde bu eserin Gulât fırkalarınca "İslamileştirildiğini" düşünmektedir.

³² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1: 151-156.

³³ Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 95-100

³⁴ Wilferd Madelung, "Ummu'l-Kitâb", *Oriens*, (1976), 25/26: 352-358.

³⁵ Sean W. Anthony, "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab", *JRAS*, Series 3, 21, 1 (2011), 1-30.

³⁶ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XI.

³⁷ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, VII.

³⁸ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XI-XII; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 116.

Ona göre Ümmü'l-Kitâb'a ilaveler yapan kişi veya kişiler Şii Gulât fırkalardan Hattâbiye'ye veya bir başka Şii Gulât fırkasına mensup bir misyonerdir.³⁹ Filippini, eserde Ebü'l-Hattâb isminin birkaç kez geçmesinin onun Hattâbiler tarafından İslamileştirildiği anlamına geleceğini belirtir. Ayrıca Hattâbiler Muhammed Bakır'ı değil, Cafer es-Sadık'ı son imam olarak kabul ettikleri için bu esere büyük olasılıkla Hattâbî-Muğîrî merkezli ilaveler yapıldığını iddia etmektedir. Ona göre Meşruiyetini Muhammed Bâkır'a dayandıran Muğîriyye ile Muhammed Bâkır merkezli kaleme alınan Ümmü'l-Kitâb bu şekilde Muhammed Bakır üzerinden bir noktada birleşmektedirler.⁴⁰ Dolayısıyla Filippini-Ronconi'ye göre Muğîrî çevrelerde bu esere 2./8. yüz yılda ilaveler yapılmıştır.⁴¹

Görüldüğü üzere Filippini-Ronconi'ye göre Ümmü'l-Kitâb İslam öncesi dönemde kaleme alınmış ve elden ele geçerek Şii Gulât'a ulaşmış, Gulât'tan da Muğîriyye tarafından ilaveler yapılarak geliştirilmiş bir eserdir. Bununla birlikte onun bu tespitlerinin, Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında yeterli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Filippini-Ronconi'nin Ümmü'l-Kitâb'ın Muğîri çevrelerce ilaveler yaparak İslamileştirildiği iddiası çok yüzeysel kalmaktadır. Burada, Filippini-Ronconi sadece kendi meşruiyetini Muhammed Bâkır'a dayandırdıklarını söylemek ile yetiniyor. Hâlbuki bu iddiasını çeşitlendirmeli ve daha güçlü argümanlar ile temellendirmelidir. Dolayısıyla bu iddiası bir varsayımdan öteye gidememektedir. Ayrıca Van Ess'inde belirttiği gibi Filippini-Ronconi bu metnin aslının Arapça olup olmadığı ile ilgili ne bir bilgi aktarmakta, ne de bir kanaat bildirmektedir.⁴²

1.2. Muğîrî Çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Alessandro Bausani, Ümmü'l-Kitâb'ın menşei hakkında tespitte bulunabilmek için bu metnin bazı özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin bu kitap Muhammed

³⁹ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XII; Josef van Ess, "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 98.

⁴⁰ Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitâb*, XXXV; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 117.

⁴¹ Madelung, "Ummu'l-Kitâb", 25/26: 353.

⁴² Van Ess, "Ummu'l-Kitâb", 46: 98.

Bâkır'ı merkeze alarak kaleme alınmıştır. Onun Tanrı'nın gizli sırlarını bildiğini,⁴³ kâinatın nasıl yaratıldığını, yıldızların, göklerin ve yerlerin hikmetinin neler olduğunu,⁴⁴ Kur'an'daki bazı ayetlerin "hakiki", yani batını manaları hakkında bilgi sahibi olduğundan bahsetmektedir.⁴⁵ Bu çerçevede olaya yaklaşan Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Şii Gulât fırkalarından Muğiriyye'ye ait olabileceğini düşünmektedir. Muğiriyye Muhammed Bâkır'ı son imam, kendilerini de onun tayin ettiğini iddia ettiği Muğire b. Saîd'in takipçileri olarak görmektedirler.⁴⁶ Dolayısıyla Bausani'ye göre Ümmü'l-Kitâb Muğiriyye'nin bulunduğu güney Irak bölgesinde 2/8. yüz yılda onlar tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁷

Bausani, Ümmü'l-Kitâb'ın Muğiriyye'nin bulunduğu güney Irak'tan doğu İran'a intikal ettiğini düşünmektedir. Bu intikalın nasıl ve kimler aracılığıyla olduğu henüz bilinmemektedir. Ancak Bausani'ye göre bilinen şeylerden biri şudur ki Ümmü'l-Kitâb doğu İran coğrafyasında bulunan diğer dini, felsefi ve Gnostik akımların etkileşime geçmiştir. Bu etkileşimin sonucunda bu çevrelere ait bazı düşünce ve inanışlar Ümmü'l-Kitâb'a ilave edilmiştir. Bausani burada ilk olarak doğu İran'da bulunan İran-Maniheist akımını zikretmektedir. Ona göre Ümmü'l-Kitâb'ta göze çarpan Pehlevice/Farsça ibareler o dönemde Pehlevice/Farsça konuşan Maniheistlerle aralarındaki ilişkiyi göstermesi açısından bir karine teşkil etmektedir. Dolayısıyla o, Maniheistlerin Farsça üzerinden bu metne bazı eklemeler yaptıkları kanaatindedir. Nitekim ona göre İranlıların Müslümanlaşmasından sonra kaleme aldıkları hiçbir eserde Müslüman olmadan önce kullandıkları birtakım ibareleri kullanmamışlardır. Örneğin *bitkiler* kelimesi Avesta ve Pehlevice de *urvar* anlamına gelmektedir. İranlılar Müslüman olduktan sonra bu terimi terk edip bir daha kullanmamış

⁴³ Ümmü'l-Kitâb, 11, 14, 16.

⁴⁴ Ümmü'l-Kitâb, 27-37; 303-306.

⁴⁵ Ümmü'l-Kitâb, 168-225; 251-256; 355-363.

⁴⁶ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak/ Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat v. dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 190.

⁴⁷ Alessandro Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, çev. J. M. Marchesi, (New York: Bibliotheca Persica Press, 2000), 151.

ve yerine Arapça *nebâtât* kelimesini kullanmaya başlamışlardır. Ancak Ümmü'l-Kitâb'ta *urvar* ibaresinin kullanılmasından, bu eseri Arapçadan Farsçaya tercüme edenlerin Pehlevicede konuştuğu anlaşıl-maktadır. Diğer bir örnek ise kovan anlamına gelen *kundû* kelimesi-dir. *Kundû*'nun Farsça bir kelime olmadığını söyleyen Bausani, bu kelimenin Mani'nin on iki emrinde geçtiğini belirtmektedir.⁴⁸ Pehle-vice kaleme alınmış olan bu eserdeki *kundû* kelimesi ile Ümmü'l-Kitâb'daki *kundû* kelimesi aynı bağlamda kullanıldığını belirten Bau-sani'ye⁴⁹ göre o dönemdeki İranlılar Müslümanlığa geçtikleri için bu kelimeleri kullanmamaktaydılar. Dolayısıyla Ümmü'l-Kitâb'ta bu ke-limelerin geçmesi, ona göre, bu eserin Mahiheizt çevrelerce tercüme edildiğini göstermektedir.⁵⁰

Bausani'nin, *urvar* kelimesi çerçevesinde yaptığı bu tespitinde çe-lişkiler görmekteyiz. Çünkü yukarıda İranlıların Müslümanlaşma-larından sonra yazdıkları eserlerde Arapça kelimeleri tercih ettiklerini, kendi dilleri olan Avesta ve Pehlevicede'yi tercih etmediklerini söyle-mektedir. Kendisi, Ivanow'un yayınladığı Farsça tam metni referans alarak bu tespitlere vardığını⁵¹ söylemesi de ilginçtir. Çünkü Iva-now'un yayınladığı metne baktığımızda bunun böyle olmadığını, *bit-kiler* kelimesinin *nebâtât* kelimesi ile karşılandığını görmekteyiz. Ay-rıca Bausani'nin bahsettiği *urvar* kelimesi dört yerde geçerken,⁵² buna karşılık *nebâtât* kelimesi ise yedi yerde kullanılmıştır.⁵³ Dört yerde geçmekte olan bir kelimeyi sanki kitabın her yerinde öyle kul-lanılıyormuş gibi gösterip bir genelleme yapmaktadır. Üstelik *urvar*, *nebâtât* kelimesi ile aynı yerde peş peşe zikredilmiştir. Yani iki kav-ram birbiri yerine veya eş anlamlı olarak değil, aynı yerde farklı an-lamlarda kullanılmıştır. Çünkü sözlük anlamları yakın olsa da asıl itibarıyla birbirinden farklıdır. Zaten ibarenin geçtiği bağlama ba-kıldığında bunu görmek mümkündür. Bir yerde "*urver ve bitkiler*"

⁴⁸ A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*, (New York: Columbia University Press, 1932),207.

⁴⁹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150-152.

⁵⁰ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

⁵¹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

⁵² *Ümmü'l-Kitâb*, 184, 185, 204, 378.

⁵³ *Ümmü'l-Kitâb*, 54, 57, 179, 184, 185, 204, 378.

olarak geçerken, bir başka yerde de “canavarlar, dağlar, urver, bitkiler ve beden” şeklinde geçmektedir. Bu anlamda *nebâtât* Arapçada bitkiler anlamına gelirken *urve* Farsça kökenli olup ağaçlar, çalılar, bitki ve sebzeleri de içine alan alçak bitki örtüsü anlamına gelir. Sanskritçe de ise tarla ve tohum anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁴

Bunun yanı sıra *kundû* kelimesine baktığımızda bir bilgi hatası görmekteyiz. Kendisi *kundû* kelimesinin Mani'nin on iki emrindeki ile Ümmü'l-Kitâb'dakinin aynı bağlamda kullanıldığını söylemiştir. Ancak bizim yaptığımız karşılaştırmada bunun böyle olmadığını tespit ettik. Mani'nin on iki emrindeki sekizinci emirde Mani'ye tenasüh yolu ile geçmiş olan Şeytan, kâinatın yaratıcısının *Şeytan Kundû* olduğu belirtilir.⁵⁵ Ümmü'l-Kitâb'ta ise *kundu* iki yerde geçmekte, ikisinin bağlamı hem birbirinden hem de Mani'nin on iki öğretisinden farklıdır. Ümmü'l-Kitâb'ta ilk geçtiği yerde Hz. Peygamber'in kutsiyetini bilen ancak Hz. Ali'nin kutsiyetini bilmeyenler *Şeytanın kovanından çıkan kâfirler* olarak gösterilirken,⁵⁶ ikinci geçtiği yerde Tanrı'nın emri ile kendi kovanında bulunan dağları, bitkileri, insanı yaratan Ehrimen'dan bahsedilir.⁵⁷

Son olarak Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Muğiriyye'ye ait olduğunu iddia etmektedir. Bunu da tek bir sebebe dayandırmaktadır. O da Muğiriyye'nin Muhammed Bakır'ı son imam olarak kabul etmesidir. Ancak bu iddiasını tek bir sebebe dayandırarak temellendirmeye çalışması sıkıntılı bir durum arz eder. İddiasını temellendirmek için daha güçlü delillerin olması gerekir. Dolayısıyla Bausani'nin Ümmü'l-Kitâb'ın menşei itibariyle Muğiriyye'ye ait olduğu düşüncesini temellendiremediğini düşünmekteyiz.

⁵⁴ Roham Asheh, *Zebân-i Fârsî (Pehlevî): Düstûr-i Zebâni, Vâjehsâzi ve Vâç Şinâsi*, çev. Meryem Taçbakış- Büzürgmehr Logmân, (Tahran: Kitâb-i Seda, 1399), 372, 536.

⁵⁵ Jackson, *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*, 207.

⁵⁶ *Ümmü'l-Kitâb*, 19.

⁵⁷ *Ümmü'l-Kitâb*, 185.

1.3. Hattâbî çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Louis Massignon'un Ümmü'l-Kitâb hakkında yaptığı çalışmaların neticesinde bu eserin kesinlikle Hattâbî çevrelere ait olduğunu düşünmektedir.⁵⁸ Çünkü kitapta Muhammed ve Ali, Selman ve Ebü'l-Hattâb şeklinde bir sıralama geçmektedir. Bunu kendisine ölçü alarak bu eserin Hattâbiyye'ye ait olduğunu iddia eden Massignon, Ümmü'l-Kitâb'a aynı zamanda "*Selmani Metinler*" de demektedir.⁵⁹ Çünkü eserin bir yerinde ondan Tanrı olarak bahsedilirken,⁶⁰ başka yerlerde her şeye gücü yeten "*Kudretli Selman*"⁶¹ şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla bu metin Muhammed Bâkır'dan bahsetse de özünü Selman'ın oluşturduğu kanaatindedir.⁶²

Massignon'un vardığı bu sonucu çok sağlıklı bulmamaktayız. Kendisinin Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbî bir metin olduğu iddiasını temellendiremediğini düşünmekteyiz. Bir yandan Muhammed ve Ali, Selman ve Ebü'l-Hattâb dörtlüsünün isminin birlikte zikredilmesine dayanarak bu eserin Hattâbîlere ait olduğunu düşünürken, diğer yandan bu esere "*Selmani Metinler*" adını vermektedir. Eğer gerçekten Hattâbîlere ait olduğunu düşünüyorsa o zaman buna "*Hattâbî Metinler*" demesi gerekirdi. "*Selmani Metinler*" dediğini göre o zaman da bu eserin Selman'a ait olduğunu söylemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada çelişkili bir durum söz konusudur.

Ümmü'l-Kitâb'ın İsmâilî bir metin olmadığına kesin bir şekilde inanan Ivanow ise, menşei ile ilgili diğer fırkalara ait olup olmadığı konusunda başta daha temkinli olduğu görülmektedir. Örneğin bir yerde Ümmü'l-Kitâb'ı İnan Körfezi yakınlarındaki Karmatîlerin inançlarının bir yansıması olarak görülebileceğinden bahsetmektedir.⁶³ Bir

⁵⁸ Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 56.

⁵⁹ Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 55.

⁶⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 132, 172.

⁶¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 140, 143.

⁶² Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", 57.

⁶³ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3.

başka yerde ise Karmatîlere veya Hattâbilere ait olabileceğini düşünmektedir.⁶⁴ Karmatîlere ait olabileceği düşüncesini İsmaili yazar olan Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübbüvve* adlı eserine dayandırmaktadır. Bu eserde geçen bazı şehir ve bölge isimlerinin Ümmü'l-Kitâb'da geçen isimlerle benzeşmesini bunun en somut örneği olduğunu düşünmektedir. Çünkü erken dönem Müslüman yazarlar o coğrafyayı tanımlarken Horasan ve Türkistan gibi genel kavramlar kullanmışlardır. Bunun yanı sıra Ebû Hâtîm er-Râzî'nin Hazarlara ve Ruslara sıkça değinmesi de Ivanow'un dikkatini çekmiş⁶⁵ ve muhtemelen kendi iddiasının bu şekilde daha da pekiştiğini düşünmüş olmalıdır. Görüldüğü gibi Ümmü'l-Kitâb'ın eski bir metin olduğu konusunda şüphesi olmayan Ivanow,⁶⁶ bu metnin Şia'nın teşekkül sürecinin ilk dönemlerine götürmekte ayrıca İsmâililikten ve İmamiyyeden farklı bir mezhebe aidiyetine vurgu yapmaktadır.⁶⁷

Başlangıçta Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili konularda temkinli olan Ivanow, sonraları fikirlerinin netlik kazandığını görmekteyiz. Ona göre Ümmü'l-Kitâb'ın menşei Ebü'l-Hattâb'a nispet edilen Hattâbiyye fırkasıdır. Onu bu düşünceye iten sebeplerden biri bu metinde Ebü'l-Hattâb isminin sıkça geçmesidir.⁶⁸

Ebü'l-Hattâb'ın isminin Ümmü'l-Kitâb'ta sıkça geçmesinin yanı sıra ondan övgüler ile bahsedilmesi de buna gösterilen bir diğer delildir. Örneğin bir yerde Abdullah b. Sebe, Muhammed Bâkır'ın üzerindeki perdeyi kaldırır, yani onun Tanrı olduğu hakikatini açık eder ve bunun üzerine Muhammed Bâkır onu yaktırarak öldürür. Aynı şekilde Ebü'l-Hattâb da 18.000 âlemde Ali b. Ebî Tâlib'ten başka Tanrı olmadığını açık eder ve o da Abdullah b. Sebe gibi hakikati beyan ettiği için yakılarak öldürülür. Çünkü hakikati 940 yıl sonra

⁶⁴ Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, (London: Royal Asiatic Society, 1933), 13.

⁶⁵ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3-4.

⁶⁶ Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, 13.

⁶⁷ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 6.

⁶⁸ Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 430-433; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 7.

Kâim olarak ortaya çıkacak olan yüce Tanrı söyleyecekti.⁶⁹ Görüldüğü gibi Ebü'l-Hattâb'ın Muhammed Bâkır gibi perdenin ardındaki hakikati bilen ender kişilerden biri olduğu belirtilir. O, Muhammed Bâkır gibi Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş birisi olarak görülmektedir.⁷⁰ Ivanow, Ümmü'l-Kitâb'ı Hattâbi bir metin olarak görmesi, ayrıca Bağdat şehrinde hiç bahsedilmemesinden hareketle bu metnin en erken 2./8. yüz yıla ait olabileceği sonucunu çıkarmıştır.⁷¹

Ivanow'un vardığı bu sonuca katılmayan araştırmacılar da vardır. Bunlardan biri de Bausani'dir. O, yaptığı çalışmalarının sonucunda Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbi bir metin olmadığını söylemektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere, bu eser Muhammed Bâkır'ı merkeze alarak yazılmıştır. Dolayısıyla Muhammed Bâkır'ı öne çıkaran bir fırka tarafından kaleme alınmış olması gerekir. Ancak Hattâbiler Muhammed Bâkır'ı değil, oğlu Ca'fer es-Sâdık'ı son imam olarak kabul etmektedirler ve kendilerini de onun tayin ettiği Ebü'l-Hattâb'ın takipçileri olarak görmektedirler. Bu çerçevede olaya yaklaşan Bausani Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbi değil, daha çok Muğîri menşeli olduğunu düşünmektedir.⁷²

Bausani'nin vardığı bu sonuca katılmamakla birlikte Ivanow'a yönelttiği eleştiriyi doğru buluyoruz. Yani Hattâbilere göre Muhammed Bâkır'dan çok Ca'fer es-Sâdık ön plandadır. Ayrıca eserde övülen kişi

⁶⁹ Ümmü'l-Kitâb, 46-51.

⁷⁰ Ümmü'l-Kitâb, 2-3.

⁷¹ Wladimir Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, (Leiden: E. J. Brill, 1948), 108; Wladimir Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, (Leiden: E. J. Brill, 1952), 30; Ivanow Ümmü'l-Kitâb'ı bulduğunda metnin Farsça yazılmış olmasından dolayı onun Farslılara ait olduğunu düşünmektedir. Metnin içeriği 114/733 yılında vefat etmiş olan Muhammed Bâkır'dan bahsetmesi onu farklı düşüncelere sevk etmiştir. O, bu metni Farsça kaleme alan kişinin muhtemelen güney Mezopotamya veya Suriye'de yaşadığı sonucunu çıkarmıştır. Bunun için bk. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 424-425; Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, 15; Bundan dolayı Ivanow, ilk yaptığı değerlendirmelerde Ümmü'l-Kitâb'ın en erken 4/10 veya 5/11. yüz yıla ait olduğunu düşünmüştür. Bunun için bk. Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 424; Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3. Ancak sonraki araştırmalarında bunun böyle olmadığını belirtmiş ve metnin en erken hicri ikinci yüz yıla ait olacağını düşünmüştür.

⁷² Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150-151.

sadece Ebü'l-Hattâb değildir. Onun kadar ve hatta yer yer onda fazla övülen kişi Selman'dır. Bazı yerlerde hem Selman hem de Ebü'l-Hattâb, Tanrı olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin ardından Hz. Peygamber'in velisi/dostu⁷³ olduğundan bahsedilir.⁷⁴ Ancak Selman tek başına da zikredilir ve övülür. Yukarıda değindiğimiz üzere onun Tanrı olduğundan, her şeye güç yetirebildiğinden bahsedilir.⁷⁵ Görüldüğü üzere en büyük övgüler Selman'a yapılmaktadır. Kaldı ki hem Selman hem de Ebü'l-Hattâb'ın isimleri birlikte zikredilirken, bazı yerlerde "Hz. Peygamber'in iki velisi/dostundan olan Selman" şeklinde geçmektedir.⁷⁶ Yani her fırsatta Selman'ın ismi zikredilirken, Ebü'l-Hattâb'ın ismine değinilmez bile. Bu çerçevede Ivanow'un Ümmü'l-Kitâb'ın Hattâbî bir eser olduğu tezinin isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

1.4. Câbir el-Cu'fi'ye Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Yukarıda değindiğimiz üzere Halm, Ümmü'l-Kitâb'ı ana hatlarıyla dört kısma ayırmaktadır. Ona göre bunlardan en önemlisi Câbir el-Cu'fi ile Muhammed Bâkır arasında geçen soru cevap kısmıdır. Bu kısım Halm *Câbir Beyânı* olarak adlandırmaktadır.⁷⁷ Bu bölüm Muhammed Bâkır'ın Gnostik sırlara hakim olması,⁷⁸ Tanrı'nın beş farklı

⁷³ Yazmalarda bu kısım iyi okunamadığı için bir kısım araştırmacı burayı dost anlamında *velîhi* şeklinde okurken, bunun için bz. Ivanow, "Ummü'l-Kitâb", 7;Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 388, 347-348; Halm, *Die Islamische Gnosis*, 134, 194, diğer bir kısmı ise evlatlık anlamında *Âlihi* şeklinde okumaktadır. Bunun için bz. Massignon, "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam", 57; "The Mother of Books Umm al-Kitâb", *Ismaili Thought in The Classical Age*, çev. Lati-mah Parvin Peerwani, ed. S. H. Nasr- M. Aminrazavi (London- New York: I. B. Tauris, 2008),2: 28.

⁷⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 43, 91, 248, 288, 377.

⁷⁵ *Ümmü'l-Kitâb*, 132, 140, 143, 172.

⁷⁶ *Ümmü'l-Kitâb*, 21, 407.

⁷⁷ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 119.

⁷⁸ *Ümmü'l-Kitâb*, 15-16.

varlığa hulul etmesi,⁷⁹ düşman Azâzil'in küstahlığı,⁸⁰ Yedi kat cennetin (Divan) oluşumu,⁸¹ yedi gezegen tarafından dünyanın yaratılışı,⁸² ruhun yeryüzüne düşüşü ve ete kemiğe bürünmesi⁸³ vs. gibi herkesin bilemeyeceği, ayrıca herkese anlatılamayacak sır bilgileri içermektedir. Halm bu kısmın Câbir'in bir tür tefsiri olarak da görülebileceğinden belirtir. Çünkü burada anlatılanlar ayetlere çerçevesinde açıklanmaktadır. Ayrıca Ümmü'l-Kitâb'ta geçen Câbir b. Abdullah Ensârî veya Ca'fer el-Cu'fi'de Câbir el-Cu'fi'nin kendisidir.⁸⁴

Halm'a göre Muhammed Bâkır ile Câbir el-Cu'fi arasında geçen bu diyalog vukû bulurken yanlarında kimsenin olmaması, Câbir el-Cu'fi'yi önemli ve kutsal biri yapmaktadır. Çünkü bu tür sır bilgileri Muhammed Bâkır kimse ile paylaşmaması gerektiğini bilmektedir. Burada paylaştığına göre bu, Câbir el-Cu'fi'nin sıradan biri olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Dolayısıyla Halm'a göre Ümmü'l-Kitâb Câbir el-Cu'fi'ye atfedilen veya onun Tanrı katında özel biri olduğunu göstermesi için onun taraftarlarından biri tarafından kaleme alınmıştır. Bunun neticesinde Halm, Ümmü'l-Kitâb'ın 2./8. yüz yılda Kufe merkezli Şîi Gulât tarafından yazılmış en eski Gulât metni olduğunu düşünmektedir.⁸⁵

Bu metnin özünü *Câbir Beyânı*'nın oluşturduğuna inanan Halm, diğer kısımların ise Ümmü'l-Kitâb'a eklendiklerini düşünmektedir. Ekleyenlerin de Şîi Gulât'tan Hattâbiyye'nin alt kollarından olan ve Ma'amer b. el-Ahmer'e nispet edilen Muammeriyye,⁸⁶ ya da Ma'meriyye⁸⁷ fırkasına ait çevreler olduğunu düşünmektedir. Ma'mer b. el-Ahmer hakkında fazla bilgi bulunmadığı için onu kronolojik olarak

⁷⁹ Ümmü'l-Kitâb, 14.

⁸⁰ Ümmü'l-Kitâb, 124-127.

⁸¹ Ümmü'l-Kitâb, 81, 96-119.

⁸² Ümmü'l-Kitâb, 303-306.

⁸³ Ümmü'l-Kitâb, 306-308.

⁸⁴ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 119-120.

⁸⁵ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 120; Heinz Halm, "Das "Buch der Schatten" Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums", *Der Islam* (1981), 58/1: 36.

⁸⁶ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ari, *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, (Beyrut: 2005), 11.

⁸⁷ Kummî- Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, 153.

bir zaman dilimine yerleştirmek oldukça sıkıntılı gözükmektedir. Ancak Kummî/Nevbahtî'de geçen şu rivayet onu belli bir zaman dilimine yerleştirmemiz konusunda bize bir imkân sunmaktadır. Şöyle ki, bunlara göre Tanrı, vasîlerine hulûl eden bir ruhtur. Bu ruh en son Ebü'l-Hattâb'a geçmiştir. O öldükten sonra melek olmuş ve ondaki Tanrısal ruh Ma'mer b. el-Ahmer'e intikal etmiştir⁸⁸ Bundan dolayı Halm, Ma'mer b. el-Ahmer'in Ebü'l-Hattâb ile çağdaş ve muhtemelen 2./8. yüzyılda yaşadığını belirtmektedir.⁸⁹

Câbir el-Cu'fî'nin vefat tarihi ile Ma'mer b. el-Ahmer'in vefat tarihlerinin birbirine yakın olması bunların çağdaş veya Ma'mer b. el-Ahmer'in ondan çok kısa bir süre sonra vefat etmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla Halm'ın iddia ettiği eklemelerin de Câbir'den hemen sonra yapılmış olması muhtemeldir.

Halm'ın Ümmü'l-Kitâb'a eklemeler yapıldığı konusundaki görüşü noktasında öncelikle Ümmü'l-Kitâb'ta Tanrı oldukları belirtilen beş kişiden bahsedilirken,⁹⁰ üç yerde iki ismin daha ilave edildiğini ifade eder.⁹¹ Bunlar Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile Hz. Ali'nin babası Ebû Tâlib'dir.⁹² Bu iddiasını Kummî/ Nevbahtî'de geçen bir rivayete dayandırmaktadır. Ancak bu rivayet incelendiğinde Ma'mer b. el-Ahmer'in tanrısal ruhun Halm'ın iddia ettiği gibi Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a değil, dedesi Abdülmuttalib ve amcası Ebû Tâlib'e geçtiğinin dile getirildiği görülür. Ayrıca ilaveler yapılan isimlerin geçtiği üç yerden birinde sadece Ebû Tâlib'in ismi zikredilirken,⁹³ Hz. Peygamber'in babasının kastedildiğini iddia ettiği diğer iki yerde de "Abdullah el-Âli" şeklinde geçmektedir.⁹⁴ Halm buradan hareketle bu kişinin Hz. Peygamber'in babası Abdullah olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu iddiasını temellendirecek detaylara girmemektedir. Dolayısıyla Halm'ın bu iddiası boşlukta kalmaktadır.

⁸⁸ Kummî- Nevbahtî, *Şû Fırkalar*, 152.

⁸⁹ Halm, *Die Islamische Gnosis*, 211.

⁹⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 14, 149.

⁹¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 71, 74, 96.

⁹² Halm, *Die Islamische Gnosis*, 209-210.

⁹³ *Ümmü'l-Kitâb*, 74.

⁹⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 71, 96.

Halm'ın Ümmü'l-Kitâb'ın Câbir el-Cu'fi'ye ait olabileceği düşüncesini çok sağlıklı bulmamaktayız. Çünkü bu iddiasını sadece tek bir delille, yani Muhammed Bâkır'ın kimseye söylememesi gereken sırları Câbir el-Cu'fi'ye söylemesi ile temellendirmektedir. Ancak biz biliyoruz ki Muhammed Bâkır sadece Câbir el-Cu'fi ile diyalog halinde değildir. O, Câbir b. Abdullah Ensârî, Abdullah b. Sebe, Ca'bir el-Cu'fi gibi başka kişiler ile de iletişim halindedir. Her ne kadar Halm, Câbir b. Abdullah Ensârî ve Ca'fer el-Cu'fi'nin aslında Câbir el-Cu'fi olduklarını iddia etse de bunu temellendiremediğini görmekteyiz. Ayrıca Ümmü'l-Kitâb'a baktığımızda Tanrı'nın sırlarını işiten kişinin sadece Câbir el-Cu'fi olmadığını, Abdullah Sebe'nin de bu sırları bildiği aktarılmaktadır. Hatta o, bu sırları bireysel tecrübe yolu ile öğrenirken, Câbir el-Cu'fi Muhammed Bâkır'dan öğrenmektedir. Bu durumda Abdullah b. Sebe, Câbir el-Cu'fi'den daha üstün olmaktadır. Dolayısıyla Halm'ın bu iddiasının pek tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır.

1.5. İsmâilî Çevrelere Ait Bir Metin Olarak Ümmü'l-Kitâb

Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili bir diğer kanaat ise onun İsmâilî bir metin olduğudur. Bu iddiayı ortaya atan kişi Henry Corbin'dir. O, Ümmü'l-Kitâb'ın "Proto-İsmâilî", yani ilk İsmâilî metinlerden biri olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Ona göre bu metnin aslının Arapça veya Farsça olmasının çok bir önemi yoktur. Çünkü Ümmü'l-Kitâb'ın hicri ikinci asırda Şîi Gnostik düşüncesinin biçimlendiği çevrelerde geçerli olan düşünceleri yansıttığını düşünmektedir.⁹⁶ Aslında bu dönemde Gnostik düşünceli Şîi hareketler Gulât'tan başkası değildir. Ancak anladığımız kadarıyla Corbin buna ilk İsmâilîler demeyi tercih etmektedir.

⁹⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1: 247; krş. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 242; İsmaililik hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muzaffer Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017); Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 17:2, 111-145.

⁹⁶ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1: 151.

Ümmü'l-Kitâb ile ilgili çalışmaları ile bilinen Ivanow bu konu hakkında farklı düşünmektedir. O, yaptığı çalışmaların neticesinde Ümmü'l-Kitâb'ın her ne kadar Bedaşan'daki İsmâililerin elinde bulunmuş olsa da, menşei itibarıyla İsmâilî bir metin olmadığı görüşündedir.⁹⁷ Esere İsmâilî denebilmesi için İmâilîliğin düşünce yapısının yansımaları olması gerektiğini belirten Ivanow, metnin içeriğinin İsmâilî düşünce ile pek bir ilgisinin olmadığını düşünmektedir. Örneğin İsmâilî düşüncenin temelinde olan *imâmet*, *vesâyet*, *nass*, *nâtik*, *asâs* gibi kavramlar Ümmü'l-Kitâb'ta kullanılmaması dikkat çekicidir.⁹⁸ Ancak Ivanow burada bir açıklama getirmiş ve Ümmü'l-Kitâb'ta *imâm*,⁹⁹ *İmâm-ı Zaman*,¹⁰⁰ *İmâm-ı Rabbânî*¹⁰¹ ve *İmâm-ı Nuranî*¹⁰² gibi kavramların geçtiğini de belirtir. Burada kullanılan imâm kavramının henüz İsmâilîlerin kullandığı anlamda olmayıp, genel anlamda Sünniler dahi olmak üzere herkes tarafından kullanılan bir kavrama işaret ettiğini belirtir. Ivanow bu kavramın son dönem Fatımiler zamanında özel bir anlam yüklenilerek kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca bu kavramların birbirine alternatif olarak değil, tam tersine eş anlamda kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰³

Bunun yanı sıra önemli bir İsmâilî terim olan *te'vil* de sadece bir yerde *te'vil-i bâtin* olarak geçmektedir.¹⁰⁴ Buna ilaveten *Yedi İmam* ifadesi hiçbir yerde geçmemektedir. Ivanow, bu metnin gerçek an-

⁹⁷ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 3; Tijdens bu metnin sonradan Pamir bölgesindeki İsmâilîlerin eline geçtiğini belirtmektedir. Bk. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb", 7: 241.

⁹⁸ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 4; Van Ess, "Ummu'l-Kitâb", 46: 95.

⁹⁹ *Ümmü'l-Kitâb*, 257.

¹⁰⁰ *Ümmü'l-Kitâb*, 234, 236, 240.

¹⁰¹ *Ümmü'l-Kitâb*, 236.

¹⁰² *Ümmü'l-Kitâb*, 236, 240.

¹⁰³ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 4.

¹⁰⁴ *Ümmü'l-Kitâb*, 355.

lamda İsmâîli bir metin olması durumunda buna mutlaka değinileceğini vurgular.¹⁰⁵ Bununla birlikte Yedi Tanrı şeklinde ifadeler geçmekteyse de¹⁰⁶ Ivanow bunların İsmâîlilik ile bir ilgisinin olmadığını dile getirir.¹⁰⁷

Bunun yanı sıra Bausani de Ümmü'l-Kitâb'ın her ne kadar İsmaili topluluğun elinde bulunmuş olsa da, bu metnin İsmaili bir metin olmadığı görüşündedir. Ivanow'un yaptığı eleştirilere katılan Bausani, buna ilave olarak bu esere İsmaili literatürde bahsedilmemesine dikkat çeker. Ayrıca kitaptaki bazı öğretilerin İsmaili öğretiler ile hiçbir benzerliğinin olmaması da bu anlamda önemli bir delildir.¹⁰⁸ Ancak Bausani erken döneme ait olduğuna inandığı bu eserin, İsmaili bir metin olmasa da, İsmaililiğin İranlılar arasındaki yayılışında eksik olan bir boşluğu doldurması bakımından önemli bir eser olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁹

İsmâîlilik ile ilgili yapılan bu değerlendirmelere baktığımızda Corbin iddiasını yüzeysel olarak temellendirdiği söylenebilir. Her hangi bir ayrıntıya girmeyen Corbin hicri ikinci asırdaki düşünceleri yansıttığından hareketle böylesi bir iddiada bulunması pek sıhhatli gözükmemektedir.

Ivanow'un yaptığı eleştirilere katılmakla birlikte bazı yerlerde sınırlar olduğunu görmekteyiz. Örneğin kendisi *imamet*, *vesayet*, *nass*, *nâtk*, *asâs* gibi İsmâîliliğin düşünce yapısının temel kavramlarının Ümmü'l-Kitâb'ta geçmediğini belirtmektedir. Ancak yaptığımız okumalar çerçevesinde bunun böyle olmadığını görmekteyiz. Kendisi sonradan *imam* kavramının geçtiğini, ancak farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. Fakat örneğin *nâtk* kavramının Ümmü'l-Kitâb'ta geçmediğini belirtmesine karşın biz bu eserde geçtiğini görmekteyiz. Kimi yerde *rûhu'l-hayât-ı nâtk*¹¹⁰, kimi yerde *rûh-ı*

¹⁰⁵ Ivanow, "Ummu'l-Kitâb", 6.

¹⁰⁶ Ümmü'l-Kitâb, 70, 71, 72, 74, 75.

¹⁰⁷ Ivanow, "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale", 428, 430.

¹⁰⁸ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

¹⁰⁹ Bausani, *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*, 150.

¹¹⁰ Bunun için bk. Ümmü'l-Kitâb, 32, 286.

nâtika,¹¹¹ *nefs-i nâtika*¹¹² bir başka yerde ise sadece *nâtık*¹¹³ şeklinde zikredilmiştir. Ayrıca *imamet*¹¹⁴ kavramı da geçmektedir. Dolayısıyla Ivanow, bu eserin bir İsmâîlî bir eser olmadığını daha çok kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmışsa da meselenin aydınlatılmasında yeterli olmadığı görülmektedir.

Sonuç

Burada ele aldığımız Ümmü'l-Kitâb'ın menşei ile ilgili tartışmalar neticesinde bu konu hakkında kesin bir kanaat bildirmenin kolay olmadığını görmekteyiz. Ayrıca içerisinde birçok dini ve felsefi akımdan düşünceler barındırması da eserin menşeinin tespitini daha da güçleştirmektedir.

Bu konuda araştırmacıların her biri farklı bir sonuca vararak metni İslam öncesi döneme ait bir metin, Muğiriyye, Hattâbiyye, Câbir el-Cu'fî ve İsmâîlî çevrelere ait olmak üzere çok farklı sonuçlara varmışlardır. Aslında bu farklı sonuçlara varılması meselenin aydınlatılmasının zorluğuna işaret etmektedir.

Eserin Hattâbilere ait olduğu düşüncesi kanaatimizce yeterince temellendirilememiştir. Yani eserde Ebü'l-Hattâb'ın kutsal biri olduğundan bahsedilmesi ve isminin çokça zikredilmesi yukarıda ayrıntılı bir şekilde dile getirdiğimiz üzere eserin aidiyetini tespit etmede tek başına delil teşkil etmemektedir. Nitekim eserde başka kişiler de kutsal olarak kabul edilmekte ve onların isimleri de çokça zikredilmektedir.

Eseri Câbir el-Cu'fî gibi bir şahsa mal etmek de doğru değildir. Eğer bu eser gerçekten Câbir'e ait olmuş olsaydı, onda Muhammed Bâkır'ın değil, Câbir el-Cu'fî merkezde olması gerekirdi. Ancak eserde Câbir, Muhammed Bakır'ın öğrencisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Câbir'in dışında başkaları Muhammed Bâkır'a sorular sormaktadır. Kaldı ki metinde en az Câbir kadar Selman'ın da adı geç-

¹¹¹ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 416.

¹¹² Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 20.

¹¹³ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 83, 391, 393.

¹¹⁴ Bunun için bk. *Ümmü'l-Kitâb*, 236.

mekte ve onun nasıl kutsal biri olduğu anlatılmaktadır. Bundan dolayı eserin Selman'a ait olabileceği de tartışılmıştır. Eğer sadece bir kişinin ismi zikredilseydi, bunun bir nebze olsun makul yanı olurdu. Ancak birden çok kişinin isminin geçmesiyle o kişilerin büyük bir çoğunluğunun da kutsal olarak kabul edilmesi bu durumu teyit etmektedir. Ümmü'l-Kitâb'ın menşei konusunda diğer bir yaklaşım İsmâilî çevrelere ait bir metin olduğudur. Bu fırkaya ait olduğunu söyleyenlerin delilleri de aynı şekilde yüzeysel kalmaktadır. İsmâilîliğin temel kavramlarının bu eserde geçmemesi ayrıca İsmâilî literatürde bu esere bir atıf yapılmaması bu eserin bu eserin İsmâilî olduğunu öne sürmeyi kanaatimizce son derece zorlaştırmaktadır.

Eserin omurgasını oluşturan Muhammed Bâkır, metinde tanrı olarak gösterilmektedir. İlahi sırları bilen, kurtuluş yolunu gösteren, Kur'an'ın batını yorumunu yapan bir figür olarak yüceltilmektedir.

Bunun yanı sıra Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin, Selman, Ebû Tâlib gibi kişilere aşırı bir övgü söz konusudur. Hepsini aynı zamanda tanrı olarak da kabul edilmektedir. Örneğin Selman adeta Gnostiklerdeki gibi aleme yaratan güç olarak görülmekte ve bazı yerlerde kendisinden "Kudret sahibi Selman", "yaratıcı Selman" şeklinde hitap edilmektedir. Bu aşırı övgü Ebû Tâlib'e de yapılmaktadır. Ayrıca Hz. Fâtıma'nın da Tanrı olduğu iddiası çok ilginçtir. Hiçbir İslam ekolünde bir kadın Tanrı olarak kabul edilmemiştir. Tanrı olduklarını iddia edenlerin hepsi erkektir. Bir kadının Tanrı olması fikri Gnostik düşüncede yoğun olarak işlenmiş bir düşüncedir. Muhtemelen burada bunların iz düşümlerini görmekteyiz.

Bütün bunlardan hareketle ki Ümmü'l-Kitâb'ın menşeiine dair şu an için kesin bir kanaate varmamın mümkün olmadığı söylenmelidir. Bu doğrultuda baktığımızda Ümmü'l-Kitâb'ın menşeiini her hangi bir İslam Mezhebine dayandırmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte tüm muğlaklığa rağmen, Ümmü'l-Kitâb'ın Gnostik karakteri ve Gulât-ı Şia ile ilişkisi göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Anthony, Sean W. "The Legend of Abdallah ibn Saba and the Date of Umm al-Kitab". 21, 1, 1-30. *JRAS*. Series 3. (2011).
- Aminrazavi, Mehdi. "Umm al-kitāb". *An Anthology of Philosophy in Persia*. ed. Seyyed Hossein Nasr with Mehdi Aminrazavi. London-New York: I. B. Tauris Publishers, 2008. 16-34.
- Asheh, Roha. *Zebân-i Fârîsi (Pehlevî): Düstûr-i Zebâni, Vâjehsâzi ve Vâç Şinâsi*. çev. Meryem Taçbakış- Büzürgmehr Logmân. Tahran: Kitâb-i Seda, 1399.
- Bausani, Alessandro. *Religion in Iran From Zoroaster to Baha'ullah*. çev. J. M. Marchesi. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.
- Bull. del'Académie des Sciences de Russie*, 359-386. 1917.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. 2 Cilt. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlatu'l-İslamiyyîn ve'ihtilâfu'l-Musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: 2005.
- Filippini-Ronconi, Pio. *Ummu'l-Kitâb*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1966.
- Halm, Heinz. *Die Islamische Gnosis*. Zürich und München: Artemis Verlag, 1982.
- Halm, Heinz. "Das "Buch der Schatten" Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums". 58/1: 15-86. *Der Islam*(1981).
- Ivanow, Wladimir. "Notes sur l'Ummu'l-Kitâb des Ismaéliens de l'Asie Centrale". *REI* 6 (1932), 419-481.
- Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society, 1933.
- Ivanow, Wladimir. "Ummu'l-Kitâb".23/1-2: 1-132.*Der Islam* (1936).
- Ivanow, Wladimir. *Studies in Early Persian Ismailism*. Leiden: E. J. Brill, 1948.
- Ivanow, Wladimir. *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden: E. J. Brill, 1952.

- Jackson, A. V. Williams. *Researches in Manichaesim with Special Reference to the Turfan Fragments*. New York: Columbia University Press, 1932.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî. *Şîr Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlâtve'l-Fırak/ Fıraku'ş-Şia*. çev. Hasan Onat- Sabri Hizmetli- Sönmez Kutlu- Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Madelung, Wilferd. "Ummu'l-Kitâb". *Oriens* (1976). 25/26: 352-358.
- Massignon, Louis. "Die Ursprünge und Die Bedeutung Des Gnostizismus im Islam". 53-77. *Eranos Jahrbuch*. Zürich: Rhein Verlag, 1938.
- Öz, Mustafa. "Ivanow, Wladimir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emîr Ali Muhannâ- Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: 1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an*. nşr. Mahmûd M. Şâkir- Ahmed M. Şâkir. Kahire: 1955. 1969.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîli Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012) 17:2, 111-145.
- "The Mother of Books Umm al-Kitâb". 18-34. *Ismaili Thought in The Classical Age*. çev. Latimah Parvin Peerwani. ed. S. H. Nasr- M. Aminrazavi. London- New York: I. B. Tauris, 2008.
- Tijdens, E. F. "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitâb". *Acta Iranica* (1977), 7: 241-526.
- Ümmü'l-Kitâb. 125-198. çev. Heinz Halm. Zürich und München: Artemis Verlag, 1982.
- Van Ess, Josef. "Ummu'l-Kitâb", *Der Islam* (1970), 46: 95-100.

Extended Summary

This article discusses the possibility of a new approach to this topic by critically considering the various theories about the sectarian/religious origin of the work called *Umm al-Kitāb* and the period in which it was written.

Each of the researchers on this subject came to a different conclusion and came to very different conclusions, the text of which belongs to the pre-Islamic period, Muğīriyye, Hattābiyye, Jābir al-Ju'fī and Ismaili circles. Indeed, these differing conclusions point to the difficulty of resolving the issue.

In our view, the idea that the work belongs to the Khattabis is not sufficiently substantiated. In other words, the fact that the name Ebū'l-Khattab is frequently mentioned in this work and is considered a holy person does not constitute a single piece of evidence for determining the work's affiliation. In fact, other persons in the work are considered holy and their names are also frequently mentioned.

It is not correct to attribute the work to a person like Jābir al-Ju'fī. If this work really belonged to Jābir, then he should be at the center of this work, not Muhammad Bāqir. However, in the work, Jābir appears as a student of Muhammad Bāqir. Besides Jabir, other people ask questions to Muhammad Bāqir. Furthermore, the text mentions the name Salman at least as often as Jabir and explains how he was a holy person. For this reason, it was also discussed that the work could belong to Selman. If only one person's name were mentioned, it would be reasonably reasonable. The fact that more than one person's name is mentioned and the majority of these persons are accepted as sacred confirms this situation. Another approach to the origin of *Umm al-Kitāb* is that it is a text belonging to Ismaili circles. The evidence of those who say they belong to this sect is also superficial. The fact that the basic concepts of Ismailism are not mentioned in this work and that there is no reference to this work in Ismaili literature makes it extremely difficult to argue that this work is Ismaili.

Muhammad Bāqir, who forms the backbone of the work, is presented as a god in the text. He is praised as a figure who knows the

divine mysteries, shows the way to salvation, and undertakes the esoteric interpretation of the Qur'an.

Also, people like Muhammad, Ali, Fatima, Hasan, Hussein, Salman, Abu Talib are exaggeratedly praised. All of them are also considered gods. For example, as with the Gnostics, Salman is seen as the force that creates the world, and in some places he is addressed as "Mighty Salman" or "Creative Salman." This exaggerated praise is also given to Abu Talib. Also, the claim that Fatima is also God is very interesting. In none of the Islamic schools was a woman accepted as a god. All who claim to be gods are human. The idea of a woman as god is an idea that has been heavily cultivated in Gnostic thought. We can probably see their projections here.

Based on all of the above, it must be said that for the time being it is not possible for me to come to a definitive conclusion about the origin of Umm al-Kitâb. If we look at it in this way, it does not seem possible to base the origin of Umm al-Kitâb on any Islamic sect. Ambiguity notwithstanding, the Gnostic character of Umm al-Kitâb and its relation to the Gulât-ı Shia should not be ignored.

This work, attributed to the fifth Shia Imam, Muhammad Bâqir, consists of two parts. In the introduction to the first part of the work, it is mentioned by whom and for what reason this work was given the name Umm al-Kitâb, as well as other names given to the work. Accordingly, it was Muhammad Bâqir himself who gave the name Umm al-Kitâb to this book. This work is for him the source, spirit and knowledge of all books. All the sciences in the world are taken from this book. This work, which reveals the spirits in the heavens and on earth, the seven divine words, the seven battles of the devil and Adam, explains the stages of believers and unbelievers, and brings to believers the glad tidings of salvation, is the source of all books. Therefore, one who reads it needs no other science.

In the next part of the first chapter, a story between Muhammad Bâqir and Abdullah b. Saba is mentioned. Here Muhammad Bâqir, when he was only five years old, was taken to Abdullah b. Saba for an education. When they first meet, Abdullah b. Saba Muhammad Bâqir asks questions to gauge his knowledge. He gives a sign with 29 letters written on it to read. He asks her to read the Elif first and then

the Bey. Muhammad Bāqir also reads the Elif and tells Abdullah b. Saba that he will not read the Bey unless he says the meaning of it. Abdullah b. Saba also means elif and means “Allah, there is no god but He; He is good, he is a steward.” the verse says. Then Muhammad Bāqir does the esoteric interpretation of the elf and says; “Elif is Allah. The lam on it is Muhammad. The meaning of Alif is the spirit of Muhammad. Elif consists of three letters and a period. These are elif, lam, fe and dot. Elif is Muhammad, Lam is Ali, Fe is Fatima, and the dot beginning with the letter Nun is Hasan and Huseyin.” The dialogue between these two continues with more letters. Abdullah b. Saba is surprised by the answers he receives. Thereupon Muhammad Bāqir says that he is God and knows divine secrets. Hearing this, Abdullah b. Saba fell into prostration and instead of giving lessons to Muhammad Bāqir, who came to him to study science, he learned knowledge from him.

The second part is Muhammad Bāqir and Jābir b. Abdullah Ensārî, Ca'fer el-Cu'fî, Jābir al-Ju'fî, Ebû Khalid Kābulî, Ebû'l-Khattâb ve Muhammed b. It involves question-and-answer sessions between six of Mufaddal's students. Questions about the nature of man, his place in the universe, the universe, epistemology, the nature of the Qur'an and salvation are answered in an esoteric character. Rather, it seems to reflect one-on-one meetings with each student, possibly at different times and locations. The fact that each question is asked by a student and Muhammad Bāqir always mentions the name of the student who asked the question confirms this opinion.