

PAPER DETAILS

TITLE: Sünni Politik Tarih Yaziminda İsmâîlîlerin Heterodokslugu

AUTHORS: Yusuf ÖTENKAYA

PAGES: 619-648

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/611940>

SÜNNİ POLİTİK TARİH YAZIMINDA KARMATÎ İSMÂİLÎLERİNİN HETERODOKSLUĞU

Yusuf Ötenkaya

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ
Tarihi Anabilim Dalı

Res. Asst., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Letters, Department of Medieval
History

Zonguldak, Turkey

yusufotenkaya@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6721-4888

Öz

Abbâsîler, 3./9. yüzyılın başlarından itibaren Sünni paradigmanın temellerini atarak, ona kavramsal açıdan yeni bir veçhe kazandırmıştır. Bu açıdan Sünnet kavramında da bir dizi değişiklikler olmuştur. Nitekim Abbâsîler dönemine kadar Sünnet, kısaca Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini kastederken, 3./9.yy'dan itibaren ise bambaşka bir mânâya evrilerek, ortodoksluğa (doğru öğreti) delâlet etmeye başlamıştır. Elbette ki bu durum, Ehl-i Sünnet'den olmayanların "tekfir" edilmesine yol açmıştır. Biz bu çalışmada Ehl-i Sünnet'in politik anlamda nasıl ortaya çıktığını, kendinden olmayanları (İsmâîlizm) tecrit etmek sûretiyle nasıl bir öğreti kurmaya çalıştığını anlatmaya çalışacağız. Bu anlamda Ehl-i Sünnet'in kanon hâline getirdiği tarihsel eserlerin ve kullandıkları argümanların, nasıl tekfir araçları hâline dönüştüğünü somut örneklerle göstermeye çalışacağız. Söz gelimi din ile ilgili meseleleri politikleştiren ulemanın, 5./11.yy'dan itibaren hâkimiyet dairelerini genişletme kaygısıyla İsmâîlîleri nasıl tekfir ettikleri bilinmektedir. Bu durum ise meselenin bağlamdan koparılıp farklı alanlara kaymasına, esas vaziyetin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bizim buradaki esas amacımız İsmâîlîlerin tekfir edilmesinden çok bunun altında yatan dinamikleri, perde arkasında kalan yönleri vuzûha kavuşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ Tarihi, Tarih Yazımı, Ortodoksluk, Heterodoksluk, İsmâîlizm, Karmatîler.

Heterodoxy of Qarmatian Ismailis in Sunni Political Historiography

Abstract

The Abbāsids, starting from the beginning of the 9th century, gave the Sunni paradigm a new direction in terms of concept. In this respect there has been a series of changes in the concept of Sunnah. Indeed, until the time of the Abbāsids, Sunnah implied the words and acts of the Prophet, while from the 3th/9th century a different meaning evolved and began to portray orthodoxy (correct doctrine). This, of course, has led to the "infidel" of the non-Ahl-i Sunnah. In this study, we will try to explain how the Ahl-i Sunnah has emerged in political terms and how to try to establish a doctrine in order to isolate those (Ismâilism) who are not self. In this sense, we will try to demonstrate with concrete examples how the historical works and the arguments that the Ahl al-Sunnah has made into canon become transformed into infidel tools. For example, it is known that how the ulama who politicized the issues related to religion, declared the Ismâîlis as infidel in order to widen their domains from the 5th/11th century. This situation causes the issue to be separated from the context, shifted to different areas and the

main situation is overlooked. Therefore, our main aim here is to explain the reasons, dynamics behind the curtain, rather than the unfaithing of the İsmâîlîs.

Keywords: Ortaçağ Tarihi, Historiography, Orthodoxy, Heterodoxy, İsmâîlism, Qarmatians.

GİRİŞ

Hristiyanlarda olduğu gibi İslâm mezhepleri tarihinde heterodoksluğu doğrudan tanımlayan herhangi bir kavram bulunmamaktadır. İslâm düşüncesinde heterodoksluk, “ortodoks”¹ (doğru öğreti/mutedillik) olmamayı ya da aşırı uç noktada yer almayı ifade eden bir kavramdır. Bu anlamda düşünüldüğünde İslâm mezhepleri tarihinde özellikle 2./8.yy’dan sonra “zındık”, “mülhid” gibi kavramlarla heterodokslar tespit edilmeye başlanmış, 3./9.yy’dan sonra Ehl-i Hadis’in yaptığı yoğun çalışmalar sayesinde kurumsal anlamda Sünni ortodoksinin sınırları belirlenmiştir. Belirlenen sınırların dışında kalan gruplar zındık, mülhid ya da kâfir olarak nitelendirilmiştir.² J. Brown’a göre toplumlar belli dönemlerde “kanon”

¹ Hristiyanlığın erken döneminde monoteist anlamda bir inanış biçimi yaygın olup Tanrı’nın ebedî-ezelî olduğuna inanılıyor, âlemin yaratıcısı olması noktasında O’nun tek olduğu kabul ediliyordu. Ancak bununla birlikte onlar, Hz. İsa ile kutsal ruha da ilâhlık iddiasında bulunuyorlardı. Bir müddet sonra Hristiyanlar, üç ayrı varlıkta tek Tanrı’ya inandıklarını belirttiler. Bir diğer ifadeyle baba, oğul, kutsal ruh ayrı Tanrılar olup tek bir ilâh anlamına geliyordu. Ancak burada ciddi bir çelişki bulunuyor gibi durmaktadır. Bir tarafta mutlak anlamda Tanrı’nın birliğinden söz ediliyor, diğer taraftan da bu birliğin üç ayrı ilâhta var olduğu dile getiriliyordu. İskenderiye’li Origen (ö.254) bu teoriyi sistematize hâle getirmeye çalışanlar arasındaydı. Ancak onun kurmaya çalıştığı sistem, Arian ekolünün oluşmasına zemin hazırladı. Arianizm, teslis tartışmalarının neticesinde ortaya çıkmıştı. Burada tartışılan en önemli mesele, İsa’nın Tanrı gibi ilâh olup olmadığı ve onun Tanrı’yla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuydu. Arius, (ö.336) yapmış olduğu teolojik tartışmalar neticesinde, İsa’nın ilâhlığı ve kulluğu hususunda ortodoksluğu (orta yolu) bulmuştur. Baba’nın (Tanrı) mutlak anlamda ilâhlığını vurgulayıp Oğul (İsa) ile kutsal ruhun Tanrı’ya bağımlı ve O’na nispetle ikincil olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak Arius’un ürettiği teori sayesinde ortodoksluk anlayışı doğru öğreti/mutedillik anlamında ortaya çıkmıştır. Bkz. Bilal Baş, “Ortdoxy of Origen of Alexandria’s Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 94-100; Richard Hanson, “The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century AD”, *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 143; Rowan Williams, *Arius: Heresy And Tradition* (London: Eardman Publishing, 1987), 140; Basil Studer, *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*, trc. Batthias Westerhoff (Collegeville: Minnesota Publishing 1993), 81; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford: Oxford University Publishing, 1966), 83.

² Baber Johansen, “Dissent And Uncertainty in the Process of Legal Norm Construction in Muslim Sünni Law”, *Law And Tradition in Classical Islamic Thought*, ed. M. Cook (New York: Pgrave Macmillan, 2013), 130.

oluşturmak yoluyla otoriter olup, insanları bu doğrultuda kendi düşüncelerine göre daha rahat kontrol altında tutmak isteyebilirler. Böylelikle belli tarz eserleri popülerleştirmek (kanon) sûretiyle, o toplumda kimlerin içeride, (ortodoks) kimlerin dışarıda (heterodoks) olduklarının tespit edilmesinin yanında ortak bir gelenek oluşturulabilir.³ J. Brown'un ifadesinden yola çıkarak bu çerçevede, biz de Sünni geleneğin ortaya attığı doğru öğreti anlayışı ekseninde meseleye yaklaşıp, hangi grup ya da oluşumların hangi gayelerle veya hangi ihtiyaçlar neticesinde "tekfir" edildiğini ele alacağız.

Abbâsîler, 3./9.yy'ın ilk çeyreğinden itibaren çeşitli siyasi ve dinî bir dizi problemlerle karşı karşıya kalmış ve buna kendince çözümler üretmeye çalışmıştır. Söz gelimi Mu'tezile ilk defa devlet tarafından benimsenip insanlara tebliğ edildiğinde yeni bir ortodoksi oluşturmak dışında bir şey amaçlanmamıştır.⁴ Yine 4./10.yy'ın başlarından itibaren özellikle de İsmâîlîlerin ciddi anlamda tehlikeli olmasından sonra fıkıh usûlü çalışmalarının yanı sıra bir önceki yüzyılda üretilen hadislerden de ciddi anlamda istifade edilerek yeni bir ortodoksi (Ehl-i Sünnet) meydana getirilmiştir. Burada tartışılan ve kanonize (otoritize) edilen en önemli mesele, imamet/hilafet tartışmaları ekseninde Sünnet ve İcmâ'nın sahihliği ya da muteberliği idi. İcmâ'nın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli gelişme politik hadiselerdir. Nitekim B. Sarıkaya'ya göre 3./9. yüzyılın sonlarına kadar imamet ve ilgili meselelerden herhangi biri hakkında icmânın gerçekleştiğini ifade eden bir kayıt yoktur. Bununla birlikte, Eş'arî'nin (ö.324/935-936) imametle ilgili meselelerde icmâ delilini olgunlaşmış bir biçimde kullanması, belirtilen yöndeki fikirlerin en azından 3./9. yüzyılın ikinci yarısına kadar geri gittiğini göstermektedir. Şia karşısında ana kütleyi temsil eden Ehl-i Sünnet bilincinin teorileşmesiyle birlikte, meşruiyet kaygısı, hem tarihi uygulamayı hem de onun devamı olan mevcut durumu hukukileştirme/meşrulaştırma zorunluluğunu ortaya çıkarmış olmalıdır.⁵ Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, politik ihtiyaçlar neticesinde Şia'nın belirlenmiş imam nazariyesine karşılık Sünni halife/imam nazariyesi,

³ Jonathan A.C. Brown, *Canonization of Al-Bukhari and Muslim The Formation And Function of The Sunni Hadith Canon* (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2006), 49.

⁴ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (London: Routledge Publishing, 1965), 59-60.

⁵ Berat Sarıkaya, "İcmâ Delili Üzerindeki İhtilaf ve Delâlet Bakımından İtikadi Konularda İcmâ", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017): 323; Wael B. Hallaq, *The Origins And Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 51.

fıkıh/hukuk çerçevesinde teminat altına alınmak sûretiyle, bu görevin Şia'daki gibi belirlenmiş bir imam soyundan devam etmesine nispetle şûrâ tarafından seçilmiş halife liderliğinde devam etmesine karar verilerek bu anlayış meşru hâle getirilmeye çalışılmıştır. Bu verilerden yola çıkarak biz bu çalışmada erken İslâm döneminde muğlak kalan imamet/hilafet düşüncesinin, Karmâtî-Fâtımî gibi oluşumların alternatif olarak ortaya çıkmaları neticesinde Abbâsîler marifetiyle Sünnî İslâm fıkına dâhil edilip hukukîleştirilmeye çalışıldığını iddia edeceğiz.

Bu çalışmada İsmâîlîlerin politik faaliyetlerinin ya da dinsel doktrinlerinin neler olduklarını anlatmaktan çok, Karmatîler özelinde onların nasıl tekfir edildiklerine odaklanıp, hangi eylemleri ya da inanışları nedeniyle saf dışı edilmeye çalışıldıklarını ele alırken, bu hususta tarafsız bir tutum içerisinde yer alıp meseleye dinî ya da ideolojik açıdan yaklaşmayacağız. Dolayısıyla salt siyasi ve dinî olaylar muvâcehesinden meseleyi analiz etmeye çalışacağız. Çalışmamızın ilk bölümünde Sünnî politik teorinin oluşumu üzerinde durup, Sünnî geleneğin bu meseleye nasıl yaklaştığını ele almak sûretiyle, onların dinî anlamda nasıl bir “tekfir” yöntemi ve anlayışı ortaya koyduklarını ifade etmeye çalışacağız. İkinci bölümde ise 3./9.yy'ın sonları ile 4./10.yy'ın ilk çeyreği aralığında, İsmâîlîlerin kökeni hususunda politik anlamda üretilen bir dizi yanıtlara odaklanmanın yanı sıra onların tarihsel gelişimini dikkate alıp, siyasi olaylar neticesinde İsmâîlîlerin (Karmatî) nasıl mülhidlikle eş tutulur hâle getirildiğini dönemin tarihsel verileri ışığında ortaya koymaya çalışacağız. Üçüncü ve son bölümde ise geliştirdikleri dinî doktrinlerinin neler olduğunu, entelektüel anlamda hangi meseleler üzerinde durduklarını, hangi hususlarda yanlış anlaşıldıklarını, onların esasında mülhid olmayıp, son derece yüksek bir din ve kültür seviyesine hâiz olduklarını, kullanacağımız argümanlar doğrultusunda delillendirmeye çalışacağız.

1. SÜNNİ POLİTİK TEORİNİN OLUŞUMU, TEKİR USÛLÜ VE ANLAYIŞI

Sünnî ulema geliştirdikleri ortodoksluğa dayanarak dinin doğru yorumunda bir dizi yenilikler geliştirmek sûretiyle kendinden olmayanı tecrit etmeye, dışlamaya, ötekileştirmeye başlamıştır. Bu anlayışın en önemli kaidesini “nec’at/kurtuluş teorisi” oluşturmaktadır. Yaygın kanaate göre Hz. Peygamber, ümmetinden pek çoğunun sapacağını, delâlete düşeceğini, kurtuluşa erecek olanın ise yalnızca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat olduğunu söylemiştir. Ehl-i Sünnet'i ise “benim bugün yaptığımı yapan, yapmadığımı

yapmayan” şeklinde “amel” anlamında tarif etmiştir.⁶ Hz. Peygamber’in vefatından sonra süreç içerisinde sünnet kavramı ortodoksluğu (doğru öğreti) ifade eden bir kavrama dönüşmüştür. Söz gelimi Basra’lı muhaddis İbn Sîrîn’e (ö.110/729) göre ümmet, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Dolayısıyla buradaki sünnet kelimesi, şahısların nereye ait olduklarını, neseplerinin ne olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Bu anlamda sünnet; itidalli olmayı, orta yolda bulunmayı çağrıştırırken, bid’at ise sapkınlığı ifade eder olmuştur.⁷ Sünnet ve Sünniliğin en önemli alâmeti, dinî doktrinlerin yorumlanmasında ortaya çıkıyordu. Söz gelimi Yahyâ b. Maîn, (233/848) Abdülaziz b. Mâcişûn’un (ö.164/780) Ehl-i Sünnet grubuna nasıl dâhil olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: “Abdülaziz b. Mâcişûn kader ve kelâm konusunda görüşlerini terk ettikten sonra Sünniliği kabul etti”. Buradan hareketle kader konusunda insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunmak, kelâm konusunda da mahlûk-muhdes anlayışını savunmak, Sünnilik dışında yer alan bir durumdu. İmam Şâfi’î’ye (ö.204/820) göre ise Sünnet, Kur’an’dan sonra kabul edilebilecek en önemli kaynak olarak değerlendirilmiş; Kur’an’da içinden çıkılamayan mevzular olduğunda doğrudan Sünnet’e müracaat edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁸ Bu cümleden anlaşıldığı üzere, 9.yy’a gelindiğinde Sünnet kavramı mahza Hz. Peygamber’in söz ve eylemleri yanında itikatta itidalli olmak ve içinden çıkılamayan mevzularda müracaat kaynağı olmak anlamına gelmişti. Elbette bu durum ilerleyen süreçte Sünniliğin diğer itikatlara nazaran en doğru itikat/inanç olarak algılanmasına zemin hazırlayacaktır.

Sünni paradigmanın geliştirdiği ikinci önemli kaide olarak, imam/halifenin vasîliği meselesini bir başka husus olarak ele alacağız. Yaygın kanaate göre imam ya da halifenin tayininde herhangi bir nass olmadığından seçim işi şûrâya ve onun ortak icmâsına bırakılmıştır. Nitekim ilk halife olarak Ebû Bekir’e (ö.13/634) bey’at edildikten sonra Ali b. Ebû Tâlib, (ö.40/661) Ömer b. Hattâb’a (ö.23/644) hitaben, “bu işte bizim bir hakkımız yok muydu” dediğinde, İbn Hattâb; “ne yapalım ümmet/cumhur

⁶ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 43-45.

⁷ Farouk Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London: I.B. Tauris, 2001), 36; Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 1994), 10:525-526; D. W. Brown, “Sunna”, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden:Brill, 1997), 9:879-880.

⁸ John A. Nawas, “The Appellation Şâhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be”, *Islamic Law and Society* 23 (2016): 20.

sende değil, Ebû Bekir’de icmâ etti” diyerek, bu anlayışı doğrulamaya, tasdik etmeye çalışmıştır.⁹ Yine Abbâsî halifesi Müttakîlillah’ın (ö.357/968) halife seçilmesinde yapılan tartışmalar sonucunda, bu işte (hilâfet) vesayetin olmadığı, akıl ve ilim yönüyle adaylardan hangisi iyiye onun seçilmesi gerektiğine karar verilmiştir.¹⁰ İmamın seçilmesindeki ilk husus olarak onun “Kureyş”ten olması gerektiği belirtiliyordu. Nesep ile ilgili olarak Resulullah şöyle demiştir: “Kureyş’i öne geçirin. Onlar mağrurlanmadıkça onların önüne geçmeyin”. İkinci şart ise din hükümleriyle tecehhüz etmiş olması, ganimetleri paylaşabilmesi, cihadı yerine getirmesi, Allah’ın hudutları ile hareket etme vasıflarına hâiz olmasını gerektiriyordu. Üçüncüsü ise din ve muamelatında “âdil” olmasıydı. Dördüncüsü imamın ilim hususunda iktifâ etmesi gerekmekteydi. İlim noktasında şayet bir imam kusurluysa onun varlığı ile yokluğunun bir olduğu düşünülüyordu. Bu nedenle de imamın ilim sahibi olması gerekmekteydi. Beşincisi onun cesur olmasıydı. Çünkü insanların işlerinin başında “cihat” gelir. İmamın korkak olması müşriklerle cihat etmesine mâni olur. Böyle birinin imam olması faydadan çok zarar getirir.¹¹ Bu şartları yerine getiren ve ümmetin icmâsıyla seçilen imam ya da halifeye itaat etmek zorunludur. Bu hususta İbn Abdirabbih (ö.328/940) şöyle söylemektedir: “İmam/halife işlerin kontrolörü, şeriatın tanzim edicisidir. Din ve dünya işlerinin kendisinde temerküz ettiği kutuptur. Onun gölgesi tüm kulları kapsamaktadır. Zalimlere engel olup, korkmuş ve sinmiş olanları da emniyet altına alır. Ona itaat edilmesi raiyye üzerine vâciptir. Çünkü Allahu Teâla ulû’l-emr’e itaat etmeyi buyurmuştur. Ebû Hureyre’den (ö.58/678) aktarılan bir hadiste ise Allah’ın insanlardan üç şey istediğini ve bunun da O’na kulluk etmek, O’nun ipine sınımsız sarılıp tefrikaya düşmemek ve de son olarak Allah’ın vâlilerine karşı samimi olmak olduğu belirtilmiştir”.¹² Buradan anlaşıldığı üzere Sünnî paradigma, İsmâîlîlerin (Karmatî) öne sürdüğü gibi imamette vesayet/vasîlik anlayışına karşı çıkıp, bunun karar mercii olarak şûrâyı görmüştür. Daha sonrasında

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Numân İbnü’l-Muallim el-Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi’l-müfid* (Beyrut: 1413/1992), 8:43; Talip Türkan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2010), 39: 231.

¹⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümm ve teakübü’l-himem*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2003), 5:233.

¹¹ Şihâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihayetü’l-ereb fi funûnü’l-edeb*, thk. Dr. Ali Mülhim, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2004), 6:7.

¹² Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endülüsî, *el-İkdü’l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kamihe (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1404/1983), 1:9-10.

ise imama ya da halifeye hangi şartlarda bey'at edileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Abdîrabbîh'in verdiği bilgiye göre imam/halifeye "kâfir" olmadığı müddetçe itaat edilmelidir. Bunun haricinde imam/halife zâlim de olsa ona itaatin mecburi olduğu görülmektedir.¹³ Nitekim Abbâsî halifesi Muktedirbillah, (ö.320/932) 317/929-930 yılında kendisine karşı Nezûk'ün başlattığı isyanda onlara hitaben şöyle diyordu: "Bana itaat eden Allah'a itaat eder. Bana isyan eden Allah'a isyan eder."¹⁴ Böylelikle ne olursa olsun kendisine itaat edilmesinin zorunlu olduğunu, kendisine karşı gelinmesi hâlinde dinden çıkmanın ya da küfre düşmenin kaçınılmaz olduğunu imâ ediyordu. Yine Mâverîdî'nin (ö.450/1058) verdiği bilgiye göre ulû'l-emr'e itaat etmek farzdır. O, Ebû Hureyre'den aktardığı bir hadiste, fâcirin fücûruyla yönettiği bir toplumda dahi insanların ona [halife] itaat etmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁵ Ulû'l-emr ve her defasında halifeye biat edilmesi gerektiği vurgusu 4./10.yy'ın politik hadiselerinde kendini göstermektedir. Bilindiği üzere bu dönemde artan Şîî Büveyhî baskısı Abbâsî halifelerini köşeye sıkıştırmış, siyasi anlamda tamamen pasifize etmişti. Bu duruma karşılık Abbâsîlerin de halifenin otoritesini diri tutmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁶ Diğer taraftan halifeye her durumda itaat edilmesi gerektiği şeklindeki söylevin, daha sonra özellikle de Moğolların 1258'de Bağdâd'ı istila etmeleri neticesinde geçersiz kılındığı görülmektedir. Bu evrede fâkihlerden bazıları Müslüman ancak zâlim hükümdara karşılık, kâfir fakat âdil bir hükümdarın daha evlâ olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁷

İslâm siyasi tarihinde 3-6./9-12. yüzyıl göz önüne alındığında İsmâîlî çatısı altında Karmatîler ile Nizârîler doğrudan, Fâtımîler ise isim vermeksizin dolaylı bir şekilde heterodoks olarak görülüp tekfir edilmiştir. Esasında onların tekfir edilmesi, oluşturulmaya çalışılan Sünni paradigma çerçevesinde düşünülmelidir. Fâtımîler tarafından Kahire'de el-Ezher'in kurulmasının ardından, Ehl-i Sünnet'in, hâkim oldukları bölgelerde Nizamiye medreseleri kurdukları bilinmektedir. Ehl-i Sünnet taraftarlarının

¹³ İbn Abdîrabbîh, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1:10-12; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 28-29.

¹⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Maarif bi-Mısır, 1415/1994), 11:264.

¹⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverîdî, *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî (Kahire: Mektebetü Daru İbn Kuteybe, 1410/1989), 4.

¹⁶ en-Nüveyrî, *Nihayetü'l-ereb fî funûnü'l-edeb*, 6:224.

¹⁷ Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *el-Hisbe fî'l-İslâm* (Beyrut: Darû'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1411/1990) 9-12.

5./11.yy'dan itibaren Selçuklular aracılığıyla hâkimiyet alanını genişlettikleri görülmektedir. Bu hususta Abdülkahir el-Bağdâdî, (ö.429/1037-1038) Cüveynî, (ö.478/1085) Nizâmü'l-mülk, (ö.485/1092) Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö.596/1200) son derece mühim katkıları bulunmaktadır. Nitekim el-Bağdâdî'ye göre Bâtınîliğin temellerini atan Cafer-i Sâdık'ın mevlâsı Meymun b. Deysân (Kaddâh) isminde aslen Yahudî olan biriydi. O ve kendisine tâbi olanlarla beraber pek çok bölge ve nahiyede davete insanları çektiler. Daha sonra kendilerine Râfızî-Gulat ve Hulûlîlerin girmesiyle birlikte kendisinin İsmâil b. Cafer-i Sâdık'ın neslinden olduğunu iddia etti. Onun Bâtınîliğe olan davetine Hamdân b. Eş'as (Karmat) katılarak onun emir ve direktiflerine göre hareket etmeye başladı. Netice itibariyle onların İslâm'a verdikleri zarar, Yahudîlerin, Hıristiyanların, Mecûsîlerin hatta Dehrîlerinkinden daha büyüktür.¹⁸ Bağdâdî gibi Cüveynî'nin de bir taraftan kelâm tartışmaları noktasında Mu'tezile'ye cevaplar verdiğini, diğer taraftan da İsmâilîlerin "sapkın" olduklarını belirttiğini görüyoruz: "Sapkın olan fırkaya gelince onlar yaratma noktasında kulun eşsiz olduğuna inanmaktadırlar. İşte bunlar bu görüşleri nedeniyle Rablerine karşı fâsid ve müzahim (rekabetçi) olmuşlardır. Neticede de delâletleri sebebiyle mutsuz olmuşlardır."¹⁹ Nizamü'l-mülk ise *Siyasetnâme*'sinde şöyle söylemektedir: "Bu insanlardan daha dinsiz, daha sapkın ve daha alçağı görülmemiştir. Onların en önemli amacı bu dini yıkmaktır. Sözlerinde onlar, Müslüman gibi hareket ediyorlar ancak gerçekte kâfirdirler."²⁰ Gazzâlî'nin de İsmâilîleri ayırım yapmaksızın tekfir ettiğini görüyoruz. Nitekim o bu hususta şöyle söylemektedir: "İsmâilîler her şeyi bâtınî anlamda yorumlayarak şeriatı âtıl hâle getirmeleri sebebiyle küfre düşmüşlerdir. Mesela onlara göre cenabetin anlamı; sırrı henüz hak etmeyen, bu hususta yeterince kemâle ermemiş birine ifşa etmek demekken, guslün anlamı ise, kişinin sırrı açmasından dolayı ahidini yenilemesidir. Oruç; sırrı tutmak, temizlenme; imama biat

¹⁸ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2014), 219-220; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 287; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2011) 141-142.

¹⁹ Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *el-Akide'tü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-islâmiyye*, thk. Muhammed Zahid El-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Eseyiyeti li't-Turas, 1413/1992), 50.

²⁰ Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, trc. Mehmet Taha Ayar (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2018), 67; Abdullah Özkan, "Al-Ghazâlî and Rasâ'il Ikhwân Al-Şafâ': Their Influence on His Thought" (Doktora Tezi, University of California, 2016), 112.

etmek dışında her mezhepten kendini arındırmak anlamına gelmektedir. Haramlar; kötü insanlar anlamındadır ve bizleri onlardan uzaklaştırmak mânâsındadır. İbadetler ise iyi ve hayırlılar anlamındadır ve böylelikle onlara tâbi olmamız emredilir.”²¹ F. Mitha, Gazzâlî üzerine yaptığı incelemeleri neticesinde Bâtınîler hakkında onun şöyle bir anlayışa sahip olduğunu belirtmiştir: “Bâtınîyye, hakikâtin (mutlak doğru) zıt anlamını ifade etmektedir. İkinci olarak Bâtınîler, dualist (seneviyye) ve filozofların doktrinleri arasında gidip gelen bir anlayışa tâbi olmuşlardır. Dinin asıllarından (fundamental) koptuklarını ve yukarıda bahsettiğimiz anlayışlara bağlandıklarını belirtmiştir.”²² İbnü'l-Cevzî'nin ise çalışmalarından birini Karmatîler ismiyle neşrettiği görülmektedir. Bu eserinde Karmatîler'le ilgili şöyle söylemektedir: “Karmatîler, İslâm düşüncesi açısından çeşitli tehlikeleri olan bir oluşumdur. Her şeyden evvel bu hareketin yıkıcı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Tanzimî bir hareket kisvesi altında çalışıp, Âl-i Beyt'e sıklıkla yönelmeleriyle avâmı kandırmayı, onları yoldan çıkarmayı amaçlamışlardır. Bu fikri gerçekleştirebilmek için İsmâîlîler'le kol kola girmişlerdir.”²³ Bir başka yerde ise onların ictimâî açıdan mülhid mezheplerle ilişkilerinin olduğunu, Mazdek gibilerle alakalarının olduğunu belirtmiştir. Bilinmektedir ki, Mazdek; kadınların ve her türlü taşınmaz varlıkların ortak kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Onlar da tıpkı Mazdek gibi düşünmektedirler. Onların bu husustaki düşüncesine göre, mal ve kadınlar noktasında insanların aralarında ihtilaflar yaşanıyordu. Bunun önüne geçebilmek için her şey gibi mal ve kadınların da ortak kullanılması gerektiğini savunuyorlardı.²⁴ Nitekim bu hususta Makrizî (ö.845/1442) şöyle söylemektedir: “Onlardan hiç birinin hususî silahı ya da kılıcı dışında şahsına ait mülkü bulunmuyordu. Gece olduğunda karışık bir şekilde kadınlı erkekli ilişki yaşıyorlardı. Bu onlar arasındaki sevgi/kardeşlik ve ülfetin göstergesiydi.”²⁵

²¹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Fedaihü'l-bâtınîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Daru'l-Kavmiyye, 1385/1964), 55-56.

²² Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis*, 33.

²³ İmam Ebû'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *el-Karâmîta*, thk. Muhammed Sabbâğ (Şam: El-Mektebü'l-İslâmî, 1386/1965), 12-13.

²⁴ el-Cevzî, *el-Karâmîta*, 19.

²⁵ Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttiâzü'l-hunefa bi-âhbâri'l-eimmeti'l-fâtımîyyin el-hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Daru'l-Kavmiyye, 1390/1971), 1:157.

Modern dönem İsmâîlî araştırmacılarından A. Bedevî'nin düşüncesine göre onlar küfr ehlidir. Nitekim onlar Muhammed b. İsmâil b. Cafer-i Sâdık'ın son peygamber (nebi) olduğunu söylediler. Muhammed b. İsmâil'in şuan cennette olduğunu, yeryüzüne Mehdi olarak geleceğini ve bozulmuş olan düzeni tekrardan kuracağını belirttiler. Bunun yanında dünyanın on iki adadan meydana geldiğini ve her adada imamın temsilcisi bir hüccetin olduğunu dile getirdiler. Allah'ın farz kıldığı ve Peygamber'in Sünnet'inde buyurduğu her şeyin zâhiri ve bâtını bulunmaktadır. Kitap ve Sünnet aracılığıyla Allah'ın buyurduğu şeyler zâhirken, onun mânâları bâtında yer almaktadır. Kurtuluşun sadece bâtında yer aldığına inanırlar.²⁶ S. Zekkar'a göre ise Bâtînîler, İslâm'la, Kur'an okumakla, namaz kılmakla, oruç tutmakla ve hacca gitmekle örtündüler. Ehl-i Beyt'e ait olduklarını söyleyip tüm işlerini gizlilik içerisinde sürdürdüler. İnsanları hakiki İslâm'dan uzaklaştırıp gaflet ve cehl içerisinde bıraktılar.²⁷ M. S. Takkuş'a göre ise Karmatîler, İslâm'la uzaktan yakından ilişkisi olmayan hulûl, tenasuh, imamların masumluğuna ve vasîliğine dayanan prensipleri benimsemeleri nedeniyle küfr ehliendendirler.²⁸ Karmatîlerin toplumsal/ictimâî hayatı hakkında geniş bilgi veren A. Ekinci'ye göre ise onlar tutuculuk, kültürel açıdan gerilik, hoşgörüsüzlük ve dışlayıcılık gibi hasletleriyle ön plana çıkmışlardır.²⁹ A. Avcu'ya göre ise Karmatîler, 318/930 yılında Bağdâd'ı işgal etmek için çıktıkları bu en büyük seferlerini, ekonomik etkenlerden ziyade İslâm şeriatını ortadan kaldırmak ve Mehdi'nin zuhûrunu kolaylaştırmak için yapmışlardır."³⁰ Bu pasajdan anlaşıldığı üzere, bazı modern İsmâîlî araştırmacılar bağlamında Karmatî İsmâîlîlerinin nasıl algılandığını ele almaya çalıştık. Ancak onların yaptığı değerlendirmeler tarihsel olsa da sağlıklı bir şekilde değerlendirilip etraflıca analiz edilmekten uzak kalmıştır. Dolayısıyla da ele aldıkları politik hadiseleri duygusal olarak vaz edip, olayların ardında yatan gereksinimleri,

²⁶ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyin* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1406/1997), 838.

²⁷ Süheyl Zekkar, *el-Câmi' fi ahbâri'l-karâmîta* (Dımaşk: et-Tekvin li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2007), 147.

²⁸ Muhammed Süheyl Takkûş, *Tarihu'd-devleti'l-abbâsiyye* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2009), 184.

²⁹ Abdullah Ekinci, "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâîlî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları", *Belleken* 69/255 (2005): 512.

³⁰ Ali Avcu, "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010): 218; Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 269.

söz gelimi onların esasında neden tekfir edildiklerini ya da bunun altında yatan dinamikleri ıskalamışlardır. Bu denle de biz bir sonraki bölümde öncelikle İsmâîlîlerin kökeni hakkında bilgi verip, onların küffâr ehliyle nasıl ilişkilendirilmeye çalışıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Hemen ardından tarihsel gelişimleri ve politik faaliyetleri ekseninde meseleye nüfûz edip, dönemin kaynakları ışığında birtakım incelemelerde bulunarak hangi eylemleri nedeniyle tekfir edildiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

2. İSMÂİLÎLERİN (KARMATÎ) KÖKENİ, TARİHSEL GELİŞİMİ VE POLİTİK FAALİYETLERİ

Bir önceki bölümde ele aldığımız üzere Karmatîlerin kökeni aslen Mecûsî ya da Yahudî olan Meymun el-Kaddâh'ın dâîlerinden Hüseyin el-Ehvâzî'ye dayandırılıyordu. Diğer taraftan Fâtımîlerin kökeni olarak ise doğrudan Meymun'un kendisi gösteriliyordu. Bu düşüncenin karşısında yer alan M. Galib, B. Lewis ve Takkûş'un yaptığı çalışmalar son derece önemlidir. Abbâsîlerin, politik gerekçelerle, kuruldukları andan itibaren sürekli Ali b. Ebû Tâlib ailesine karşı karalamalar yaptıklarından bahsetmiştir. Fâtımî imamlarının soy itibarıyla Meymun el-Kaddâh'a dayandığını, onun da son derece aşırı (gulat) bir mezhebe (Senevîyye) tâbi olduğunu belirtmiştir. Yine devamında Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdi ya da Muhammed el-Mehdi'nin asıl adının Said b. Hüseyin olduğunu, onun da soyunun Said b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Meymun el-Kaddâh b. Deysân es-Senevî el-Ehvâzî olduğunu, asıllarının ise Mecûsîliğe dayandığını belirtmiştir. Ancak Abbâsîlerin ürettiği bu karalamalar, kadim İsmâîlî müelliflerince kabul edilmemektedir. Onlara göre Muhammed el-Mehdi'nin soyu, Muhammed b. İsmâîl'e dayanmaktadır. Nitekim İbnü'l-Esir, (ö.630/1233) Vezir Ali b. İsa bahsinde belirttiği üzere, İsmâîlî olmakla suçlanıp tutuklanan kişi, imamlarının soy itibarıyla Muhammed b. İsmâîl'e dayandığını söylemiştir. Bu da İsmâîlîlere karşı ciddi bir karalama kampanyasının olduğunu göstermektedir.³¹

Hüseyin el-Ehvâzî'nin ölümünden sonra İsmâîlîler'le ilgili iki olay anlatılmaktadır. Birincisine göre Hüseyin el-Ehvâzî'den sonra davetin başına Abdullah el-Mehdi (Ubeydullah) gelmiş ve daveti doğrudan kendi adına yürüttüğünü söylemesi üzerine iki taraf arasında ilk defa fikir ayrılıkları meydana gelmişti. Böylece 275/888-889 senesinde Hamdân, iki

³¹ Mustafa Galib, *Tarihu'd-daveti'l-ismâîliyye* (Beyrut: Daru'l-Endülüis, 1385/1965), 166-168; Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism* (London: Cambridge W. Heffer and Sons, 1940), 76; Takkûş, *Tarihu'd-devleti'l-abbâsîyye*, 181.

büyük dâisi (Ebû'l-Fevâris ve Ebu Hâtım el-Borânî) ile kendi devleti için birtakım teşebbüslerde bulunarak insanları sadece kendi devleti için davet etmeye başlamıştı.³² Daha yaygın olarak kabul edilen ikinci düşünceye göreyse, Hüseyin el-Ehvâzî'nin ölümünden sonra Hamdân b. Eş'as (Karmat), İsmâîlî hareketinde onun yerini almıştı. Zikreveyh b. Mikreveyh es-Selmânî, Celendî er-Râzî, İkrime el-Babilî ve İshak es-Severânî ona tâbi olanlar arasındaydı. Hamdân, dâîlerini Kûfe Sevâd³³'ına gönderdi. Davetçilerinin başında ise en önemli yardımcısı ve aynı zamanda kayınbiraderi olan Abdân bulunuyordu. Tüm davetçiler ticaretle uğraşıp kendi nasiplerinden pay kazanmak istiyorlardı. Hiç kimseden yardım dahi kabul etmiyorlardı. Teşeyyü (Şiîleşme) ve ilimle hareket edip insanları Hz. Peygamber ailesinden bir imama yani Muhammed b. İsmâil b. Cafer-i Sâdık'a davet ediyorlardı.³⁴ Hamdân Karmat 277/890-891 yılına gelindiğinde Kûfe yakınlarında Daru'l-hicre'yi kurmayı başarmıştı. 280/894 yılında ise dava, Doğu Arabistan'a, Bahreyn dolaylarına kadar uzanmıştı. Bu hususta Hamdân'ın tayin ettiği Ebû Said el-Cennâbî'nin ciddi katkısı bulunuyordu. Daha sonra hızla Yemâme ve Ummân'ı da Bahreyn'e bağlayarak geniş bir sahaya yayıldılar.³⁵ İsmâîlî hareketleri bu yıllarda öylesine artmıştı ki Abbâsî halifesi Muktedir, 284/897 yılında hareketin daha da büyümesi ve önlenemez bir noktaya erişmesinden korkarak minberlerde Muâviye b. Ebû Sûfyân'a lânet okunmasını emretmişti. Böylelikle toplumu tekrardan ortak bir düşmana karşı tek bir payda ve mefkûrede birleştirebileceğini düşünmüştü. Ancak kendisine yapılan tavsiyeler neticesinde Şiîlerin haklılıklarına daha da inanmasından korkup bu fikrinden vazgeçti.³⁶ Bu cümleden anlaşıldığı üzere Halife Muktedir'in, İsmâîlîlerin imamet

³² Arif Tâmir, *Tarihu'l-ismâîliyye ed-davet ve'l-'akide* (London-Kıbrıs: Riadü'l-Rayyes, 1412/1991), 1:153; Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 146-147.

³³ Kûfe Sevâd'ı, kuzeyde Musul, güneyde Abadan ve batıda Kadisiyye'den Hulvan'a kadar uzanan Fırat ile Dicle arasındaki verimli bölgeye verilen addır. Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, trc. Murat Ağan (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012), 89. İhsan Arslan, *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Metamorfoz Yayınları, 2014), 214.

³⁴ Makrizî, *İttîâzü'l-hunefa*, 1:155; Muzaffer Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkülü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 85.

³⁵ Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopedia of Iranica* (New York: Columbia University Publishing, 1990), 4:824.

³⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ* (Katar: Darü'l-Menhâc, 1434/2013), 574-575.

hususundaki iddialarındaki haklılıklarından korkarak meselenin üzerine gitmekten başka çarelerinin olmadığını fark ettiği görülmektedir.

Abbâsîlerin 3./9.yy'ın sonlarından itibaren Karmatîlere karşı doğrudan karamalarda bulunup, halkın nezdinde küçük düşürmeye çalıştığı, onların kâfir oldukları şeklindeki şayiaları yaydıkları görülmektedir. Nitekim bu anlatımlardan birisi de İbnü'l-Esir'de bulunmaktadır. Müellif 286/899 yılı olayları hakkında bilgi verirken şöyle söylemektedir:

Ebû Said el-Cennâbî bu yıl Bahreyn'den Katif bölgesine geçerek pek çok kimseyi öldürmüş ve Basra'ya geçeceğini açığa çıkarmıştı. Mu'tazî ise derhal Basra valisi Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Vâsîkî'ye burada bir sur yaptırmasını emretmişti. Ebû Said Bahreyn'de ciddi bir güç kurmuştu. Elçisi Yahyâ b. el-Mehdî aracılığıyla çevre yerlere gidip vergiler topluyordu. İnsanlar mallarının beşte birini (humus) ödüyordu. Arap kabileleri arasında bu şekilde dolaşp söz gelimi Kaysoğullarından ciddi yardımlar alınmıştı. Kaysoğullarından İbrahim es-Saiğ, Ebû Said'in evinde Yahyâ el-Mehdî de varken, Ebû Said'in kalkıp karısını Yahyâ ile birlikte olmaya teşvik ettiğini, onun kendisinden daha fazla hak ettiğini, çünkü onun "velî" bir insan olduğunu söylediği şeklinde rivayette bulunmuştur.³⁷

Burada görüldüğü üzere politik hadiseler hakkında bilgi verilirken birden İbrahim es-Saiğ adındaki şahsiyetten rivayette bulunma gereği duyulmuştur. Üstelik bu bilgi dönemin tarihçileri arasında yer alan Taberî'de (ö.310/923) bulunmamaktadır. Aynı olayı Taberî şu şekilde anlatır:

Bu yıl Ebû Said el-Cennâbî ismiyle bilinen bir adam Bahreyn'de ortaya çıktı. Bedevilerden pek çok kimseyi saflarına katmıştı. İyice güçlenir güçlenmez öncelikle Katif bölgesi üzerine harekete geçti. Burası Basra'ya yakındı. Oraya düzenlediği saldırıda pek çok insanı katletti. Basra valisi Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Vâsîkî, Halife Muktedir'den yardım istedi. Burada Halife'nin gönderdiği 14 bin dinar ile surlar yapılp şehir berkitilmişti.³⁸

289/901-902 yılında Karmatîler Şam'da ortaya çıktılar. Bu sırada oranın valisi Harun b. Humareveyh b. Ahmed b. Tolun idi. O da Tuğc b. Cuff'u Karmatîler üzerine gönderdi. Aralarında geçen savaşta Tuğc'u çeşitli defalar mağlup ederek bölgeyi iyice tahrip etmişlerdi. Diğer taraftan Irak'da da savaşlar devam ediyordu. Mu'tazî'din gönderdiği Şebel, onları mağlup

³⁷ İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Darü'l-Kitabü'l-Arabi, 1433/2012), 6:504-505; Zekkar, *el-Câmi' fi ahbâri'l-karâmîta*, 150.

³⁸ Taberî, *Tarihu't-taberî*, 10:71.

ederek Ebû'l-Fevâris diye bilinen Karmatî komutanını da esir etmişti. Halife'nin karşısına çıkarıldığında ise Mu'tazîd ilk olarak Allah'ın sizin bedeninize gerçekten de hulûl ettiğine mi inanıyorsunuz dediğinde, Ebû'l-Fevâris; "seni ilgilendirmeyen işlere karışma" demişti. Bunun üzerine Mu'tazîd, "peki beni ilgilendiren meselelerde sizin görüşünüz nedir" diye sorunca şöyle dedi: "Resulullah vefat ettiğinde sizin atanız Abbâs hayatta idi. O hilafet iddiasında bulunmadı. Zaten kimse de onu bu makama lâyık görmedi. Ardından Ebû Bekir vefat edince Ömer'i tayin etti. Ardından Ömer de hilafet işini altı kişilik şûrâyâ bıraktı. Yine Abbâs'a bu konuda görev vermedi. Bu durum böyle olduğuna göre siz nereden hilafette hak sahibi oldunuz? Bu yetkiyi nereden aldınız?" Bunun üzerine Mu'tazîd hiçbir şey söyleyememiş ve derhal bu adama işkence edilmesini emretmişti.³⁹ Bu tarihî verilerden yola çıkarak meseleyi değerlendirdiğimizde, Karmatîler ismiyle anılan topluluğun politik gerekçelerle tekfir edilip halkın nezdinde itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Nitekim onların imamet noktasında Abbâsîleri tenkit etmeleri, halifelik hususunda meşru bir haklarının olmadığını deklare etmeleri, Abbâsîlerin tepkisini çekmiş ve onların kendileri için ciddi bir tehdit unsuru olduklarını görmüşlerdi. Tabiatıyla da her fırsatta onlar nezdinde birtakım karalamalarda bulunmak durumunda kaldıkları görülmektedir.

Karmatîler ile Abbâsîlerin karşılıklı olarak birbirlerini Müslüman olarak görmediklerini söyleyebiliriz. Her ikisi de birbirlerine karşı sert tavır takınarak, düşmanlık içerisinde, kâfir muamelesi yapmakta olup, her iki taraf da kendilerinin doğru Müslüman olduklarını iddia etmekteydiler. Nitekim Suyûtî, Şâir Sûlî'nin şöyle bir şiirinden bahsederek, dolaylı bir şekilde Karmatîleri tekfir ettiğinden bahsetmektedir:

*Âl-i Abbas! Sizler insanların en önde geleni ve soylususunuz. Allah beşer üzerinde hükümran olmanıza hükmetti. Sizden hükemâ (idareciler) olanlar Allah'ın en nurlu ve en hayırlıdır. Size isyan eden mü'min, kâfir olur. Allah sizlere, size ait olanı muhkem surelerden önce indirdi.*⁴⁰

299/911-912 yılı olayları hakkında bilgi veren İbn Miskeveyh ise Karmatîlerin kendilerini gerçek Müslümanlar olarak gördüklerini şu şekilde anlatmıştır: "Bu yıl Karmatiler Basra kapısına dayandılar. Bu sırada Basra valisi Muhammed b. İshak b. Kundacık idi. Burada Karmatîlere kim

³⁹ Taberî, *Tarihu't-taberî*, 10:86; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 6:521-522.

⁴⁰ Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 583.

oldukları sorulduğunda ‘bizler gerçek Müminleriz’ ifadesini kullandılar”.⁴¹ Diğer taraftan İbnü’l-Esir, 301/913-914 yılında Halife Muktedir’in Ebû Said el-Cennâbî’ye hitaben bir mektup yazdığını, mektubunda onların girdiği yolun doğru olmadığını, İslâm’dan uzak olduklarını ve girdikleri mezhebin “sapkın” olduğunu belirtmektedir.⁴² Ancak burada sapkın olmalarının nedeni hakkında bilgi verilmemektedir. Hangi dinî düşünceleri nedeniyle sapkın oldukları hususunda ciddi anlamda tahkikâtın yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle Abbâsîlerin tekfir anlayışının politik olmaktan öteye gitmediği tespit edilmiştir. Diğer taraftan benzer yöntemi kullanan İsmâîlîlerin de, Abbâsîleri “tekfir” ettiği, onları “Allah”sız görerek heretikleştirdiği görülmektedir. W. Ivanow’un İsmâîlîler hakkında yapmış olduğu bibliyografik eserinde şöyle bir ifade yer almaktadır: “İsmâîlî geleneğe ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerinin telif edilme amacı, Abbâsî halifesi Me’mun’un (198-218/813-833) Allah’sız politikasına karşı koymak içindi. Allah’sız politikardan kastedilen şey ise Me’mun’un lâik öğretime yönelik teşvikiydi⁴³. Ancak hemen belirtelim ki bu söylem de politik olmaktan öteye gidememiş, delillendirmeler yönüyle eksik kalmıştır.

317/929-930 yılı Karmatîlerin siyasi faaliyetleri açısından dönüm noktası olarak gösterilen, sürekli vurgulanan, aynı olay için farklı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda ise farklı sonuçlar çıkarılabilen hadiselerle doludur. Bu nedenle olayları titizlikle incelemeye çalışarak, her iki tarafın din anlayışlarını dikkate almak sûretiyle sağlıklı bir sonuç elde etmeye çalışacağız. Öncelikle Karmatîler bu yıl Mekke’ye saldırıda bulunarak pek çok kimseyi katletmelerinin yanı sıra bir de beraberlerinde Hacerü’l-esved’i götürmüşlerdi. Bu hususta Taberî şöyle söylemektedir: “Bu yıl Karmatîler Mekke’ye girmiş, pek çok insanı katletmişti. Pek çok mala el koymuştu. Hacerü’l-esved’i bile yerinden söküp götürdüler. Cesetlerin çoğunu zenzem kuyusuna attılar. Diğerleri ise nerede öldüyse orada bırakılmıştı. Ebû Tahir bu katliamlara öncülük ederken şu sözü söyledi: ‘Şayet bu ev, Allah’ımızın eviyse bizim üzerimizden ateş yağardı. Tüm cesetleri zenzem ve Safâ arasında bıraktık. Rabb olarak insanları öldürmek bize yaraşır’ dedi.”⁴⁴ Aynı olayı İbn Miskeveyh ise çok kısa ve önemsiz bir şekilde anlatmaktadır. Onun eserinde hadisenin şu şekilde yaşandığı anlatılmıştır: “Hacılar bu sene

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümme*, 5:13-14.

⁴² İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-tarih*, 6:630.

⁴³ Wladimir Ivanow, *Isma'ili Literature A Bibliographical Survey* (Tahran: Tahran University Press, 1933), 18.

⁴⁴ Taberî, *Tarihü’t-taberî*, 11:263-264.

Kâbe'ye ulaştıklarında Ebû Tahir onlar üzerine harekete geçti. Pek çok hacıyı katletti. Mekke halkının eşyalarını yağma edip, Hacerü'l-esved'i de beraberinde götürdü. Bu arada kendilerine karşı koymaya çalışan Mekke emiri İbn Mühelleb'i de öldürdüler.⁴⁵ Ancak İbnü'l-Esir ve Suyûtî'nin, olayı siyasi olmaktan çıkarıp "tekfir" aracı hâline dönüştürme ve daha da dramatize etme gibi bir hâlde oldukları görülmektedir. Bu anlayış çerçevesinde İbnü'l-Esir'e göre hadise şu şekilde cereyan etmiştir: "Bu yıl Ebû Tahir el-Karmatî terviye gününde Mekke'de hacılara saldırıp adamlarıyla birlikte mallarını yağmalamış, onları Mescid-i Haram'ın ve hatta Kâbe'nin içinde kılıçtan geçirmişti. Bunun ardından Hacerü'l-esved'i yerinden söküp Hecer'e götürdüler. Öldürdükleri hacıların bir kısmını zemzem kuyusuna atmış, geri kalanları da kefensiz olarak, yıkanmaksızın ve namazları kılınmaksızın Mescid-i Haram'ın avlusuna defnettirmişti. Karmatîlerin bu yaptıkları Abdullah b. Mehdi'nin (Ubeydullah) kulağına gidince Ebû Tahir'in bu yaptıklarını kınamış ve şöyle demişti: 'Bizim şiamızı perişan ettin, bu yaptıklarınla davet ve devletimizin küfür ve ilhâd ismini almasına neden oldun. Eğer malları vermeyip, Hacerü'l-esved'i yerine koymazsan dünya ve ahirette senden uzağım' demişti."⁴⁶ Bu mevzuda Suyûtî ise şöyle söylemektedir: "Bu sene Muktedir, Mekke'ye, Mansur ed-Deylemî'nin sorumluluğunda bir kervan gönderdi. Bunlar Mekke'ye sağsalim ulaştılar. Ancak Terviye günü Allah'ın düşmanı Ebû Tahir Karmat onlara saldırdı ve hacıları Mescidü'l-Haram'da katletti. Cesetleri zemzem kuyusuna attı. Hacerü'l-esved'i demir bir gürzle döverek yerinden söktü. Bu sırada Ebû Tahir; 'Yemin olsun ki Allah, biz; yaratır ve yok ederiz,' dedi."⁴⁷ Kaynakların aynı olayla ilgili bu denli farklı tarif ve anlatımları, olayı siyasi olmaktan çıkarıp, belli düşünce ya da ideolojilerin etkisi altında kalındığını göstermektedir. Bu anlatımları iki madde etrafında incelemenin uygun olacağı kanaatindeyim. Öncelikle Taberî'de geçtiği şekilde "Rabb olarak öldürmek bize yaraşır" ifadesinin Suyûtî'de farklı bir mânâyâ gelecek şekilde anlatıldığını söylememiz gerekmektedir. Her ne olursa olsun, bu sözün genel anlamda Sünni fıkıh anlayışına cevap verir nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Hanife'nin (ö.150/767) *Fıkhü'l-Ekber*'inde "öldürülen eceliyle ölür" şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Bu hususta o dönem için son derece ciddi tartışmaların yaşandığını söyleyebiliriz.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5:115.

⁴⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 6:742.

⁴⁷ Suyûtî, *Tarihu'l-hulefâ*, 593.

Nitekim Mu'tezile âlimleri; kâtilin, yaptığı eylemle maktûlün ömrünü kısalttığını düşünüyorlardı.⁴⁸ Elbette ki bu durum, henüz eceli gelmemiş bir kulu, başkasının öldürmesi sûretiyle, öldürme eyleminin bizzat kulun kendisinde olduğu anlamına geliyordu. İkinci olarak kaynakların hemen hemen müşterek anlatımına göre Karmatîlerin Hacerü'l-esved'i yerinden söktükleri görülmektedir. Peki ama bu eylem onların mülhid, zındık ya da kâfir olduklarının kanıtı mıdır? Hiç kuşkusuz bu anlatım İsmâîlî Karmatîleri'nin nasıl bir Tanrı tasavvuru benimsediklerini görmezden gelmektedir. Nitekim bu hususta A.C. Hunsberger şöyle söylemektedir: "Bu yıl içinde Hacerü'l-esved'i alıp Lahsa'ya [İbnü'l-Esir'de Hecer] getirdiler. Lahsa halkı ahmakça bir düşünceyle, tek başına o taşın insanları Mekke'ye çeken bir tür insan mıknatısı olduğunu sanıyordu."⁴⁹ Buradan anlaşıldığı üzere Karmatîlerin din düşüncelerinin merkezinde rasyonalitenin olduğu görülmektedir. Tabir caizse insanların bu taş yüzünden Kâbe'ye akın akın geldiklerini ve ona haddinden fazla değer verdiklerini düşünüyorlardı. Bu meseleyi Karmatîlerin din düşünceleri ve doktrinleri başlığı etrafında ayrıntılı olarak tartışacağımızdan şimdilik bu kadarıyla iktifâ etmenin yeterli olduğunu düşünüyorum.

3. İSMÂİLÎLERİN (KARMATÎ-FÂTİMÎ) DİNÎ DOKTRİNLERİ

İsmâîlîlerin nasıl bir din düşüncesine hâiz oldukları meselesi, entelektüel bilgi, birikim ve tecrübeleriyle de yakından ilişkili olduğu için bu mevzuyu salt dinî doktrinler ya da akideler başlığı etrafında incelemekten ziyade Neoplatonizm ve Mazdekizm'i de dikkate alarak onların entelektüel ve dinî hayatında nasıl bir etki oluşturduğunu ele alacağız. Özellikle de ilahîyyât (Tanrı-evren ilişkisi) anlayışlarında Neoplatonizm ve Mazdekizm'in İsmâîlîler üzerinde ciddi tesirinin olduğu bilinmektedir. Bu nedenle öncelikle nasıl bir ilâhiyyât anlayışlarının olduğunu ele alıp, ardından da nübüvvet ve imamet meselesi hakkında nasıl bir epistemoloji takip ettiklerini, hangi kaynak ya da eserlere itibar ettiklerini değerlendirmeye çalışacağız.

İsmâîlîlerin ilâhiyyât anlayışları hususunda Gazzâlî'nin şöyle bir değerlendirme yaptığı görülmektedir: "Onlara göre yaratılanların ilki akıldır. İkincisi ise nesf'tir. Akıl her türlü fiil ve eylemde tam olup

⁴⁸ İmam Âzam Ebû Hanîfe en-Numân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber 'aliyü'l-kârî el-hanefî şerhi* (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Kübrâ, 1908), 114-115.

⁴⁹ Alice C. Hunsberger, "Nâsir Hüsrev: Fâtımî Entelektüel", *İslâm'da Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 137.

eksiksizdir. İlkine kıyasla ikincisi yani nefis ise nâkıstır. Çünkü nefis, aklın sebeplisidir. Bunun yanında sâbık olanın tâlî olana nispetle varlık ve yoklukla vasıflanamayacağını, O'na karşı herhangi bir sıfatın nispet edilemeyeceğini iddia ederler.”⁵⁰ Ancak Gazzâlî'nin burada metne bağlı kalmadığı, eksik değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Nitekim bu hususta ciddi araştırmaları olan F. Mitha şöyle söylemektedir: “Gazzâlî'nin metinleri naklederken takındığı tavır, kesinlikle metne bağlılık taşımamaktadır. Daha ziyade onları kendisine göre yorumlayıp, bilerek o metinleri yanlış okumakta ya da tahrif etmektedir. İsmâîlî düşüncenin Neoplatonik zeminine odaklanıp onların mantıksal olarak tutarsız ve irrasyonel olduğunu belirtmiştir. Tanrı konusuyla meseleye başlayan Gazzâlî, onları dualist; iki ebedi-ezeli Tanrı savunmakla tenkit etmiştir. Onların sıklıkla kullandığı, sâbık ve tâlî, akıl ve nefis, kalem ve levha gibi ifadeleri bu minvalde değerlendirmiştir. Ancak bu kavramların sıklıkla İsmâîlî yazarlar tarafından nedenselliği ifade etmede kullandıkları birer metafor/mecâz olarak görmekten uzak durmuştur. Dolayısıyla Gazzâlî bu ifadeleri bağlamın dışarısına çıkarmıştır.”⁵¹ İsmâîlî düşüncesinde aklın nasıl bir yeri olduğu hususunda incelemelerde bulunan ve bu meseleye açıklık getiren A. Nanji'ye göre akıl, bir sayısı gibi, hiçbir varlığa ait olmayan, aksine her şeyin kendisine ait olduğu varlıktır. Bu sebeple onlardan ayrı ve bağımsızdır. Tüm çoğulluğun sebebidir. Nitekim Hamidüddin Kirmânî, (ö.411/1020) Kur'an'da Allah'a atfolunan her türlü sıfatın ilk akla uyarlanabileceğini söylemiştir. Onun durumu bir ve çok'un sentezi durumundadır. Tanrı'ya nispetle ilk akıl, O'nu takdis etmek için vardır. Bu durum aklın hem mahlûklüğünü hem de Tanrı'dan başkalığını göstermek içindir.⁵² W. Madelung ise Neoplatonik düşüncenin İsmâîlîlere tevârüs ettiğini kabul etmekle birlikte onların bu düşünceleri İslâm'a uyarladıklarını şu sözlerle açıklamıştır: “İsmâîlîler Tanrı'dan gelen tüm isim ve sıfatları kaldırıp, O'nu saf aşkın ve hiçlik olarak tasavvur ettiler. İsmâîlîler bu kavramları Neoplatonik gelenekten aldılar. Onlar aynı zamanda Neoplatonik kozmoloji içerisinde belli karakteristik değişiklikler gerçekleştirdiler. Daha doğrusu bu öğretilerini İslâm'a uyarladılar. Dolayısıyla küllî (evrensel) akli, Bir'den taşma olarak değil de, Allah'ın emir

⁵⁰ Gazzâlî, *Fedaihi'l-bâtıniyye*, 38-39.

⁵¹ Mitha, *Al-Ghazali and Ismailis*, 43.

⁵² Azim Nanji, “Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Isma'ili Muslim Thought”, *The Institute of Ismaili Studies* (2008): 4-5.

ve kelimesi yoluyla meydana gelme olarak anladılar. Bu hareket ise ibtida'î (primordial) bir hareket içerisinde olup, yoktan yaratma yoluyla gerçekleşir."⁵³ İsmâîlî anlayışta ibda' ile halk çoğ. hulûk arasında derece farkı bulunmaktadır. Nitekim A. Nanji'ye göre ibda', Tanrı'nın zamana tâbi olmayan "kün" (ol) emriyle iç içedir. İbda' bu anlamda spesifik bir yaratma demek değildir. Bununla Tanrı ve mahlûk arasında ciddi anlamda ve keskin olarak bir farkın olduğu anlatılmak istenmiştir.⁵⁴ A. Nanji ile aynı düşüncede olan P. Walker'a göre de Tanrı, mübdi' anlamında anılmalıdır. Çünkü bu kelime, yoktan var etmek demektir. Hâlık kelimesi ise bunu tam olarak ifade etmemektedir. İbda', ebedî ve zamansızdır.⁵⁵ W. Ivanow ise akıldan bahsetmeksizin âlemin yoktan meydana getirildiğini ve sonra tekrar yok olacağını söylemiştir. Âlemin bir muhdisi (Tanrı) olduğunu, O'nun da mutlak bir hakikate sahip olmak zorunda olduğunu belirtmiştir. Tanrı'ya nispetle mahlûk varlıkların, O'nun hakikî niteliklerini, sıfatlarını ve özelliklerini gerçek anlamda anlayamayacaklarını çünkü O'nun aklımızın ve tasavvurumuzun üzerinde olduğunu belirtmiştir. O, vâhid'tir. *vahid la min 'aded* O'nun tabiatı/hüviyeti her türlü değişiklik, (tegayyür) oluşum/bileşim (mürekkeb) ve çokluktan (teaddüd) ötedir. O'nu, insan sadece yaratım şeması altında fıtrat (doğuştan) gereği bilebilir.⁵⁶ Şehristânî üzerinde çalışmalarda bulunup özellikle onun Kur'an te'vili hakkında birtakım incelemeler yapan T. Mayer ise bu hususta şöyle söylemektedir: "Akıl, vahdet ve cevher gibi kavramlar şayet insana olduğu gibi Tanrı'ya da atfedilirse bu anlayış Tanrı'nın basit varlık oluşuna karşı çıkmış olup O'nu mürekkeb kılar."⁵⁷

Eski İran, Mazdek din ve kozmolojisiyle yakından alakadar olup İsmâîlî düşüncesinin eski İran öğretilerine dayandığını iddia eden H. Corbin, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö.277/890) Tanrı ile birlikte dört ebedi-ezeli varlığın olduğunu iddia ettiğini söylemiştir. Râzî'ye göre bunlar; Tanrı, ruh, madde, boşluk ve zaman'dır. Ancak Râzî'ye göre zaman; mutlak ve sınırlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mutlak zaman, hareket içerisinde ebedî

⁵³ Wilferd Madelung, "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. Sayyed Hossein Nasr (Tahran: Academy of Philosophy, 1977), 55.

⁵⁴ Nanji, "Transcendence and Distinction", 4.

⁵⁵ Paul Walker, "The Ismaili Vocabulary of Creation", *Studia Islamica* 50 (1974): 80.

⁵⁶ Wladimir Ivanow, *A Creed of the Fatimids* (Bombay: Qayyimah Press, 1936), 25-26.

⁵⁷ Toby Mayer, *Keys To The Arcana Shahrastânî's Esoteric Commentary on the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2009), 3.

olarak vardır ve hiçbir zaman da durmayacaktır. Sınırlı zaman ise gök cisimlerinin hareketine bağlıdır. Onlar ne zaman durursa o da o zaman durur. Sınırlı zaman ve mutlak zaman anlayışı, Mazdekî kozmolojiyle uyum içerisindedir. Bu nedenle belli yönleriyle İsmâîlî düşüncesi, İran düşüncesinin ürünüdür.⁵⁸

İsmâîlîlerin nübüvvet hususundaki düşüncesini ise Gazzâlî şu şekilde tarif etmektedir: “Onların bu husustaki düşünceleri felsefecilerinkine yakındır. Peygamber, Sâbık’dan (Allah) ikincinin (Cibril) aracılığıyla gelen bir şahıstan ibarettir. Küllî nefis ile ittisâl içerisinde olup saf bir kudsî güce hâizdir. Bu durum bazı zekiyye nefislerde de vardır ki, onlar da gelecekteki olayları rüyalarında görebilirler. Peygamber ise bunları uyanıkken görür. Tıpkı güneş ışınlarının yüzeye inip de insan gözünün pek çok şeyi görmesi gibi, Peygamber de aklî küllîyâtı idrak eder. Onlara göre Cibril, taşan bir akıldan ibaret olup lâtif ya da kesif bir cisimden mürekkebe değildir. Kur'an ise onlara göre Cibril aracılığıyla kendisine intikal eden, Faâl Akıl’dan taşan maarifin (öğreti, bilgiler ve kılavuzlar) Hz. Muhammed tarafından tabir edilmesidir. Kur'an'ın inmesi anında mükemmel hâle gelmediğini iddia ettiler. Onun mükemmel hâle gelmesi ancak bâtının açığa çıkmasıyla tezahür edecektir. Tıpkı ana rahmine düşen meninin dokuz ay geçmeden mükemmel hâle gelemeyeceği gibi. Onun da mükemmel olması için Nâtık Resul'den Sâmit Esas’a (İmam) inmesi gerekir.”⁵⁹ A.C. Hunsberger ise Nâsır Hüsrev’in bu hususta şöyle dediğini ifade etmektedir: “Fizikî âlemin dört unsurdan meydana geldiği gibi, aynı şekilde bütün dinî hususlar da Kur'an, şeriat, te’vil ve tevhid’den meydana gelmiştir. Ancak bu unsurlar da birbirlerine bağlıdır. Mesela hava ve su buhar oluşturmak için birleşirler. Ateş ve su ise ılıklik oluşturmak için bir araya gelirler. Nâsır, manevî âlemde de, aynı şekilde iyi şeylerin bir araya geldiğini söyler. Her peygamber kendi parçalarına dayalı olan bir şeriat getirmiştir ve bu parçalar birbirinden ayrılırsa, manevî âlemde bir felaket meydana gelir.”⁶⁰ Buradan anlaşıldığı üzere İsmâîlî düşüncede nebi ya da nübüvvet, toplumsal nizâmın yerli yerinde olması açısından olmazsa olmaz durumdadır. Nitekim W. Ivanow da bu teorimizi desteklemektedir: “Bizim Peygamberimiz [Hz.] Muhammed, diğer peygamberlerden efdaldır. Bunun altı kanıtı vardır: İlk olarak Allah, diğer peygamberlere isimleriyle hitap etmektedir. Ey İbrahim, Ey Nuh

⁵⁸ Henry Corbin, *Cylcal Time Ismaili Gnosis* (London: The Institute of Ismaili Studies, 1983), 31.

⁵⁹ Gazzâlî, *Fedaihi'l-bâtmiyye*, 41.

⁶⁰ Hunsberger, “Nâsır Hüsrev: Fâtımî Entelektüel”, 146-147.

şeklinde. Ancak [Hz.] Muhammed'e Ey Peygamber şeklinde hitap etmektedir. İkinci olarak Tanrı onu kendisine en yakın yere (Mi'rac) yükseltmiştir. Üçüncü olarak Allah, diğer peygamberlere sevgi göstermesine rağmen [Hz.] Muhammed'in ailesinden de şerefli olarak bahsetmiştir. Dördüncü olarak Allah, şeriatının son bulmaması ve onun soyundan kıyamet gününe kadar devam etmesi için imamlar bulundurmıştır. Beşinci olarak Allah, onu insanların aracısı hâline getirmiştir. Altıncı olarak bütün peygamberlerin mucizeleri kendilerinin ölümüyle bitmesine rağmen [Hz.] Muhammed'in mucizesi olan Kur'an, kıyamete kadar sürecektir."⁶¹

İsmâîlî düşüncenin merkezinde imamet meselesi bulunmaktadır. İmamet, dinin esası anlamına geliyordu. İmam olmaksızın dinin hakikâtine, gerçek mânâsına asla erişilemeyeceği tezi, genel anlamda kabul edilen düstûrları arasındaydı. D. Cortese'nin yaptığı incelemeler neticesinde İsmâîlîlerin imamet anlayışları konusunda şöyle bir neticeye ulaşılmıştır: "Muhakkak ki, imamet dinin kutbu, din ve dünya işlerinin yürütüldüğü esas olup, İmamsız bir dünyanın var olması düşünülemez."⁶² Nitekim Cafer b. Mansur el-Yemen'nin (ö.360/970) *Kitâbü'l-Keşf* isimli eserinde ise şöyle bir ifade yer almaktadır: "Her asırda Allah'ın hücceti olacaktır. Onlardan her birisi mücrimler için düşman kimselerdir. İbrahim Peygamber'in vasîsi İsmâîl'e düşmanlık edenler ile Hz. Muhammed'in vasîsi Ali'ye düşmanlık edenler arasında bir fark yoktur."⁶³ Bu hususta Gazzâlî ise aynen şöyle söylemektedir: "Kabul ettikleri anlayışa göre her asırda imamın olması zorunludur. Yani imamsız bir dönemin olmayacağını kabul etmektedirler. Bahsettikleri imamın masum, hak ile kâim, zâhirlerin te'vilinde kendisine başvurulması gereken bir kişi olarak görmektedirler. Bu işi (imamet) başlatan kişi olarak onu gördüler ve bu işin ondan ve onun soyundan ayrı kalamayacağını iddia ettiler. Nitekim bu işte kesintiye mahal yoktur. Kesintinin olması, hakkın ihmal edilmesi anlamına gelmektedir. İsmet ve hakaiki açığa çıkarma noktasında imam, nebiye denktir. İmamların emrinde hareket eden dâîlerin, ilimde bâliğ olması zorunludur. Nizârî İsmâîlîleri'nin kırk yedinci imamı olan Şihabeddin Şah el-Hüseynî (ö.1885) ise hüccet/imam hususunda şöyle söylemektedir: "Allah insanlar arasında doğru yolu

⁶¹ Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, 35.

⁶² Delia Cortese, *Arabic Ismaili Manuscripts The Zahid Ali Collection* (London-New York: I.B. Tauris, 2003), 53; Arzina L. Lalani, *Degrees of Excellence A Fatimid Treatise on Leadership in Islam* (London: I.B. Tauris, 2010), 32.

⁶³ Cafer b. Mansur el-Yemen, *Kitâbü'l-keşf*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1405/1984), 31.

gösteren (sırat-ı müstakim) bir hüccet bıraktı. Siz buna uymazsanız bu sizin hatanızdır. Nitekim Kur'an'da "iyinin ve kötünün yollarını sizlere gösterdik" ifadesi geçmektedir. Siz bunun (hüccet) değerini anlamazsanız Tanrı'nın yüceliğini görmezden gelen, gözlerini kapatan kâfirler olursunuz.⁶⁴ Diğer taraftan Şeyh Müfid, (ö.413/1022) imam hakkında aynen şöyle söylemektedir:

*İmamı kabul etmek, İslâm'ın en güçlü farzları arasında yer alır. Bunun üç açıdan delili vardır. Birincisi Kur'an'dır. İkincisi Hz. Peygamber'den gelen haberdır. Üçüncüsü ise icmâ'dır. Kur'an'da, "ey iman edenler! Allah'a, Resul'üne ve içinizden ulu'l-emr'e itaat ediniz buyurulmaktadır." Habere gelince ki o mütevatirdir. "İçinizden zamanın imamını tanımadan ölenler, câhilîye ölümüyle ölürlər." İcmâ'ya gelince, Ehl-i İslâm'da bir hilaf yoktur ki imamın bilinmesi insanlar üzerinde zorunludur. Bu hususta imamın bilinmesi ile dindeki ferâizlerin bilinmesi arasında bir fark ya da ayırım yoktur. İkisi de bilinmeli, tanınmalı ve kabul edilmelidir.*⁶⁵

Şeyh Müfid'in verdiği bilgiye göre İmam'ı kabul etmek zorunludur. Aksi takdirde kişi İslâm'dan çıkmış ya da İslâm'dan hiç nasibini almamış sayılır. Bu durum aynı zamanda kişinin İmam'ı kabul etmesiyle beraber aydınlanmaya uğrayacağına da işaret etmektedir. Nitekim daha önce hakikatin gerçek mânâsına ancak İmam aracılığıyla ulaşılacağından bahsetmiştik. Süleym b. Kays el-Hilâlî'ye (ö.76/695) göre Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Ben insanlara önder olarak Allah tarafından seçildim. Ben elçi ve peygamberlerin en hayırlısıyım. Ali ise vasîlerin en hayırlısıdır. Kızım (Fâtıma) sen cennet ehli kadınlarının efendisisin. Senin oğulların Hasan ve Hüseyin ise Ehl-i cennet gençlerinin efendisidir. Kardeşim Ali ile birlikte on bir imam kıyamete kadar vasîmdir. Onlar hidayet veren mehdidirler. Kardeşimden sonra vasîlerin ilki Hasan, ondan sonra ise Hüseyin'dir."⁶⁶ Yine bir başka yerde Süleym şöyle söyleyerek İmam'a öğretilen ilmin kimsede olmadığını, dolayısıyla ona müracaat edilmesinin zorunlu oluşunu şu şekilde anlatmaktadır: "Benim ardımdan anlattığım ilmin bütünü ondan başkası bilemez. Çünkü Allah bize, ikimizden başkasının bilmediği şeyleri öğretmiştir. Allah bu ilmi meleklerle ve diğer

⁶⁴ Şihabeddin Şah el-Hüseyni, *Risala Dar Hakikati Din*, trc. W. Ivanow (Bombay: A.A.A. Feyzee, 1933), 5-6.

⁶⁵ Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*, 8:28-29.

⁶⁶ Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays* (Beyrut, 1412/1991), 132-133.

peygamberlere de öğretmemiştir. Benden sadece Ali'ye öğretmemi istemiştir.”⁶⁷ A. Amir-Moezzi'ye göre İmam'ın (Vâli) öğretileri ayetin saklı kalan yönlerini açığa çıkarmaktadır. İmam'ın açıklamaları olmadan Hz. Peygamber'in aktardığı ayetler belirsiz kalmakta ve onların en derin seviyelerine ulaşamamaktadır. İlk metinlerden olan *Kitab-ı Süleym b. Kays*'da, Ali b. Ebû Talib'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Allah'a yemin olsun ki, her ayetin tenzili sırasında Allah'ın elçisi bana onları okurdu. Ben de sonra ona onları okurdum. Ben ayetin mânâsının yorumunu (te'vil) biliyorum.”⁶⁸ Yine bir başka yerde Ali b. Ebû Talib'in şöyle dediği anlatılmıştır: “Bize kılavuzluk eden bu nur, Kur'an; geçmişin ve geleceğin bilgisini verir. Sizin acı ve ızdıraplarınızı, gündelik hayattaki her türlü ilişkilerinizi anlatır. Onunla ilgili bilgiler verecek olan ise benim.”⁶⁹ Dinî hususlarda İmam'a itaatin zorunlu olduğunu belirten Şihabeddin Şah el-Hüseyni şöyle söylemektedir: “Öncelikle insanların Tanrı hakkında kesin, muhkem tanım ve tarifler yapmaları imkânsızdır. Ancak insanların yaptıkları tanım ve tarifler, O'nun sıfatları aracılığıyla olur. Söz gelimi insanlarda körlük bir kusur olduğu için, Tanrı için "her şeyi görür" derler. Yine insanlarda aptallık bir kusur olduğu için, Allah "her şeyi bilir" derler. Düşüncelerinizden gelerek Allah'a atfettiğiniz her şey, sizin tahayyüllerinizdir. Bu hususta doğru yola ancak ta'lim ile erişilir. Bu da sadece İmam aracılığıyla olur. Bu nedenle imamlara itaat etmek vâciptir.”⁷⁰ N. Azamat, Nâsır Hüsrev üzerine yaptığı biyografi çalışmasında İmam'ın hakikate ulaşmada ne denli mühim olduğunu şu şekilde belirtmektedir: “Ona göre insanı hakikate ulaştıran en aydınlık yol ilimdir. İnsan ilim ve hikmetle huzur bulur. Vücut ruhla, ruh ise ilimle yaşar. Allah kâinâtı ilim yoluyla insanların ruhlarını arıtmak ve mükemmelleştirmek için yaratmıştır. Ruhanî âlemi bilmek için maddî-fizikî âlemi bilmesi zorunludur. Fizikî âlem dinî hayat için de zorunludur. Çünkü bu âlem gerçek hikmeti ve bilgiyi öğrenmenin araçlarını elinde bulundurmaktadır. Nâsır, akı, sûfîler gibi aşılması ve bastırılması gereken değil, bilgiyi artırmak ve imanı güçlendirmek için kullanılması gereken bir meleke olarak görür. Ona göre akıl, dine zıt değildir ancak alternatif bir

⁶⁷ Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays*, 133.

⁶⁸ Mohammed Ali Amir-Moezzi, “The Tafsîr of Al-Hibarî (d. 286/899): Quranic Exegesis and Early Shi'i Esotericism”, *The Study of Shi'i Islam: History, Theology*, ed. F. Daftary – G. Miskinzoda (London-New York: I.B. Tauris and Cambridge University Press, 2014), 116.

⁶⁹ Amir-Moezzi, “The Tafsîr of Al-Hibarî, 117.

⁷⁰ el-Hüseyni, *Risala Dar Hakikati Din*, 11.

hayat tarzını da göstermez. Gerçek bilgi akılla, çalışmakla ve tecrübeyle değil, ilhâm ve Allah'ın kitabına uymakla elde edilir. Bu da ancak peygambere ve imama tâbi olmakla mümkün olur. Ona göre te'vil, Kur'an'ın anlamıdır. Kur'an'ı te'vil etme yetkisi vasî ve esas diye tanımlanan Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara aittir. Gerçek mü'minler zâhirle amel eden, zâhir ve bâtını, te'ville tenzili birleştiren ve Ehl-i Bey'te tâbi olarak bâtını arayanlardır."⁷¹ A.L. Lalani'nin düşüncesinde ise sıcaklığın diğer unsurların (soğukluk, nemlilik, kuruluk) kaynağı olması gibi İmam da aklî aydınlanmanın kaynağı durumundadır. Yine göksel cisimlerin de tâbi olduğu bir cisim vardır ki, biz buna "felekü'l-eflâk" adını veriyoruz. İmam da tıpkı felekü'l-eflâk gibi diğer insanların metbusu durumundadır. Kâinâtın merkezinde yer alan güneş, yörüngeden biraz olsun sapmış olsaydı tüm âlem yok olur giderdi. Âlem nasıl ki güneşten feyz alıyorsa, insanlar da İmam'dan o şekilde feyz alıp, adeta diğer gezegenler gibi onun yörüngesinde yer alıp hayatîyetlerini sürdürürler.⁷² Yine H. Corbin, Nâsiruddîn Tûs'den yaptığı iktibâsta, nasıl ki Ay, Dünya'yı Güneş'ten aldığı ışıkla aydınlatıyorsa İmam da Allah'dan aldığı ilhâmı insanları aydınlatır, diyerek İmam'ın zorunluluğundan bahsetmektedir.⁷³

İsmâîlî düşüncede kâinâtta bütün düzensizlik ve savaş, Şeytan'ın Adem'e itaat etmemesiyle başlamıştır. Ancak burada Adem figüründen kastedilen İmam'ın fonksiyonel arketipidir. Nitekim Şehristânî'ye göre bütün dinî hatalar bu itaatsizliğe kadar götürülebilir. İblis; mevcut, yaşayan İmam'ı tanımadığı gibi sıradan insanlar da aynısını yapmışlardır. Ancak Şia beklenen bu saklı İmam'ı kabul etmiştir. Allah'ın saf, temiz kulları olan bu hizmetçiler O'nun emrinde hareket etmişlerdir. Onlar Adem'e karşı çıkmanın Tanrı'ya karşı çıkmak olduğunu anlamazlar. Tıpkı bunun gibi İmam'a karşı çıkmak da Tanrı'ya karşı çıkmaktır.⁷⁴ Aynı şekilde A.L. Lalani'ye göre de kişi hikmetten (bâtın) uzaklaşırsa imamet dairesinden uzaklaşmış olur. İmamet dairesinden uzaklaşmak ise inanç dairesinden uzaklaşmak anlamına gelir. İmam hikmetin kendisidir. Hikmet ve iyilik olmaksızın eylemde bulunan kimselerin fiilleri boşunadır.⁷⁵ Süleym el-Hilâlî

⁷¹ Nihat Azamat, "Nâsir-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2006), 32:396; Farhad Daftary, *The Isma'ilis Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 129.

⁷² Lalani, *Degrees of Excellence*, 43-44.

⁷³ Corbin, *Cyclical Time*, 123.

⁷⁴ Mayer, *Keys To The Arcana Shahrastâni*, 3-4.

⁷⁵ Lalani, *Degrees of Excellence*, 58.

ise İslâm'daki ilk fitnenin Ebû Bekir'e yapılan bey'at ile başladığını söyleyerek, İmam'a karşı gelindiğinde toplumsal düzenin yıkılacağını, fitnenin hâkim olacağını vurgulamıştır.⁷⁶ Nitekim Şeyh Müfid'in verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber kimin efendisiyse Ali de onun efendisidir. Bu sebepten İmam'a itaat etmek zorunludur. Ona göre Gadir hum'da Hz. Peygamber emr, nehy, siyaset ve tedbir noktasında İmam'a itaat edilmesini şart koşturmuştur.⁷⁷ Diğer taraftan Kummî (ö.307/920) *Tefsir*'inde Hz. Peygamber'in şöyle dediği bilgisi bulunmaktadır: "Ey Ali, seninle savaşacak olan garp ve şark ehli, toptan yok olup, helak olacaktır."⁷⁸ Sonuç olarak ister kabul edelim ister reddedelim, 3./9.yy Şîî dünyasında insanlar bu hadiseyi kabul ediyor ve inanıyordu. Aralarından birini imam olarak kabul etmeleri kaçınılmazdı. Zaten kabul etmemeleri durumunda İslâm'dan çıkmış gibi olacaklarını düşünmekteydiler.

SONUÇ

Abbâsîlerin 3./9.yy'ın sonlarından itibaren yavaş yavaş zayıflamaya, toprak kaybetmeye başladığı görülmektedir. Nitekim 334/946 yılından itibaren siyasi olarak Büveyhîlere teslim olmaları bunun en bariz göstergesidir. Bahreyn, Umman ve Yemen'de Karmatîler, Mağrib ve Mısır'da Fâtımî halifeliği, Irak ve İran'ın güney bölgelerinde ise Büveyhîler gibi Şîî oluşumların hâkimiyet iddialarına karşılık Abbâsîlerin Sünni paradigma geliştirmek durumunda kaldığı tespit edilmiştir.⁷⁹ Ancak bu şekilde oluşturulmaya çalışılan tarih yazımı, kendinden olmayanın tekfir edilmesine sebep olmuştur. Fâtımîlerin köken itibarıyla Yahudî ya da Mecusîliğe dayandırılmaya çalışılması, Karmatîlerin kurucusu Hamdân Karmat'ı dinî açıdan etkileyenlerin de Senevîyye mensubu kimselerin olduğunun söylenmesi bunun en açık örneklerindendir. Diğer taraftan karşı düşüncenin bazı görüşlerini kasıtlı olarak yanlış anlattılar ya da yanlış anlaşılma neden olacak şekilde tavsif ettiler. Söz gelimi Karmatîlerin yapmış oldukları hemen hemen her saldırı neticesinde, onların esas amacının dine zarar vermek, şeriatı ortadan kaldırmak olduğunu belirttiler. Ancak şeriatı ortadan kaldırmanın İsmâîlî düşüncede kavramsal mânâda ne anlam ifade

⁷⁶ Hilâlî, *Kitab-ı süleym b. kays*, 142.

⁷⁷ Ukberî, *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*, 8: 28-29.

⁷⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsirü'l-kummî*, thk. Müessesetü İmam Mehdi (Beyrut: Şebeketü'l-Fikr, 1435/2014), 3: 929.

⁷⁹ Abdülmücid Ebû'l-Fetveh el-Bedevî, *Tarihu's-siyasî ve'l-fikrî* (Kahire: Daru'l-Vefa, 1409/1988), 16.

ettiğini görmezden geldiler. Tabiatıyla da bu durum onların “kâfir” olarak anılmasına yetti. Bu şekilde bir tekfir usûlü benimsenmesinin nihaî amacı, söz konusu hizbin (Sünni) egemenlik ve meşruiyet sahasını genişletmekti.

Egemenlik/hâkimiyet kurmanın belki de bir yönü, hiziplerin kendi paradigmalarını oluşturabilmekten geçiyordu. Nitekim hizipler (Şîî-Sünni) hâkimiyet alanlarını genişletmek için daha fazla kanonize edilmiş (otorite) eserlere ihtiyaç duydular. J. Brown’un da belirttiği üzere bu eserlerin te’lif edilip kitlelerce benimsenmesinden sonra, ortak bir kültür havzası oluşmasının yanı sıra, insanlar kendilerinden olanları (ortodoks) ve olmayanları (heterodoks) rahatlıkla ayırt edebildiler. Kanonize eser oluşturma çabası sadece Abbâsîler’de değil, aynı zamanda İsmâîlîler’de de (Karmatîler-Fâtımîler) görülmektedir. Ancak bu durum İsmâîlîler’de apolojik bir hal almıştır. Şöyle ki, Sünniler tıpkı İncil’in dört adetle (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) sınırlandırılması gibi, dört hak mezhep ile ortodoksluğun (doğru öğreti) ölçüsünü tespit ettiklerinde, İsmâîlîler her fırsatta dönemin İmam’ına danışmanın neredeyse farz olduğunu iddia ederek, esas ortodoksluğun İmam’dan gelen öğretilerle (ta’lim) mümkün olacağını iddia ettiler. Nitekim Kummî, Yemenî, Şeyh Müfid, ve Sicistânî gibi âlimlerin her fırsatta Kur’an ayetlerini ya da hadisleri bağlamdan koparıp Ali’nin vasîliği ve masumluluğu nispetinde tefsir/te’vil etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu şekilde yapılan apolojik anlatımların politik bir anlayıştan öte olmadığı tespit edilmiştir.

Abbâsîlerin kurduğu, Selçukluların devam ettirdiği Sünni paradigmaya göre icmâ ile işbaşına gelmiş imam ya da halifeye itaat edilmesi zorunludur. İcmânın verdiği karara karşı fikir beyan etmek münasip değildir. Bununla birlikte bu düşüncenin karşısında yer alan İsmâîlî müellifleri ise çoğunluğun (icmâ) her zaman işe yaramayacağını, sahîh ve muteber olamayacağını iddia etmişlerdir. Söz gelimi onlara göre çoğunluk, Hasan b. Ali’ye karşılık Muâviye b. Ebû Sûfyan’ın yanında yer almışlardır. Yine Hüseyin b. Ali’nin yanında olmayıp Yezid b. Muâviye’nin yanında yer almışlardır. Yine onlar Resulullah’ın haremîni Harre vakasında helal/mübah hâle getirip ehl-i imanın kanını dökmüşlerdir. Bu türden örnekler kendi düşüncelerinde çoğunluğun (icmâ) her daim doğru olmayacağını kanıtlar niteliktedir. Diğer taraftan Karmatîler, söz konusu halifenin halkın problemleriyle ilgilenemediğini iddia ederek, alternatif bir hayat tarzı öne sürüyorlardı. Bu nedenle Karmatîlerin gerek dinî, gerek politik açıdan tekfir edilmesinin doğru olmadığını düşünmekteyiz. Aslolan insanların ya da tebaanın ihtiyaçlarının karşılanması, kimsenin kimseye

muhtaç bırakılmamasıdır. İnsanların temel ihtiyaçları karşılanmaksızın onlardan itaat beklemek zulümdür. Dolayısıyla böyle bir kimseye itaat edilemez. Nitekim İslâm hukukunda (fıkıh) hüküm bahsinden anlaşıldığı üzere vaz'i hüküm; bir şeyin gerçekleşmesi için başka şeye gereksinim duyulmasıdır. Söz gelimi güneş batmadan akşam namazını eda edemezsiniz. Ramazan ayı gelmeden oruç tutamazsınız. Bâliğ olmadan ibadetlerden sorumlu tutulamazsınız. Tıpkı bunun gibi açlık ve sefalet içerisinde olup itaatten sorumlu tutulamazsınız. İtaatten sorumlu tutulmanız için temel gereksinimlerinizin yerine getiriliyor olması gerekmektedir. Yine İslâm fıkıhında vâcibü'l-aynî ve vâcibü'l-kifaye kavramları bulunmaktadır. Vacibü'l-aynî; kişinin o şeyi yapmaktan başka alternatifinin olmaması anlamına gelmektedir. Şayet o fiili yapmazsa cezaya çarptırılır. O fiili bizzat mükellef yapmak zorundadır. Ondan başkası yapamaz. Kimse kimsenin yerine oruç tutamaz, namaz kılamaz. Vâcibü'l-kifayedeki ise eylemi kimin yaptığının bir önemi yoktur. Yeter ki eylem/fiil yerine getirilsin. Şayet bu eylem yapılmadığı takdirde toplum/ümme toptan günahkâr olur. Burada ise en önemli şey ümmetin maslahatının gözetilmesidir. Bu ise yetimlerin doyurulması, ümmetin çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi, açlığın yok edilmesi şeklindedir. Bu anlamda Bahreyn'de Karmatîlerin nasıl bir toplumsal hayat sundukları, insanların ihtiyaçlarını temin etme noktasında neler yaptıkları, nasıl bir toplumsal hayat nizâmı ortaya attıkları iyi bilinmektedir. Bu nedenle onları tekfir etmek son derece yanlış bir tutum olup ideolojik/tafagîr olmaktan öte değildir.

KAYNAKÇA

- Aminrazavi, M., "Umm Al-Kitab". *Ismaili Thought in The Classical Age*. ed. Sayyed Hossein Nasr –M. Aminrazavi. 2:1-33. London: I.B. Tauris, 2008.
- Amir-Moezzi, Mohammed Ali. "The Tafsîr of Al-Hibarî (d. 286/899): Qur'anic Exegesis and Early Shi'i Esotericism". *The Study of Shi'i Islam: History, Theology*, ed. F. Daftary – G. Miskinzoda. 113-134. London-New York: I.B. Tauris and Cambridge University Press, 2014.
- Andani, Khalil. "The Merits of the Batniyya: Al-Ghazâlî's Appropriation of Isma'ili Cosmology". *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018): 181-229.
- Arslan, İhsan. *Muktedir Billah Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Metamorfoz Yayınları, 2014.
- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 267-287.
- Avcu, Ali. *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2010): 199-246.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32:395-397. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-islâmiyyin*. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyin, 1418/1997.
- Brown, D.W. "Sunna", *Encyclopaedia of Islam*. 9:879-880. Leiden: Brill, 1997,
- Brown, Jonathan A.C. *Canonization of Al-Bukhari and Muslim The Formation And Function of The Sunni Hadith Canon*. Doktora Tezi, Chicago University, 2006.
- Corbin, Henry. *Cylical Time Ismaili Gnosis*. London: The Institute of Ismaili Studies, 1983.
- Cortese, Delia. *Arabic Ismaili Manuscripts The Zahid Ali Collection*. London-New York: I.B. Tauris, 2003.
- Daftary, Farhad. "Carmatians". *Encyclopedia of Iranica*. 4: 823-832. New York: Columbia University Publishing, 1990.
- Daftary, Farhad. *The Isma'ilis Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Daftary, Farhad. "Sectarian an National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times". *History of Civilizations of Central Asia*. edt. M.S. Asimov - C. E. Bosworth. 47-63. London: Unesco Publishing, 1998.
- Ekinci, Abdullah. "Ortaçağ İslâm Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâilî, Karmatî ve Nizarî Gruplar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016): 163-198.
- Ekinci, Abdullah. "Ortaçağ Ortadoğusu'ndaki Marjinal Hareketlerin (İsmâilî-Karmatî Hareketinin) Dönemin İslâm Dünyasına Alternatif Sosyal Yaşam Sunma Çabaları". *Belleken* 69/255 (2005): 499-516.
- el-Bedevî, Abdülmücid Ebu'l-Fetveh. *Tarihu's-Siyasê ve'l-Fikrî*. Kahire: Daru'l-vefâ, 1409/1988.
- el-Cüveynî, Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *el-Akidetü'n-nizâmîyye fî'l-erkânî'l-islâmîyyeti*. thk. Muhammed Zahid El-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-eseyiyyeti li't-turas, 1413/1992).
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Fedaihi'l-bâtîniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-daru'l-kavmiyye, 1385/1964.
- el-Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitab-ı süleym b. kays el-hilâlî*. Beyrut, 1412/1991.
- el-Hüseynî, Şihabeddin Şah. *Risala Dar Hakikati Din*. edt. Wladimir Ivanow. Bombay: A.A.A. Fezzee, 1933.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsirü'l-kummî*, thk. Müessesetü İmam Mehdi. 3 Cilt. Beyrut: Şebeketü'l-fikr, 1435/2014.
- el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek el-Bağdâdî. Kahire: Mektebetü daru ibn kuteybe, 1410/1989.
- el-Ukberî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Numan ibnü'l-Muallim. *Musannefât-ı li-şeyhi'l-müfid*. 8 Cilt. Beyrut, 1413/1992.
- el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *Ülkeler Kitabı*. trc. Murat Ağarı. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2012.
- el-Yemen, Cafer b. Mansur. *Kitabü'l-keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Daru'l-endülüs, 1405/1984.
- en-Nüveyrî, Şihâbeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihayetü'l-ereb fî fünûnü'l-edeb*. thk. Dr. Ali Müllim. 33 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Selûmî, Süleyman Abdurrahman. *Usûlü'l-ismâilîyye*. 2 Cilt. Riyad: Daru'l-fudayl, 1422/2001.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tarihu'l-hulefâ*. Katar: Darü'l-menhâc, 1434/2013.

- Galib, Mustafa. *Tarihu'd-da'veti'l-ismâîliyye*. Beyrut: Daru'l-endülüs, 1385/1965.
- Hunsberger, Alice C. "Nâsir Hüsrev: Fâtûmî Entelektüel". *İslâmda Entelektüel Gelenekler*. edt. Farhad Daftary. 98-123. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ivanow, Wladimir. *A Creed of the Fatimids*. Bombay: Qayyimah Press, 1936.
- Ivanow. Wladimir, *Nasır-ı Khusraw And Ismailism*. Leiden: Brill, 1948.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *el-'İkdü'l-ferid*. thk. Müfid Muhammed Kamihe. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim. *el-Hisbe fî'l-İslâm*. Beyrut: Darû'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1411/1990.
- İbnü'l-Cevzî, İmam Ebû'l-Ferec Abdurrahmanm. *el-Karâmîta*. thk. Muhammed Sabbâğ. Şam: El-Mektebü'l-islâmî, 1386/1965.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali eş-Şeybânî. *el-kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-kitabü'l-arabi, 1433/2012.
- Lalani, Arzina L. *Degrees of Excellence A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*. London: I.B. Tauris, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Ismailism*. London: Cambridge W. Heffer and Sons, 1940.
- Madelung, Wilferd. "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. edt. Sayyed Hossein Nasr. 53-65. Tahran: Academy of Philosophy, 1977.
- Madelung, Wilferd. "Imamate In Early Ismaili Doctrine". *Shii Studies Review* 2 (2018): 62-155.
- Makrizî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *İttiazü'l-hunefâ bi ahbâri'l-eimmeti'l-fâtümîyyin el-hulefâ*. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-kavmiyye, 1390/1971.
- Mayer, Toby. *Keys To The Arcana Shahrastânî's Esoteric Commentary on the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2009.
- Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve teakübü'l-himem*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and Ismailis A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris, 2001.
- Nanji, Azim. "Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Isma'ili Muslim Thought". *The Institute of Ismaili Studies* (2008): 1-8.
- Nawas, John A. "The Appellation Şâhib Sunna in Classical Islam: How Sunnism Came To Be". *Islamic Law and Society* 23 (2016): 1-22.
- Özkan, Abdullah. "Al-Ghazālî and Rasâ'il Ikhwân Al-Şafâ': Their Influence on His Thought". University of California, 2016.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-maarif bi-Mısır, 1415/1994.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Tarihu'd-devleti'l-'abbâsiyye*. Daru'n-nefâis, 1430/2009.
- Tâmîr, Arif. *Tarihu'l-ismâîliyye ed-da'vet ve'l-'akide*. London-Kıbrıs: Riadü'l-Rayyes, 1991.
- Tan, Muzaffer. *İsmâîliyye'nin Teşekkülü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Walker, Paul. "The Ismaili Vocabulary of Creation". *Studia Islamica* 50 (1974): 75-85.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". 10:525-526. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Zekkar, Süheyl. *el-câmi' fi ahbâri'l-karâmîta*. Dimaşk: et-tekvîn li't-tibaa ve'n-neşr, 1428/2007.