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

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİ VE SÜNNÎLİĞE ETKİLERİ

Doktora Tezi

BETÜL YURTALAN

Ankara - 2022

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

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİ VE SÜNNÎLİĞE ETKİLERİ

Doktora Tezi

Betül YURTALAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI

Ankara - 2022

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

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİ VE SÜNNÎLİĞE ETKİLERİ

(Doktora Tezi)

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Doç. Dr. Mehmet KALAYCI	**……..**
2- Prof. Dr. Sönmez KUTLU	**……...**
3- Prof. Dr. Nahide BOZKURT	**..…….**
4- Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	**……..**
5- Prof. Dr. Ali AVCU	**……**

Tez Savunması Tarihi: 01.04.2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Mehmet KALAYCI danışmanlığında hazırladığım "Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri (Ankara 2022)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

01.04.2022

Betül YURTALAN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i
KISALTMALAR v
ÖN SÖZ vi
GİRİŞ 1
1. Araştırmanın Kapsamı 1
2. Araştırmanın Kaynakları 4
2.1. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri 4
2.2. Tabakât ve Biyografi Eserleri 7
2.3. Makâlât ve Reddiye Türü Eserler 9
2.4. Kelâm ve Fıkıh Eserleri 13
2.5. Çağdaş Araştırmalar 16
3. Araştırmanın Yöntemi 19
BİRİNCİ BÖLÜM 29
ABBÂSÎ-FÂTIMÎ HİLÂFET MÜCADELESİNİN ARKA PLANI 29
1. Abbâsoğulları-Alioğulları İlişkileri 29
1.1. Emevî Karşıtlığında Abbâsoğulları-Alioğulları Birlikteliği 29
1.2. Abbâsî Devleti'nin Kuruluşu ve Abbâsoğulları-Alioğulları Gerilimi 33
1.3. Abbâsîlere Karşı Alioğullarının Çoklu Muhalefeti 37
2. Alioğullarının Abbâsîlere Muhalefetinde İsmâîlîler 45
2.1. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışı ve Gizli Davet Süreci 45
2.2. Abbâsîlere Karşı Bir İsyan Girişimi Olarak Karmatî Hareketi 48
3. İsmâîlî Muhalefetin Alternatif Bir Hilâfet İddiasına Dönüşmesi 53
3.1. Fâtımî-İsmâîlî Devleti'nin Kuruluşu 53
3.2. Fâtımî-İsmâîlîlerin Yükselişi 58
3.2.1. Alternatif Hilâfet İddiası 65
3.2.2. İsmâîlî Davet Yapılanması 70
İKİNCİ BÖLÜM 79
ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİNİN SOSYO-POLİTİK BOYUTU 79
1. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîleri Bir Tehdit Olarak Algılama Süreci 79
2. Abbâsîlerin Fâtımî Karşıtlığının Çok Yönlü Bir Mücadeleye Dönüşmesi 84

2.1. Fâtımî Hilâfetinin Meşruiyetini Çürütmeye Yönelik Girişimler 87
2.1.1. Halife Kâdir-Billâh'ın Fâtımî Karşıtı Bildirisi 88
2.1.2. Bildirinin İçerik Tahlili 96
2.1.2.1. Fâtımîlerin Nesebiyle İlgili İddiaların Tahlili 98
2.1.2.2. Diğer İddiaların Tahlili 108
2.1.3. Bildirinin Farklı Mezhebî Gelenekten Âlimlere İmzalatılması 115
2.1.3.1. Şiî Ulemâ 115
2.1.3.2. Hanefî Ulemâ 118
2.1.3.3. Şâfiî Ulemâ 119
2.1.4. Bildirinin Sonraki Yansımaları 121
2.1.5. Fâtımîlerin Abbâsî Bildirisine Yönelik Tepkileri ve Karşı Eleştirileri .. 127
2.2. Fâtımî-İsmâîlî Devleti'ne Yönelik Ekonomik Yaptırımlar 135
2.3. Sembollerin Siyasî ve Mezhebî Araçlar Olarak Kullanılması 137
2.3.1. Hutbe 138
2.3.2. Sikke 139
2.3.3. Ezan 140
2.3.4. Diğer Semboller 142
2.3.5. Ehl-i Beyt'e Ait Eşyalar 144
3. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle Mücadelesinin Dolaylı Tarafları 146
3.1. Sâmânîler: Dâhilî Bir Problem Olarak İsmâîlîlik Karşıtı Siyaset 147
3.2. Büveyhîler: Fâtımî-İsmâîlîlerine Yönelik Denge Siyaseti 150
3.3. Gazneliler: İsmâîlîlere Yönelik Sert ve Kapsamlı Mücadele Siyaseti 169
3.4. Karahanlılar: Tamgaç Han'ın İsmâîlîleri İçten Çökertme Siyaseti 174
3.5. Selçuklular: Fâtımî-İsmâîlî Hilâfetine Yönelik Açıktan Cephe Siyaseti ... 176
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 189
ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİNİN FİKRÎ-MEZHEBÎ BOYUTU 189
1. İsmâîlîlik Karşıtı Metinlerin Ortaya Çıkışı 190
2. Sünnî Olmayan Kesimlerde İsmâîlîlik Karşıtlığı 199
3. Sünnî Gelenekte İsmâîlîlik Karşıtlığı 206
3.1. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatür 206
3.1.1. Bâkıllânî: *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr* 208
3.1.2. Bağdâdî: *el-Fark beyne'l-firak* 209
3.1.3. İsferâyînî: *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firaki'l-hâlikîn* 211
3.1.4. Nizâmülmülk: *Siyasetnâme* 212

3.1.5. Gazzâlî: *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye ve fezâʾilu'l-Mustazhiriyye* 214
3.1.6. Diğer Eserler 221
3.2. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatürün Tahlili 224
3.2.1. Yapısal Tahlil 225
3.2.1.1. Kaynaklar Açısından Tahlil 225
3.2.1.2. Yöntem Açısından Tahlil 228
3.2.1.3. Mezhebî Yönelimleri Açısından Tahlil 232
3.2.1.4. Birbirlerine Yönelik Etkileri Açısından Tahlil 235
3.2.1.5. Dışarıya Yönelik Yansımaları Açısından Tahlil 236
3.2.2. Konusal Tahlil 239
3.2.2.1. Tevhid ve Yaradılış Nazariyesi 239
3.2.2.2. Nübüvvet, İmamet ve Davet Anlayışı 241
3.2.2.3. Şeriatın Neshi ve Teʾvil 244
3.2.2.4. Ahiret İnancı 245
3.3. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatürde İsmâîlîlerin Dinî ve Hukukî Statülerinin Tartışılması 246
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 262
ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎ-İSMÂÎLÎLERLE MÜCADELESİNİN SÜNNÎLİĞİN GELİŞİM SEYRİNE ETKİLERİ 262
1. Sünnî Hilâfet Anlayışına Etkileri 263
1.1. Hilâfetin Hukuk Zeminine Oturtulması 263
1.2. Hilâfeti Abbâsîler Üzerinden Okuma Çabası 274
1.2.1. Cüveynî'nin Nizâmülmülk Odaklı Siyaset Anlayışı 279
1.2.2. Gazzâlî ile Birlikte Abbâsî Halifesinin Yeniden Merkeze Yerleştirilmesi 283
1.3. Hilâfet Teorisinin Kapsamının Genişletilmesi 289
1.3.1. Halifenin Taşıması Gereken Şartların Detaylandırılması 289
1.3.2. Halifenin Sorumluluk Alanının Genişletilmesi 295
1.4. Hilâfete Dair Mevcut Sorunları Aşma Çabaları 298
1.4.1. Aynı Anda İki Halifenin Mümkünâtı Tartışmaları 298
1.4.2. Halifenin Hürriyetinin Kısıtlanması Durumuna Dair Tartışmalar 301
2. Sünnîliğin Konumlandırılmasına Etkileri 307
2.1. Sünnîliği Diğer Geleneklerden Ayrıştırma Çabası 307
2.2. Sünnîliği Hâkim Ana Zümre Olarak Konumlandırma Çabası 309
2.2.1. Siyasî Çabalar 310
2.2.1.1. Sâmânîlerin Resmî Akîdesi: *es-Sevâdu'l-aʿzam* 310

2.2.1.2. Hilâfet Otoritesi Aracılığıyla Sünnîliğin Siyasallaştırılması: *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* 314
2.2.1.3. Fıkhın Genel Çerçevesini Belirleme Çabası 330
2.2.2. Ulemânın Çabaları 333
2.3. Sünnîliği Ortak Bir Kimliğe Dönüştürme Çabası 341
2.3.1. Ortak İtikâdî Unsurların Öne Çıkartılması 342
2.3.1.1. Allah Tasavvuru 342
2.3.1.2. Nübüvvet ve İmamet Anlayışı 343
2.3.1.3. Selefin Konumu 345
2.3.2. Ortak Fıkhî Kabullerin Öne Çıkartılması 347
2.3.2.1. Mesh 348
2.3.2.2. Ramazan Ayının Başlangıcı 350
2.3.2.3. Teravih Namazı 353
2.4. Sünnîliği Yayma Çabası 355
SONUÇ 362
KAYNAKÇA 369
ÖZET 408
ABSTRACT 410

KISALTMALAR

a : Yazma Eserde varağın ön sayfası

b : Yazma Eserde varağın arka sayfası

b. : bin, ibn (Oğlu)

bkz. : Bakınız

ç. : Çoğulu

çev. : Çeviren

d. : Doğum tarihi

ed. : Editör

Erişim : Erişim tarihi

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri, ve devamı

yy. : Yüzyıl

ÖN SÖZ

İslâm düşüncesi ve tarihi, farklı görüş veya tutumların kurumsallaşması sonucu oluşan mezheplerin varlığından bağımsız düşünülemez. Mezhepler, İslâm düşüncesinin ve tarihinin genel oluşum ve gelişim seyrinin önemli bir unsuru oldukları gibi, aynı zamanda bugünden İslâm düşüncesine ve tarihine bütüncül bakabilmenin de en önemli vasıtaları konumundadır. Çünkü mezhepler; özü itibarıyla birbirinden farklı unsurların ortak bir zeminde buluşabildiği bir toplumsal vasata karşılık gelmekte ve tarihsel gerçekliğin çok yönlü bir şekilde tespit ya da tahliline zemin oluşturmaktadır. İster itikâdî ve siyasî ister fıkhî saiklerle ortaya çıksın, mezheplerin, içinde oluştukları ve geliştikleri sosyo-politik veya dinî-kültürel ortamdan soyutlanmaları pek mümkün değildir. Bu durum, mezheplere yalıtılmış gerçeklik zeminleri olarak değil, aksine bir kimlik ve aidiyet zaviyesinden bakmayı gerektirir. Kimlik ve aidiyet ise daima başka kimlikleri ve aidiyetleri beraberinde getiren bir olgudur. Mezhebin bir kimlik ve aidiyet olarak öne çıkarıldığı bir bağlamda, artık o mezhep sadece kendi anlam evrenine sıkıştırılamayacak ölçüde başka kimlikler tarafından kuşatılmış durumdadır. İslâm düşüncesi ve tarihinde iki önemli geleneği ve üst aidiyeti oluşturan Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki ilişkiler tam da böyle bir zemine oturmaktadır. Bu iki geleneğin mensupları arasındaki mücadele, farklı değişkenlere bağlı olarak inişli ve çıkışlı bir seyir izlese de tarih boyunca hep varlığını sürdürmüş, her iki geleneğin hem birbirlerini algılama hem de yaşadıkları muhataplık üzerinden kendilerini tanımlama biçimlerine doğrudan yön vermiştir. Bu mücadelenin en yoğun olarak seyrettiği husus, Sünnî Abbâsîler ile İsmâîlî Fâtımîler arasında ortaya çıkan ancak zamanla daha da ivmelenip genişleyerek mezhebî bir mücadeleye evrilen hilâfet mücadelesidir. Bu husus, aynı zamanda bu çalışmanın konu bağlamını oluşturmaktadır.

İsmâîlîliğin Fâtımîlerle birlikte Abbâsî hilâfeti karşısında alternatif bir hilâfete dönüşmesi, İslâm tarihindeki önemli kırılma noktalarından biridir. Kısa sürede İslâm dünyasının önemli bir gücü konumuna yükselen Fâtımîleri bir tehdit unsuru olarak gören Abbâsîler, onlarla çok yönlü bir mücadeleye girişmiştir. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesi, siyasî içerikli olsa da çoğunlukla sosyo-kültürel ve itikâdî-mezhebî düzlemlerde sürdürülmüştür. Söz konusu mücadele, hem Şiî-Sünnî ilişkilerinin dikkate değer bir boyutunu oluşturması hem de Sünnîliğin gelişim seyrinde etkili olması bakımından dikkate değer bulunarak araştırma konumuz olarak belirlenmiştir. Giriş, dört ana bölüm ve sonuçtan müteşekkil olan çalışmamızda, bu mücadelenin 4/10. ve 5/11. yüzyıllardaki seyri ile siyasî, fikrî ve toplumsal yansımalarına odaklanılmıştır.

Çalışmamızın "Abbâsî-Fâtımî Hilâfet Mücadelesinin Arka Planı" başlıklı 1. Bölümü'nde, Abbâsoğulları-Alioğulları ilişkisinin seyri ve İsmâîlîlerin oluşturduğu muhalefetin Fâtımîlerle birlikte kazandığı yeni boyutun mahiyeti irdelenmiştir. Nitekim söz konusu mücadelesinin oturduğu zemini kavrayabilmek ve Fâtımîlerin Abbâsîler karşısında oluşturduğu tehdidin genel çerçevesini anlamlandırabilmek için öncelikle ilk üç asırda yaşanan gelişmeleri gözden geçirmek gerekmektedir. Abbâsîlerin Fâtımîleri bir tehdit olarak algılama süreci ve onlara karşı yürüttükleri çok yönlü mücadele, çalışmamızın "Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesinin Sosyo-Politik Boyutu" başlıklı 2. Bölümü'nde tahlil edilmiştir. Fâtımîlerin meşruiyet iddiasını geçersiz kılmak amacıyla gerçekleştirilen mücadelelerin gelişim seyri tespit edilerek, siyasî mücadelenin, dinî-itikâdî müdahalelerle desteklenmesine tanıklık edilmiştir.

"Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesinin Fikrî-Mezhebî Boyutu" başlıklı 3. Bölüm'de, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin fikrî-mezhebî boyutları ele alınmış olup, bu doğrultuda ortaya çıkan literatür incelenerek yapısal ve konusal yönleriyle analiz edilmiştir. Sünnî gelenekte İsmâîlîlik karşıtı müstakil reddiyeler ile doğrudan veya dolaylı olarak İsmâîlîlik eleştirisine yer verilen kelâm-akâid, makâlât ve siyasetnâme türü eserler, mücadelenin fikrî boyutlarının anlaşılmasına kapı aralayan metinler olmaları bakımından özel öneme sahiptir. Zira bu metinler, hem Abbâsî-Fâtımî mücadelesinden beslenen hem de onu destekleyen bir işlev kazanmıştır. Diğer taraftan çalışmamız, söz konusu mücadelenin, Sünnîliğin gelişim seyrine de doğrudan ve dolaylı bir şekilde etki ettiğini ortaya koymaktadır. En güçlü karşılığını, Sünnî hilâfet anlayışında bulan bu etki, hilâfet meselesinin hukuk zemini üzerinden işlenmesi, hilâfetin Abbâsîler üzerinden okunması ve hilâfet teorisinin kapsamının genişletilmesi çabalarını beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu mücadele, Fâtımî-İsmâîlîleri de aşan bir ıslah yönelimi ve Sünnîliğin sınırlarının, Ehl-i Bidʿat olarak konumlandırılan kesimlere karşıtlık üzerinden belirginleştirilmesi olarak tezahür etmiştir. Çalışmamızın "Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle Mücadelesinin Sünnîliğin Gelişim Seyrine Etkileri" başlıklı 4. Bölümü'nde, Fâtımî-İsmâîlîler ile mücadele sürecinde, Sünnî kanatta meydana gelen tarihsel, sosyal, siyasî ve fikrî düzlemdeki bu etkilerin izleri sürülmüştür.

Kuşkusuz çalışmamın bu aşamaya gelmesinde hepsini isim isim zikretmem mümkün olmayacak kadar çok sayıda kişinin katkısı olmuştur. Bununla birlikte sözü uzatmayı göze alarak anmadan geçemeyeceğim kimselere teşekkürü bir borç bilirim. Öncelikle, ilim yolculuğum boyunca öğrencisi olma fırsatına sahip olduğum, bütün

çalışmalarımı ve bilhassa doktora tezimi büyük bir ilgi ve titizlikle takip eden, kendisinden hem ilmî alanda hem de hayata dair çok şey öğrendiğim merhum danışmanım kıymetli Prof. Dr. Hasan Onat'a minnet ve teşekkürün benim için önemli bir vazife olduğunu ifade etmeliyim. Çalışmanın nihayete ermesinden yaklaşık bir buçuk yıl önce aramızdan ayrılan Hasan Hocamın kaybının hüznünü ve kendisinin üzerimde ne kadar büyük bir emeği olduğunu burada ifade edebilmem güçtür. Yine lisans zamanlarımdan bu yana her aşamada yanımda olan ve Hasan Hocamız'ın vefatının ardından danışmanlığımı üstlenerek bu süreçte yaşayabileceğim zorlukların önüne geçen değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya özel bir teşekkür borçluyum. Kendisi, hâlihazırda belirli bir aşamaya gelmiş bir çalışmaya sonradan danışman olmanın meydana getirdiği zorluğu göze almış ve çalışmaya önemli bir mesai ayırmıştır. Titiz danışmanlığı ve kıymetli yönlendirmeleriyle çalışmamın gelişmesine vesile olduğu için kendisine müteşekkirim.

Mezhepler Tarihi alanında yetişmemde ve kendimi geliştirmemde önemli bir yeri olan sayın hocam Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya da büyük bir teşekkür borçluyum. Kendisi çalışma sürecimi dikkatle takip ederek ve karşılaştığım problemlere çözüm üreterek tezin şekillenmesine önemli katkılar sunmuştur. Doktora sürecim boyunca Ankara ve Hitit olmak üzere iki üniversitede görev yapmamı bir avantaja dönüştürdüğü için Prof. Dr. Cemil Hakyemez hocama minnettarım. Hiçbir konuda desteğini esirgemediği, benimle beraber klasik kaynaklarımı mütalaa ederek çalışma alanıma ortak olduğu, tezimi defalarca okuyup olgunlaşmasına emek sarf ettiği ve kaygılı zamanlarıma sabırla katlandığı için kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Tez yazma sürecimde görüşmelerimizdeki dikkate değer soruları ve değerlendirmeleriyle çalışmama katkılarda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Nahide Bozkurt'a, İsmâîlîlik konusundaki bilgi birikimiyle daima desteğini sunan ve çalışmayı okuma nezaketinde bulunan Doç. Dr. Muzaffer Tan'a, kendisinden çok şey öğrendiğim ve çalışma tarzına hayranlık duyduğum Prof. Dr. Osman Aydınlı'ya, fakülte ortamında sağladığı çalışma kolaylığının yanı sıra başta Farsça metinleri okuma sürecim olmak üzere her konuda desteği ile yanımda olan Doç. Dr. Habip Demir'e çok teşekkür ederim.

Ayrıca 2214/A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile tez dönemimin on ayını George Mason Üniversitesi'nde geçirmeme ve çalışmamı geliştirmeme fırsat veren TÜBİTAK'a, Amerika'da misafir araştırmacı olarak bulunmama ev sahipliği yapan Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies'e, bu süreç

zarfında danışmanlığımı yürüten Prof. Abdulaziz Sachedina'ya, bana çalışmamla alakalı istişarelerde bulunma fırsatı tanıyan Dr. Sumaiya Hamdâni'ye ve her türlü iyiliği ve desteği için Prof. Dr. Sami Erdem ve ailesine teşekkürü bir borç bilirim.

Hem hayatımda hem de tez çalışmam boyunca yol arkadaşlarım olan sevgili Arş. Gör. Dr. Şeyma Yazıcı ve Arş. Gör. Münevver Tiyek'e müteşekkirim. Yıllardır birlikte sürdürdüğümüz akademik mücadelede onların dostluk ve destekleri hep çok önemliydi. Yine birbirimize sağladığımız destekle hiç bitmeyecek olan öğrencilik sürecimizi daha anlamlı kıldığımıza inandığım, başta tezimi okuma zahmetine katlanan Dr. Ebru Koçak ve Dr. Yunus İbrahimoğlu olmak üzere bölüm ve Araştırma Görevlisi çalışma arkadaşlarım Nuran Üçok, Mine Demirbilek, Ahmet Bedri Yavuz, Hakan Atalay ve M. Cihat Oruç'a teşekkür ederim. Ayrıca tezimi dikkatle okuyarak katkıda bulunan ve bana sabırla katlanan kardeşim Arş. Gör. Büşra Yurtalan'a, çalışmayı okuma nezaketinde bulunan Arş. Gör. Elif Oğuz'a, destekleriyle her zaman yanımda olan Arş. Gör. Elif K. Aslandoğdu, Arş. Gör. Sema Bolat ve Arş. Gör. Meral Yılmaz'a, kaynak alışverişiyle işimi kolaylaştıran Arş. Gör. Fatmanur İbrahimoğlu'na ve Arapça tercümeleriyle alakalı sorularımı yanıtsız bırakmayan Arş. Gör. Sümeyye R. Okumuş'a müteşekkirim. Şüphesiz her zaman yanımda olan ve haklarını ödeyemeyeceğim sevgili annem, babam ve kardeşlerim en büyük teşekkürü hak etmektedir.

Betül YURTALAN

Ankara, 2022

GİRİŞ

1. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmamızda, Abbâsîler ve Fâtımîler olmak üzere iki devletin mücadelesinin ve bunun Sünnî düşünce üzerindeki etkilerinin siyasî, sosyal, itikâdî ve mezhebî boyutlarının tespit ve tahlili hedeflenmektedir. Öncelikle, amacımızın Abbâsî-Fâtımî mücadelesini siyasî tarih zaviyesinden detaylarıyla ortaya koymak ya da İsmâîlî ve Sünnî fikirleri ve bu iki mezhebin birbirine yönelik eleştirilerini kelâmî açıdan ayrıntılı olarak analiz etmek olmadığını açıklıkla ifade etmemiz gerekir. Temel varsayımımız, Abbâsîlerin varlık mücadelesi verdiği sırada Fâtımî-İsmâîlîlerin hilâfet iddiasıyla ortaya çıkmalarının, İslâm dünyasındaki siyasî, sosyal ve dinî-itikâdî gelişmeler üzerinde ciddi etkilerinin olduğudur. Özünde politik çıkar çatışmalarının olduğu bu mücadele, çoğunlukla sosyo-kültürel ve itikâdî-mezhebî düzlemlerde sürdürülmüştür. Çünkü bu devletlerin kendilerini dayandırdıkları mezhebî aidiyetleri temsil güçlerinin de olması, bir diğer deyişle Fâtımî halifelerinin aynı zamanda İsmâîlî liderler olması, öte yandan Abbâsî hilâfetinin zamanla Sünnîlikle özdeşleşmesi meselenin itikâdî ve siyasî yönlerinin iç içe geçmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu mücadeleyi salt siyasî tarih yönüyle okumak yeterli olmadığı gibi yalnızca itikâdî-mezhebî farklılıklar ve çatışmalar üzerinden değerlendirmek de mümkün değildir.

Bir başka yönden bakıldığında çalışmamız, Sünnîliğin, zamana ve mekâna göre temsil gücü değişen, süreç içinde şekillenen bir yapıya karşılık geldiği ve 4/10.-5/11. asırlar söz konusu olduğunda Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin Sünnîliğin gelişimindeki başat etkenlerden biri sayılabileceği iddiasını taşımaktadır. Son derece kapsamlı ve kuşatıcı bir niteliğe sahip olan Ehl-i Sünnet, içeriği ve sınırları kolaylıkla belirlenebilecek bir oluşum değildir. Bununla birlikte, ilk zamanlardan itibaren Ehl-i Sünnet, daha ziyade Ehl-i Bidʿat'ın dışında kalan çoğunluğu ifade edecek şekilde tanımlanmıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in, başta Şîa olmak üzere Muʿtezile, Hâricîler, Mürcie, Kerrâmiyye gibi fırkaların karşısında yer alacak şekilde konumlandırılması hususunda bir ittifak söz konusudur. Bu durum, Ehl-i Sünnet'i muhataplarını da esas almak suretiyle anlamayı gerektirmektedir. Biz çalışmamızda, Ehl-i Sünnet'in muhataplarından yalnızca biri olan İsmâîlîler, özellikle de Fâtımîler ile ilişkisini öne çıkaracağız. Bu muhataplık ilişkisinin farklı açılardan ele alınması ile söz konusu mücadelenin siyasî, sosyo-kültürel ve fikrî

alanda ne gibi gelişmelere yol açtığı sorunsalları, çalışmamızın temellerini oluşturmaktadır.

Çalışmamız, her çalışma gibi bazı zamansal ve mekânsal sınırlılıklara sahiptir. Fakat gerektiğinde bu sınırlandırmaların esnetildiğini de ifade etmemiz gerekmektedir. Zaman açısından yaptığımız sınırlandırma, Fâtımîlerin kuruluşundan (297/909) Mustaʿlî-Nizârî bölünmesine (487/1094) kadarki dönemi kapsamaktadır. Bu belirlemede ölçüt olarak Fâtımî tarihindeki gelişmeleri esas almamızın bazı sebepleri bulunmaktadır. Mustaʿlî-Nizârî bölünmesi, Fâtımîler tarihinde önemli bir ayrışma noktasına karşılık gelmektedir. Zira Fâtımî İsmâîlîliğinde temel fikir ayrılıkları bu ayrışma ile meydana gelmiş ve Nizârîler, Fâtımîlerden tamamen ayrılarak farklı bir seyir takip etmiştir. Bu dönemden itibaren Fâtımîler olarak anılan yapıyı ise Mustaʿlîler temsil etmiştir. Haçlıların ve Nizârîlerin Kudüs ve Suriye bölgesindeki hâkimiyeti ise doğudaki Abbâsîler ile batıda yer alan Fâtımî-Mustaʿlîler arasında doğal bir coğrafî set görevi görmüştür. Neticede, Mustaʿlî-Nizârî bölünmesinden sonraki sürecin, Fâtımî tarihinde yeni bir dönem başlattığı muhakkaktır. Buradan hareketle, Abbâsî ve Selçukluların İsmâîlîlerle ilişkilerinin de Mustaʿlî-Fâtımîlerle ve Nizârîlerle ilişkiler olacak şekilde ayrı boyutlar kazandığı söylenebilir. Bu dönemden itibaren Abbâsî-Fâtımî ilişkilerinin çok daha sınırlı olduğunu ifade etmek mümkündür.

Konuyu bütüncül bir şekilde ortaya koyabilmek tarihte birtakım sıçramaları zorunlu kıldığından, Abbâsî ihtilalini hazırlayan sürece giderek Emevîler karşısında Abbâsoğulları-Alioğulları birlikteliğine ve ihtilal sonrasında gelişen Abbâsoğulları-Alioğulları gerilimine değinmek gerekmiştir. Bu sayede Abbâsî-Fâtımî Hilâfet mücadelesinin tarihsel arka planı netleştirilmeye çalışılmıştır. Yine aynı amaçla, gerektiğinde ileriye doğru gidilerek zaman zaman Fâtımî Devleti'nin yıkılışına (567/1171) ve Eyyûbîlere kadar uzanan süreci kapsayan bazı gelişme ve değişimlere yer verilmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın merkezinde, 3/9. asırdan başlayan ve 6/12. yüzyıla ulaşan çok katmanlı tarihsel ve düşünsel bir serüvenin yer aldığı ifade edilebilir.

Çalışmamızda mekân açısından belirlediğimiz merkezler ise Fâtımîler açısından Mısır, Abbâsîler açısından da Irak bölgesi olmuştur. Fâtımîlerin Abbâsîlerle olan mücadeleleri, onların Mağrib'de bulunduğu dönemde daha sınırlı düzeyde seyretmektedir. Ancak Fâtımî hilâfeti Kahire'ye taşındıktan sonra durum değişmiş, mücadele daha yoğun bir hale gelmiştir. Abbâsîlerin merkezinin Bağdad olması ve İsmâîlî dâîlerin faaliyetlerinin Mısır'dan ziyade Irak ve Horasan-Mâverâünnehir gibi

Fâtımî hâkimiyetinin dışında kalan bölgelerde gerçekleşmesi ise Irak bölgesini çalışmamız açısından önemli kılmıştır. Ancak tarihin belirli bir döneminde yaşananları keskin bölgesel çizgilerle ayırmak mümkün olmadığı gibi farklı mekânlarda gerçekleşen hadiseler de büsbütün birbirinden bağımsız değerlendirilemez. Çalışmamız açısından önemli bazı isimlerin hayatının farklı dönemlerinde İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaşayıp etkili olduğu göz önüne alındığında, yeri geldikçe farklı bölgelerdeki gelişmelerden de bahsedilmesinin gereği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Araştırmamızın başlıkları ve konunun işleniş tarzına da değinmekte fayda vardır. Konu başlıklarımız ve metnin işleniş biçimi, çalışmamızda Abbâsîlerin merkezde olduğu bir Fâtımî tarihi okuması yapıldığı yanılgısına sebebiyet verebilir. Ancak bu, her bir devletin tarihsel sürecini bütüncül bir bakış açısıyla, karşılıklı ilişkiler doğrultusunda paralel bir değerlendirmeye tabi tutmamızdan kaynaklanmaktadır. Böyle bir değerlendirme ise çalışmada temel bir sabite belirlenmesi ve bundan hareketle meselelerin birbiriyle irtibatlı ve genişletilerek ele alınmasıyla uygulanabilir olmaktadır. Bu noktada merkezde Abbâsîlerin yer alması makul bulunmuştur. Abbâsî hilâfetinin çok daha önce ortaya çıkması ve yaklaşık bir buçuk asır boyunca çoğunluk tarafından yegâne hilâfet olarak kabul görmesi, Fâtımîlerin ise resme sonradan dâhil olarak muhalefet oluşturması, bu tercihimizin temel gerekçesidir.

Çalışmamızda bazı sınırlandırmalar yapılmışsa da iki asrı aşan bir mücadele ve bunun Sünnî düşünceye yansımalarını irdeleme çabası söz konusudur. Zaman ve mekân bakımından sınırları geniş tutulan böyle bir çalışmanın bazı riskleri beraberinde getirdiğini de baştan kabul etmek gerekmektedir. Zira araştırma alanının geniş olması, zaman zaman çalışmanın tespitlerinin derinlik ve kesinlikten yoksun olmasına sebep olabilmektedir.[1] Yine çalışmanın kapsamı genişledikçe bütün kaynaklara hâkim olmak ve temaları tam anlamıyla bütünleştirmek oldukça zorlaşmaktadır.[2] Ancak çalışmamız açısından belirlediğimiz yöntemleri esas almak suretiyle bu riskleri en aza indirmeye gayret ettik. Bu haliyle çalışmamızın ilgilendiği döneme ve meseleye dair mümkün olduğunca kapsamlı bir anlatı sunduğunu ve Sünnîliğin tarihin belirli bir dönemindeki değişim ve gelişim sürecine yönelik olabildiğince tutarlı iddialar içerdiğini ileri sürebiliriz.

[1] H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 106.
[2] John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 107.

2. Araştırmanın Kaynakları

Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri'ni konu edinen çalışmamızın en genel anlamda siyasî, sosyo-kültürel ve dinî-itikâdî olarak ifade edilebilecek boyutları bulunmaktadır. Böylesine çok yönlü ve kapsamlı ilişkiler ağına dair değerlendirmelerde bulunabilmek için bütüncül bir yaklaşım gereklidir. Bu da araştırmanın kaynaklarını mümkün olduğunca geniş ve çeşitli tutmakla mümkün olabilecektir. Bu nedenle çalışmamızda, siyasî ve sosyal tarih eserleri ile makâlât literatürünün yanı sıra başta kelâm ve fıkıh olmak üzere diğer disiplinlerin metinlerine de sıklıkla müracaat edilmiş ve çağdaş kaynaklar gözden geçirilmiştir. Burada çalışmamıza sunduğu katkılar bağlamında öne çıkan bazı eserlerden çeşitli kategoriler altında bahsedilecektir.

2.1. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri

Temelde Fâtımîlerin kuruluşundan Mustaʿlî-Nizârî bölünmesine kadarki zaman dilimine odaklanmış olsak da bütünü ortaya koyabilmek amacıyla çok daha erken dönemden başlayıp Fâtımî Devleti'nin yıkılışına ve Eyyûbîlere kadar uzanan gelişmeleri kapsayan bir süreci takip ettiğimizi yukarıda ifade etmiştik. Bu sırada Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular, Zengîler gibi pek çok devlet ortaya çıkmış ve dolaylı da olsa Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinde önemli roller oynamıştır. Bu da geniş bir yelpazede siyasî ve sosyal tarih eserlerine müracaatı gerektirmiştir. 3/9. asırdan başlayan ve 6/12. yüzyıla uzanan bu sürecin takibinde mümkün olduğunca çalıştığımız döneme en yakın tarihte yazılmış olan eserler esas alınmış, boşluklar sonraki dönemde yazılan eserlerle tamamlanmaya gayret edilmiştir.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîh*'i ve ʿArîb b. Saʿd'ın (ö. 369/979-80) bu esere yazdığı zeyl olan *Sılatu Târîhi't-Taberî*'si erken dönemdeki gelişmeleri takip etmemiz açısından önemli kaynaklardır. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Muntazam*'ı, hem kapsamlı tarihsel verileri sunması hem de Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Fâtımî karşıtı bildirisinin ve *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin en geniş metinlerini günümüze ulaştırması bakımından çalışmamız açısından kıymetlidir. Ayrıca İzzuddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîh*'i, Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si başta olmak üzere genel tarih eserleri sıklıkla referansta bulunduğumuz kaynaklardandır.

Gaznelilerin Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesine dâhil olduğu dönem söz konusu olduğunda Beyhakî'nin (ö. 470/1077) *Târîh-i Beyhakî*'si, Selçuklular döneminde ise Sıbt

İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*'ı yararlandığımız eserlerdendir. Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1266) *Kitâbu'r-ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyni'n-Nûriyye ve's-Salâhiyye*'si de Zengîlerin ve Eyyûbîler dönemine kaynaklık etmesi bakımından çalışmamız açısından faydalı olmuştur. Atâ Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) *Târîh-i Cihângüşâ* adlı eseri ise özellikle Hasan Sabbâh dönemine dair nakilleri dolayısıyla istifade ettiğimiz eserler arasındadır.

Fâtımî tarihi söz konusu olduğunda akla gelen ilk müelliflerden biri olan Mısırlı tarihçi Makrîzî'nin (ö. 845/1442) eserlerine de çalışmamızda sıklıkla müracaat edilmiştir. Bu noktada onun öne çıkan kitabı, doğrudan Fâtımî tarihine hasredilen *İttiʿâzu'l-hunefâʾ bi-ahbâri'l-eʾimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*dır. Diğer yandan onun Mısır topografyası ve tarihine dair *el-Hıtatu'l-Makrîziyye* olarak da bilinen *el-Mevâʿiz ve'l-iʿtibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr* adlı eseri aracılığıyla hem Fâtımîler döneminin hem de sonrasında bölgede yaşanan değişim sürecinin sosyo-kültürel boyutlarına dair pek çok ipucu yakalamak mümkün olmuştur.

Bununla birlikte Sünnî geleneğe mensup bu tarihçilerin çoğunlukla İsmâîlî ve Fâtımîleri muhalif olarak kabul ettiğini ve bunun da tarih anlatılarına yansıdığını gözden uzak tutmadığımızı ifade etmek gerekmektedir. Bu sebeple bir yandan da İsmâîlîlerin ve Fâtımî devlet adamlarının kendi eserlerinden yararlanmak suretiyle olayları her iki bakış açısıyla birlikte tahlil etmeye çalıştık. Fâtımîlerin erken dönemine şahitlik eden ve devletin önemli figürlerinden biri olan Kâdî Nuʿmân'ın (ö. 363/974) *İftitâhi'd-daʿve*'si, *Sîretu Caʿfer el-Hâcib* adlı eser ve Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî'nin (5/11. yüzyıl başları) *İstitâru'l-imâm*'ı, erken dönem İsmâîlî tarihi ve Fâtımîlerin ortaya çıkış sürecine dair aktardıkları bilgiler açısından önemlidir.

Fâtımî dâîsi Muʾeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 470/1078) hem otobiyografi hem de bir tarih niteliğinde olan *Sîretu'l-Müʾeyyed fi'd-dîn*'i, Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu ilişkilerinin tespiti noktasında önemli veriler sunmaktadır. Bu eser, özellikle Besâsîrî'nin isyanının ortaya çıkışı ve Bağdad'ı işgal sürecinde yaşananlara dair bilgilere kaynaklık etmiştir. Yine Fâtımî devlet adamı İbnu't-Tuveyr'in (ö. 617/1220) *Nuzhetu'l-mukleteyn fî ahbâri'd-devleteyn*'i ve Tayyibî-İsmâîlî dâî ve tarihçi İdrîs İmâduddîn'in (ö. 872/1468) *Uyûnu'l-ahbâr*'ı istifade ettiğimiz kaynaklar arasında öne çıkanlar olarak zikredilebilir. *Uyûnu'l-ahbâr,* Muhammed b. İsmâîl ve setr dönemindeki imamlara dair en geniş malumat sunan İsmâîlî eserlerden biri olarak kabul edilebilir. Ancak bu döneme dair verilere ihtiyatla yaklaşmanın bir zorunluluk olduğu göz önünde bulundurulmadan bu

eserden yararlanmak mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle çalışmamızda İsmâîlîlerin ilk dönemine dair anlatıda mevcut belirsizliği göz önünde bulundurmaya özellikle dikkat ettik.

Genel tarih kitapları dışında yerel tarihlerde, ansiklopedik çalışmalarda, siyasetnâmelerde, coğrafya ve seyahatname türündeki eserlerde yer alan bilgiler de çalışmamız açısından oldukça değerlidir. Mesʿûdî'nin (ö. 345/956) *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'ı ile *Murûcu'z-zeheb*'i ve Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*'i bunlardandır. Dönemin meşhur müelliflerinden Makdisî'nin, 335/946 yılında Kudüs'te dünyaya geldiği, genç yaşında seyahatlerine başladığı, eserini ise 375/985 yılında tamamladığı bilinmektedir. Bir coğrafyacının 4/10. asrın üçüncü çeyreğine dair gözlemlerinin yansıması olan bu eser, ilgili dönemde farklı bölgelerdeki sosyo-kültürel ve dinî vaziyete dair genel resmi sunmaktadır. Makdisî'nin anlatıları, Abbâsîlerin zayıf vaziyetini ve Fâtımîlerin hâkim olduğu şehirlerin gelişmişliğini birinci elden ortaya koyması bakımından dikkate değerdir.

Makdisî'den sonraki dönemin önemli bir yazarı olarak istifade ettiğimiz isimlerden biri ise Nâsır-ı Hüsrev'dir (ö. 465/1073'ten sonra). İmâmî gelenekten gelen ve daha sonra İsmâîlî bir dâî olan Nâsır-ı Hüsrev, 437/1045 yılında yaklaşık yedi yıl sürecek bir seyahate çıkmış ve bu çerçevede *Sefernâme*'sini kaleme almıştır. Onun özellikle Mısır ve Kahire'ye dair anlatıları, Fâtımîlerin kültürel yapısını anlama ve Halife'ye yönelik algıya dair ipuçları sunması açısından değerlidir. Bu asrın son çeyreğine dair bazı gözlemleri ise sonraki dönemin önemli müelliflerinden biri olan Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Tertîbu'r-rihle* ve *el-ʿAvâsım* adlı eserlerinden yakalamak mümkün olabilmektedir. Genç yaşta iken 485/1092 yılında babası ile birlikte yolculuğa çıkan Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin seyahati yaklaşık on yıl sürmüştür. Mâlikî-Eşʿarî bir âlim olan İbnu'l-Arabî, eserlerinde, yolculuğu esnasında uğradığı ilim merkezleri ve görüştüğü âlimler hakkında geniş bilgiler vermiştir. Onun Mısır ve Bağdad, özellikle de Fâtımîlerden Selçuklu hâkimiyetine geçen Dımaşk bölgesi ile Kudüs hakkında verdiği bilgiler kayda değerdir. Zira Dımaşk ve Kudüs'te Sünnî medreselerin açılmasıyla Sünnî ulemânın yoğunlaşmaya başladığı, bununla birlikte Şiîlerin ve İsmâîlîlerin de bölgede varlık sürdürdüğü meselesi onun anlatılarıyla fark edilmektedir.

Fatımîlerin son dönemi ve ardından yaşanan gelişmelere dair bilgiler için müracaat edilen önemli isimlerden biri de İbn Cübeyr'dir (ö. 614/1217). Onun Endülüs'ten Hac ibadetini gerçekleştirmek üzere çıktığı seyahate dair aktardıkları, Ebû

Bekir İbnu'l-Arabî'nin gözlemlerinden yaklaşık bir asır sonrasında bölgedeki durum ve yaşananları ortaya koyması dolayısıyla dikkate değerdir. İbn Cübeyr, 578/1183 yılında Gırnata'dan Mekke ve Medine'ye doğru hareket ederek Fâtımî Devleti'nin yıkıldığı ve Eyyûbîlerin varlık sürdürdüğü yeni bir Kahire'ye şahitlik etmiştir. İbn Cübeyr'in *Rihle*'sinde aktardığı bilgiler sayesinde, bölgenin Sünnî ilim merkezi haline gelişine dair gözlemlere ulaşabilmekteyiz.

Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) *Siyâsetnâme*'sinin de o dönemin fikrî ve siyasî yapısının yanı sıra Sünnî bir idarecinin Fâtımî-İsmâîlîlere yaklaşımını anlamak açısından faydalı olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Söz konusu yazarlar ve verdikleri bilgiler dışında bazı daha geç dönem müelliflerin eserleri de önceki kaynakların ihmal ettiği veya herhangi bir bilgi sunmadığı konularda çalışmamıza ışık tutmuştur. Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhab en-Nuveyrî'nin (ö. 733/1332) *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-âdâb*'ı ve İbnu'd-Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra) *Kenzu'd-durer ve câmiʿu'l-ğurer* adlı eseri genel tarihî bilgilerin yanı sıra Ehû Muhsin'in günümüze ulaşmayan reddiyesinden alıntılar sunması bakımından önemlidir. Abdulkâdir b. Muhammed en-Nuaymî'nin (ö. 927/1520) *ed-Dâris fi târîhi'l-medâris*'i ise özellikle Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin sosyal yansımalarının tespiti noktasında yararlandığımız eserlerden olmuştur. Yine İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Kâhire* adlı eseri de başlıca kaynaklarımız arasında zikredilebilir.

2.2. Tabakât ve Biyografi Eserleri

Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesi, Sünnî gruplar ile İsmâîlîlerin itikâdî çatışması ile iç içe geçmiş bir mücadeledir. İsmâîlîlerle mücadelede baskın olan gruplar, zamana ve mekâna göre farklılık arz etmiştir. Fâtımîler, Kuzey Afrika'da ortaya çıktığında bölgede çoğunluğu oluşturan Mâlikîler ile karşı karşıya kalmışlardır. Doğuda ise durum farklı seyretmiştir. Horasan-Mâverâünnehir'de çoğunluğu oluşturan Hanefîler, bölgede İsmâîlîlerle de mücadeleyi yürüten kesimi oluşturmuştur. Irak bölgesinde ise Hanbelîler ve daha ziyade de Eşʿarîler, İsmâîlî karşıtı tavırlarıyla dikkat çekmiştir. Muʿtezilî âlimler de Fâtımî karşıtlığı ve Abbâsî desteği noktasında büyük ölçüde Sünnîlerle benzer bir duruş sergilemişlerdir. Sünnîlik üst çatısında buluşan mezhep ve gruplar Fâtımî karşıtlığı ve İsmâîlîlerle mücadele hususunda ortak bir görüşe sahip olabilmiştir. Dolayısıyla Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin, farklı mezhep ve gruplara mensup pek çok aktörün dâhil olduğu bir mücadele olduğunu söylemek mümkündür. Bu da çalışmamızda çok sayıda mezhep ve mezhep mensubundan bahsedilmesini beraberinde getirmiştir. Bu

doğrultuda farklı geleneklere ait tabâkat eserlerine müracaat edilmiştir. Bu eserler konumuz açısından öne çıkan şahısları tanıma noktasında temel başvuru kaynağı olmasının yanı sıra şahısların yaşadığı döneme dair de önemli veriler sunmaktadır.

İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) *el-Fihrist* adlı bibliyografik eseri 4/10. asrın sonlarına kadarki dönem söz konusu olduğunda temel başvuru kaynağı niteliğindedir. *el-Fihrist*, İsmâîlîlere yönelik yazılmış olan ancak günümüze ulaşmayan reddiyelerin ve müelliflerin tespitine imkân sağlamıştır. Ayrıca İbn Rizâm'ın reddiyesinin kayıp bölümlerinde yer alan bazı kısımlar, İbnu'n-Nedîm'in yaptığı doğrudan alıntılar sayesinde bize ulaşmıştır. Bu nedenle çalışmamızda bu eserden oldukça faydalandık.

Ahmed b. Alî en-Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâlu'n-Necâşî*'si ve Ebû Caʿfer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Fihrist*'i başta olmak üzere Şiî tabakât eserleri de erken dönemde yazılan ve elimizde bulunmayan reddiyelerin tespitinde istifade ettiğimiz kaynaklardandır. İbn Ebî Yaʿlâ'nın (ö. 526/1131) *Tabakâtu'l-Hanâbile*'si, İbn Receb'in (ö. 795/1393) *ez-Zeyl ʿalâ Tabakâti'l-Hanâbile* adlı eseri, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-âʿyân*'ı, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* ve *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* isimli eserleri, Takıyyuddîn Subkî'nin (ö. 756/1355) *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*'sı ve Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'ı referans kaynaklarımız arasındadır.

Yukarıda saydığımız eserlerin hiçbiri İsmailî yazarlara ait değildir. Çünkü İsmâîlîler özellikle klasik dönemlerinde bir tabakât geleneği oluşturmamışlardır. İsmâîlîlik, dâîler tarafından gizlilik içinde yürütülen davet faaliyetinin temel oluşturduğu bir gelenek olduğundan bu durum hiç de şaşırtıcı değildir. Ancak yine de bu geleneğe mensup, *Sîretu Caʿfer el-Hâcib* ile Muʾeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin hem otobiyografi hem de bir tarih eseri niteliğindeki *Sîretu'l-Müʾeyyed fi'd-dîn*'i gibi sayılı özel biyografi eserlerinin de bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bir tarih eseri olmakla birlikte Muhammed b. İsmâîl ve setr dönemindeki imamlara dair malumat sunması bakımından İdrîs İmâduddîn'in *Uyûnu'l-ahbâr*'ına da işaret edilmelidir.

İsmâîlîlere yönelik kapsamlı bibliyografiler ancak çağdaş dönemde yazılmıştır. Wladimir Ivanow'un *Ismāʿīlī Literature* adlı çalışması (1933, 1963), İsmail K. Poonawala'nın *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature* (1977) isimli eseri ve Farhad Daftary'nin *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*'i (2004) bu kategoride zikredilebilir. Biz de bu eserlerden faydalanarak açığı kapatmaya gayret ettik.

2.3. Makâlât ve Reddiye Türü Eserler

Fırak ve makâlât türü eserler İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki araştırmaların ana kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Çalışmamızın tabiatı itibarıyla bu eserlere sıklıkla müracaat edilmiştir. Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (ö. 301/913-14) *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak*'ı ile Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922 [?]) *Fıraku'ş-Şîa* adlı eseri erken dönemde Alioğulları arasında yaşanan ayrılıkları ve İsmâîliyye'nin gelişimi anlamak açısından oldukça önemlidir. Eşʿarî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'i, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak*'ı, Şehfûr b. Tâhir b. el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye ʿani'l-fırakı'l-hâlikîn* adlı eseri, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i hem genel bilgiler hem de Sünnî makâlât müelliflerinin İsmâîlîlik algısını tespit etmek açısından yararlandığımız başlıca kaynaklardan olmuştur.

Çalışmamızdaki temel başvuru kaynaklarımız arasında makâlât türü eserlerin yanı sıra reddiye niteliğindeki kitaplar yer almaktadır. Sünnîlerin İsmâîlîlik algısının tespiti, Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin fikrî boyutunu anlamlandırabilmek açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle üçüncü bölümde İsmâîlîlik karşıtı metinler ele alınmış, yapısal ve konusal analiz yapılmıştır. Günümüze eksik bir şekilde ulaşan *er-Red ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*'sı ile İbn Rizâm'ı (4/10. yüzyıl); Nuveyrî, İbnu'd-Devâdârî ve Makrîzî vasıtasıyla bize aktarılan eleştirileri[3] ile Ehû Muhsin'i (ö. 398/1007) İsmâîlîlere reddiye literatürünün öncüleri olarak değerlendirmek mümkündür. Kendilerinden sonra yazılmış eserlere de kaynaklık eden bu reddiyeler, İsmâîlî karşıtı söylemin gelişmesinde belirleyici bir niteliğe sahiptir.

Bu dönemde İsmâîlîlik eleştirisi, Muʿtezilî, Zeydî ve Zeydî-Muʿtezilî bazı şahısların eserlerinde de kendisine geniş yer bulmuş ve bu çerçevede bazı müstakil reddiyeler kaleme alınmıştır. Bu reddiyeler, erken dönemde Zeydî ve Muʿtezilî geleneklerin İsmâîlîlik algısına dair bir örneklik oluşturmasının yanı sıra Sünnî gelenekte yazılan reddiyeleri etkilemesi bakımından da mühimdir. Bu nedenle asıl odak noktamız Sünnî gelenek olmakla birlikte bu eserler de çalışmamızın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Tesbîtu delâili'n-nubuvve*'si, Zeydî imam

[3] Abdulhâlık b. Abdulcelîl el-Cenebî, bu nakilleri bir araya getirerek Ehû Muhsin'in İsmâîlîlere dair görüşlerini bir bütün halinde yayımlamıştır. Bkz. *Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin fî nesebi müessesi'd-devleti'l-Fâtımiyye ve bed'i'd-da've ve ahbâri'd-du'at ve'l-Karâmita: Temme tecmîahu min nusûs muktebise anhu ledâ en-Nuveyrî, el-Makrîzî, ed-Devâdârî ve aharîn*, thk. Abdulhâlık b. Abdulcelîl el-Cenebî (Beyrut: Dâru'l-Meheccetu'l-Beydâ, 2019). Çalışmaya ulaşmam konusundaki yardımlarından ötürü Arş. Gör. Hakan Atalay'a teşekkür ederim.

Ebu'l-Hüseyn Muʾeyyed-Billâh'ın (ö. 411/1021) *İsbâtu nubuvveti'n-nebî* adlı eseri ve Zeydî-Muʿtezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Bustî'nin (ö. 420/1029 civarı) *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ʿavâri mezhebihim*[4] adlı reddiyesini zikretmek mümkündür.

Kâdî Abdulcebbâr, 385/995 yılında kaleme aldığı *Tesbîtu delâili'n-nubuvve*'sinde İsmâîlîlik eleştirisine genişçe yer ayırmıştır. Adından da anlaşılacağı üzere bu eserin ana temalarından birisini, Hz. Peygamber'in nübüvvetine yapılan itirazlar ve eleştirilere cevaplar oluşturmaktır. O, bu hususta farklı pek çok grupla yapılan tartışmalara değinmişse de mülhidler, Şiîler, İsmâîlîler ve Hıristiyanların eleştirilerine daha çok yer ayırmıştır. Kâdî Abdulcebbâr, Bâtınîler ve Karmatîler adı altında İsmâîlîleri ele alırken yalnızca nübüvvet değil, onların pek çok konudaki görüşlerine değinmiş ve tarihlerine dair de bilgiler vermiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın bu eseri, özellikle Fâtımîler ile Karmatîlerin birlikte hareket ettiklerine dair kurguya müsait rivayetler aktarması ve Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebine dair farklı iddiaları sunması bakımından önemlidir. Abbâsî halifesi Kâdir-Billah'ın ya da çevresindekilerin doğrudan bu eserden faydalanıp faydalanmadığını tespit etmek güçtür; ancak Halife'nin bildirisinde benzer unsurların yer aldığı dikkat çekmektedir.

Zeydî imam Ebu'l-Hüseyn Muʾeyyed-Billâh'ın İsmâîlîlik eleştirileri ise İsmâîlîler tarafından karşılık bulmuş ve meşhur Fatımî dâîlerden Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) tarafından cevaplanmış olması bakımından oldukça önemlidir. Kirmânî, Muʾeyyed'e karşı *er-Risâletu'l-kâfiye fi'r-red ale'l-Hârûnî* adlı bir risâle kaleme almıştır.[5] Kirmânî'nin cevapladığı eleştiriler, muhtemelen Muʾeyyed'in *İsbâtu nubuvveti'n-nebî*'sinde değil de başka bir eserinde yer almaktadır. Kirmânî, bu risâlesinde eleştiri aldıkları; zâhir ve bâtın, şeriatın neshi, imamet, neseblerinin sahîhliği gibi mevzuları tek tek konu edinmiş, önce Muʾeyyed'in eleştirilerini sıralamış ardından da bunları detaylıca cevaplandırmıştır.[6] Bu risale, hem Muʾeyyed'in eleştirilerini aktarması

[4] Eseri ilk kullanan araştırmacılardan biri olan Stern ve onu takip eden bazı kimseler; (عوار) kelimesini (غوار) olarak okumak suretiyle reddiyenin adını, *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ġavâri mezhebihim* şeklinde kullanmıştır. Krş. S. M. Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", *Studies in Early Ismailism* (Leiden, 1983), 300; Orhan Şener Koloğlu, "Büstî, Ebü'l-Kāsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022). Biz kullanmış olduğumuz tahkike de uygun olarak (عوار) *ʿavâri* kavramını tercih ettik. Bkz. ʿÂdil Sâlim Abdulcâdir, *el-İsmâîliyyûn: Keşfu'l-esrâr ve nakdu'l-efkâr* (Kuveyt, 2002), 118-119.

[5] Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî", *Mecmû'atu resâili'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-dirâsât, 1987), 148-182.

[6] Hassan Ansari, Kirmânî'nin risalesinde yer alan Muʾeyyed tarafından sorulmuş soruları ve eleştirileri derleyen bir çalışma hazırlamıştır. Bkz. Hassan Ansari, "el-İmâm el-Mueyyed-billāh el-Hârûnî: Fetâvâ ve

hem de Fâtımî bir dâînin birinci dereceden itirazlarını içermesi bakımından önemli kaynaklarımızdandır.

Bu konuda yazılmış diğer bir önemli eser olan Ebu'l-Kâsım el-Bustî'nin *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye*'sinin de eksik de olsa bir nüshası günümüze ulaşmıştır. Bustî'nin diğer bazı reddiye müelliflerinden farklı olarak onların kaynaklarına dair daha ayrıntılı bilgi vermesi, onun muhtemelen 400/1009 yılı civarında kaleme aldığı reddiyesini önemli kılan hususlardan birisidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, hem bazı İsmâîlî kaynakları görmüş ve kullanmış hem de önceki reddiyelerden faydalanmıştır. Onun, eleştirilerini özellikle İsmâîlîlerin kendi görüşlerini merkeze alarak yapmaya yönelik çabası da kıymetlidir. Bununla birlikte nihayetinde bu eserin de bir reddiye olduğunu ve muhalifi eleştirmenin başlıca amaç olduğunu unutmamak gerekmektedir.

4/10. ve 5/11. asırlarda Şîa'ya ve İsmâîlîlere yönelik eleştiri literatüründe Eşʿarî geleneğin öne çıkması dikkate şayandır. Mâlikî-Eşʿarî âlim Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtiniyye* adlı eseri kendisinden sonraki Eşʿarî müelliflere kaynaklık etmesi bakımından önemlidir ve sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasında yerini almıştır. Söz konusu eser uzun yıllar kayıp vaziyette olduğundan araştırmacılar onun bu eserini ihtimaller üzerinden değerlendirmişlerdir. Ancak reddiyenin 669/1270 yılında istinsah edilmiş[7] bir nüshası bulunmuş ve birkaç tez çalışması ile tahkik edilmiştir. Bu çalışmaların neticesinde de 2021 yılında eserin iki ayrı neşri yapılmıştır.[8] *Keşfu'l-esrâr*, günümüze oldukça hacimli bir nüsha ile ulaşmış İsmâîlîlere yönelik ilk reddiye olması hasebiyle de bir hayli önemlidir. Nüsha, eksiksiz görünümü vermekle birlikte baş kısmından eksik olduğuna ve giriş sayfasının da sonradan eklendiğine dair bazı tespitler bulunduğuna işaret etmek gerekmektedir.[9]

Bâkıllânî, bu reddiyesinde İsmâîlî tarihinden kesitler sunmak yerine doğrudan onların teʾvil ve tefsir anlayışları, şeriatı nesh edişleri, âlem telakkileri, tevhid, nübüvvet

ecvebe mesâil ve istiftâ'ât vuccihat ileyhi fi'r-red ale'l-Bâtiniyye ve gayriha", *el-Mesâr* 11/3 (2010), 57-72.

[7] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, thk. Ali Aslan (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2021), 417.

[8] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*, thk. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Beyhî (Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021); Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkıllânî, *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*, thk. Ahmed b. Abdurrahman ed-Demîcî (Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021).

[9] Kelâm Felsefe Mantık, "Yeni Kitap: Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Keşfu esrari'l-batıniyye isimli eseri", *Twitter* (6 Kasım 2020, 8:28).

ve ahirete dair görüşlerine yönelik eleştirilere odaklanmıştır. Dolayısıyla onun bu eseri, Eşʿarî bir âlimin İsmâîlîlere dair bilgi düzeyini tespit etmek, onlara yönelik algısını ortaya koymak ve eleştirilerini görmek açısından önemli ve müstakil olarak çalışılmayı hak eden bir reddiyedir. Bu reddiyeyi bizim çalışmamız için önemli kılan yönlerinden biri, İsmâîlîliği bir vakıa olarak görerek bu mezhebe girmeye yemin eden ancak ardından vazgeçip tövbe eden kimselerin durumuyla ilgili yer verdiği detaylı tartışmalardır. Bu veriler, Sünnîlerin İsmâîlîlik algısının fıkhî hükümlere yansıması, İsmâîlî kimselerin bireysel durumu ve toplum içindeki yeriyle ilgili hususlar açısından önemlidir. Hanefî ve Şâfiî hukuk metinlerinde daha öz bir biçimde karşımıza çıkan bu mevzuları, ilerleyen süreçte detaylı olarak ele alan isimlerden biri de Gazzâlî'dir.

Bâkıllânî'nin reddiyesini önemli kılan hususlardan bir diğeri de zikrettiği İsmâîlî kaynaklara dair çeşitliliktir. Onun kaydettiği ve çalışmamızın üçüncü bölümünde listesini sunduğumuz İsmâîlîlere ait olduğu iddia edilen eser isimlerinin büyük bir kısmına başka kaynaklarda rastlayamadık. Dolayısıyla bunların sahihliği şüpheli gözükmektedir. Ancak bu veriler, araştırmacıları daha kapsamlı çalışmalara yönlendirmesi açısından kayda değerdir.

Şaşırtıcı ve ilgi çekici bir diğer nokta ise Bâkıllânî'nin İsmâîlîlerin haşhaş kullandıklarına dair ifadeleridir.[10] Haşhaşiyye/Haşîşiyye kavramının bir gruba karşılık gelecek şekilde Nizârîler için ilk defa 516/1123 yılında Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh tarafından Suriye'ye gönderilen ve muhalif fikirler içeren ikinci mektupta kullanıldığı tespit edilmiştir.[11] Sonraki süreçte ise bu kavramın hem Suriye hem de İran'daki Nizârî İsmâîlîler için kötülemek amacıyla kullanıldığı ortaya konmuştur. Daftary, bu verilerden hareketle Haşîşiyye teriminin 5/11. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Nizârî-Mustâlî ayrışmasından önce Müslümanlar arasında bilinen bir terim olduğu sonucuna ulaşmıştır.[12] Haşhaşî kavramının, Hanbelî âlim Ebu'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin (ö. 486/1094) *İmtihanu's-Sünnî mine'l-Bidʿî* adlı eserinde bir kaç kez bazı itikâdî görüşleri kabul eden ya da etmeyen kesimleri ifade etmek için kullanılması, 5/11. asırda bunun kime karşılık geldiği net olmamakla birlikte bir grup için tercih edilebildiğini ortaya koymakta ve Daftary'nin tespitini desteklemektedir.[13] Bâkıllânî'nin eserinde geçen

[10] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 211.
[11] Metinde *cemâʿatu'l-haşîşiyye* ve *el-haşîşiyye* olarak geçmektedir. Asaf A. A. Fyzee (ed.), *el-Hidâyatu'l-âmiriyye* (Calcutta: Oxford University Press, 1938), 27, 32.
[12] Farhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, çev. Özgür Çelebi (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2008), 53-54, 145.
[13] Elif Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 135, 147.

ifadeler ise İsmâîlîlerin haşhaş kullandıklarına dair iddiaların daha erken bir tarihte ortaya çıkmış olduğunu ve 4/10. asırda gündeme geldiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Bununla birlikte Daftary, bugüne kadar ortaya çıkarılan Nizârî metinlerde ve yine aynı dönemde genellikle Nizârîlerin aleyhinde kaleme alınmış İsmâîlî olmayan Müslümanlara ait metinlerde, Nizârîlerin gerçekten haşhaş bağımlısı olduklarını gösteren bir bulgu olmadığına dikkat çekmiştir.[14] Nizârîlerin ortaya çıkışından çok daha önce kaleme alınmış olan Bâkıllânî'nin reddiyesi, bu durumu Nizârîler özelinde olmasa da İsmâîlîler açısından değiştiren bir kaynak mâhiyetindedir. Ancak Bâkıllânî'nin bunu İsmâîlîleri nitelendirmek üzere bir lakaba dönüştürmediğini ilave etmek gerekir. Yine de erken tarihlerde İsmâîlîlerin haşhaş kullanımı ile ilişkilendirilmiş olması, Şîrâzî'nin Haşhaşî terimiyle İsmâîlîlere işaret etmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

İsmâîlîlik reddiyeleri söz konusu olduğunda akla ilk gelen isimlerden birisi de Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O, İsmâîlîlerin görüşlerini reddetmek amacıyla başta *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilu'l-Mustazhiriyye* olmak üzere çok sayıda eser kaleme almıştır. Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmazken, *Kavâsımu'l-Bâtıniyye*, *Cevâbu'l-mesâili'l-erbe'i elletî seelehe'l-Bâtıniyyetu bi-Hemedân, el-Kıstâsu'l-mustakîm* elimizde bulunan ve yararlandığımız eserlerdir. Ancak *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye,* hem İsmâîlîlik eleştirisi olması hem de Abbâsî hilâfetinin savunusunu içermesi bakımından çalışmamız açısından ayrı bir öneme sahiptir ve çalışmamızın çeşitli bölümlerinde farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu yönüyle eser, Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin Sünnî siyaset literatürüne etkisini ortaya koyan en somut örnek sayılabilir.

İbn Mâlik Hammâdî'nin (ö. 470/1077 [?]) *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ahbâri'l-Karâmita* adlı reddiyesi de istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Ancak hem Yemen'de, yani çalışmamızın kapsamının dışında kalan bir bölgede yazılmış olması hem de tarihî hatalar barındırması ve sübjektif tarzı dolayısıyla bu eserden daha sınırlı ölçüde yararlandığımızı ifade etmeliyiz.

2.4. Kelâm ve Fıkıh Eserleri

Çalışmamızda, Abbâsîlerin Fâtımîlerle mücadelesi ve bunun Sünnîliğin gelişim seyrine etkileri tahlil edilmektedir. Bu yansımaları tespit edebilmek için tarih ve makâlât-fırak edebiyatının yanı sıra dönemin kelâm ve fıkıh metinlerine müracaat etmek

[14] Daftary, *Alamut Efsaneleri,* 149.

gerekmektedir. Bu bağlamda 4/10.-6/12. asırlar arasında kaleme alınan çok sayıda kelâm ve fıkıh eserinden yararlanılmıştır.

Klasik dönemde fıkıh ilmi ile kelâm ve akâid ilmi arasında bir ilişki olduğu malumdur. Bu dönemde âlimler çoğu zaman başta fıkıh ve kelâm olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eğitim almış ve birden fazla alana dair eserler ortaya koymuşlardır. Âlimlerin kelâmî anlayışları belli ölçüde fıkha dair eserlerine tesir etmiştir. Ayrıca usûl-i fıkıhta kullanılan istidlaller akâid konularına yansımıştır. Hatta usûl içerisinde ele alınan çoğu kelâmî konunun fıkıh ve usûl-i fıkıhla doğrudan ve derin ilişkisi olduğu söylenebilir.[15]

Mesela Cüveynî'nin *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* adlı eserinin mukaddimesinde, husun-kubuh ve teklif gibi kelâm konularına yer vermesinin ötesinde bu eserde kelâm anlayışının izlerini görmek mümkündür. Kelâma dair *Kitâbu'l-İrşâd*'ına baktığımızda ise, onun usûl-i fıkıhtaki istidlâllerinin izleri hissedilmektedir. Yine Gazzâlî'nin meşhur fıkıh usûlü eserlerinden biri olan *el-Mustasfâ*'sında birçok kelâm konusuna girebildiği görülmektedir. Hâkim es-Semerkandî'nin akâid metni olan *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ında olduğu gibi akâid metinlerinde ise fıkhî konular yer alabilmiştir. Bunun yanı sıra bazı âlimler, fıkh, kelâm ve akâide dair ayrı ayrı kitaplar yazmışlarsa da bazen kelâm eserlerinde fıkhî hükümlere yer vermişlerdir. Her ne kadar fıkha dair eserleri günümüze ulaşmamışsa da kelâmcılığının yanı sıra fıkıhçı yönüyle de bilinen Bağdâdî, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, fıkıhçı ve kelâmcı kimliğini mezcedip "fıkhî kelâm" diye adlandırılabilecek bir tarzda kelâm ilmiyle meşgul olmuştur. Bağdâdî, fırkaların görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığı ile birlikte ve belki de daha çok bunların fıkhî hükmü üzerinde durmuştur.[16]

---

[15] Kelâmın fıkıh üzerindeki küllî ve cüz'i etkileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V: Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul, 2014), 533-543.

[16] Krş. Murat Akın, "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtüridî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İLTED* 47 (2017), 103-118; Recai Çetres, *Kelâm–Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014); Ümüt Toru, *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 236.

Usûl-i fıkıhta uygulanan metodlar, temelde fukaha metodu ve mütekellimin metodu olarak ikiye ayrılmıştır. Fukaha metodunu benimseyen müelliflerin bazıları fıkıh usûlünün kelâmdan bağımsız bir ilim olarak düşünülmesi gerektiğini belirtirken, bazıları açıkça kelâma karşı çıkmıştır. Mütekellim metodu ise usûl konularıyla kelâm ilke ve mezhepleri arasında ilgi kurma özelliğiyle öne çıkmaktadır. Bâkıllânî, Kâdî Abdulcebbâr ve Bağdâdî gibi âlimler, fıkıh usûlü alanındaki temel yaklaşımların kelâm alanındaki yaklaşımların uzantısı olması gerektiği anlayışından hareketle fıkıh usûlünü kelâmla uyumlu, hatta kelâma bağlı bir ilim haline getirmeye çalışmışlardır. Gazzâlî'nin kelâmı şerʿî ilimlerin en üst mertebesine yerleştirip diğer şerʿî ilimlerin ona göre cüz'î olduğunu ifade etmesiyle birlikte ise bu tutum genel kabul görmeye başlamıştır.[17] Dolayısıyla 4/10. ve 5/11. asırlarda bu yaklaşıma muhalif gruplar mevcutsa da fıkıh usûlü ve kelâm arasında güçlü bir bağ kurulduğu ve yaklaşımlar ve konular itibarıyla kelâm-akâid ve fıkhın belli ölçüde iç içe geçtiği söylenebilir. Çalışmamızın kapsamı dâhilindeki dönemde bazı konular hem fıkhın hem de kelâm ve akâidin konusu olmuştur. İmamet bahsini buna örnek olarak göstermek mümkündür.

İlgili dönemde dikkat çeken hususlardan birisi bidʿat ehli olarak kabul edilen gruplara karşı bir Ehl-i Sünnet anlayışı ortaya koyma ve bu oluşumun sınırlarını belirleme çabasıdır. Farklı coğrafyalarda ve çeşitli geleneklerden ulemânın bu doğrultuda eserler kaleme aldığı görülmektedir. Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ı, Bâkıllânî'nin *et-Temhîd*'i, Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn*'i, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd* adlı eseri, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-Hak*'ı, Ebu'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin (ö. 486/1094) *İmtihanu's-Sünnî mine'l-bidʿî* isimli kitabı ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usûlu'd-dîn*'i Sünnîliğin sınırlarının belirlenmesi çabasına örnek oluşturacak içeriğe sahiptir. Bu metinlerin her birinin yazılış amacı ve içeriği farklılık göstermekle birlikte başta Şiî düşünce olmak üzere Bidʿat ehlini dışarıda tutma noktasında bir ittifak söz konusudur. Bu noktada Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin ve İsmâîlî karşıtlığının bu metinlere yansımasının olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sünnî hilâfet anlayışının gelişim sürecinin tahlili de konumuz açısından oldukça önemlidir. Şiî grupların imamet anlayışı erken dönemden itibaren muhaliflerin eleştirdiği başlıca hususlardan biri olmuştur. İsmâîlîler söz konusu olduğunda da benzer eleştiriler

[17] Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Nisan 2020).

gündeme gelmektedir. Diğer yandan Fâtımîlerin hilâfet iddiası ile ortaya çıkması Abbâsî hilâfetini savunma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla hem kelâm eserlerinin imamet bahislerinden hem de fıkıh eserlerinden bu mücadelenin yansımalarına dair ipuçları yakalamak mümkündür. Yukarıda zikredilen kelâma dair eserlerin yanı sıra Mâverdî'nin (ö. 450/1058) ve Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'leri, İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Gıyâsu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem* ve *Kitâbu'l-irşâd* adlı eserleri ve Gazzâlî'nin *el-Mustazhirî* olarak da bilinen *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'si ile birlikte *el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*'ı sıkça başvurduğumuz kaynaklar olmuştur. Bunların yanı sıra Hasîrî'nin (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eseri ile İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*'ine özellikle İsmâîlîlere yönelik fetvaları tespit amacıyla müracaat edilmiştir.

Kuşkusuz İsmâîlîlerin fikirlerine ulaşmanın en sağlıklı yolu İsmâîlî müelliflerin kelâmî ve fıkhî eserlerine başvurmaktan geçmektedir. Bu minvalde Kâdî Nuʿmân'ın eserleri, Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'a (ö. 341/953) nispet edilen *Tesbîtu'l-imâme* isimli kitap, Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî'nin (ö. 5/11. yüzyıl başları) *Kitâbu isbâti'l-imâme* adlı eseri, Hamîduddîn el-Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme*'si ve farklı konularda kaleme aldığı reddiyeleri ve Ebu'l-Fevâris'in (ö. 5/11. yüzyıl başları) *Risâle fi'l-imâme*'si başvuru kaynaklarımız arasında zikredilebilir.

2.5. Çağdaş Araştırmalar

Bilimsel bilginin birikimli bir bilgi olduğu, bilim alanında yeniliğin ise ancak mevcut birikimin doğru anlaşılmasına ve iyi özümsenmesine bağlı olarak yöntemde, kaynakta ya da yorum, anlama ve açıklamada ortaya çıkacağı gerçeğinden[18] hareketle çalışmamızda çok sayıda çağdaş esere müracaat edilmiştir. İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki bu araştırmamız en nihayetinde bir tarih çalışmasıdır ve ele aldığı dönemin siyasî-toplumsal tarihi ile düşünsel tarihini bir arada ortaya koyma çabasının ürünüdür. Bu da ancak ilgili döneme dair çok yönlü bir okuma ile mümkün olabilir. Dolayısıyla kaynakçada yer alan çağdaş araştırmaların her birinin çalışmamıza katkı sunduğu muhakkaktır.

İslâm Tarihinde dört temel kutuplaşma olduğunu belirten Kalaycı'ya göre bunların ilk üçü; "cemâaʿ-fırka", "sünnet-bidʿat" ve "hadis-re'y" iken dördüncüsü

[18] Hasan Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kur'an ve İslamî İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 27.

"Abbâsî-Fâtımî hilâfet kutuplaşması"dır. Kalaycı'nın birden çok çalışmasında tekrarlayarak detaylandırdığı bu yaklaşıma göre, Ehl-i Sünnet'in gelişim seyrini anlayabilmek açısından bu kutuplaşmalar önemlidir. Ona göre Abbâsî-Fâtımî hilâfet kutuplaşması, Ehl-i Sünnet kavramının daha da kuşatıcı hale geldiği ve günümüze yakın formuna kavuştuğu son aşamadır. Bu, aynı zamanda kavramın siyaset merkezli bir üst aidiyete dönüşme ve şemsiye kavram haline gelme sürecidir.[19] Kalaycı, bu tarih okumasıyla Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin Ehl-i Sünnet'in gelişiminde oynadığı role dikkat çekmiştir. Onun bu bakış açısının, çalışmamızın problematiğinin belirlenmesinde ve genelinde önemli bir yeri olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ayrıca başta *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* adlı kitabı olmak üzere kendisinin diğer çalışmalarından da büyük oranda yararlandığımızı belirtmeliyiz.

Çalışmamızda, başta Nahide Bozkurt, Adem Apak ve Abdülaziz ed-Dûrî gibi araştırmacıların çalışmaları olmak üzere Abbâsî tarihini genel hatlarıyla ortaya koyan eserlerden istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Abbâsîlerin belirli dönemlerine ya da bir veya birden çok halifenin hilâfetlerine hasredilen çalışmalar, ilgili dönemlerin sosyo-politik, kültürel ve ekonomik yapılarını anlamamız açısından oldukça faydalı olmuştur. Açıktan Fâtımî karşıtı tavır benimseyen ilk halife olarak zikredebileceğimiz Kâdir-Billâh ve onun ardılı olan Kâim-Biemrillâh dönemine odaklanan çalışmaları bu noktada öne çıkarmamız mümkündür. Bu doğrultuda, Süleyman Genç'in "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti" adlı makalesi ve Maşide Kamit'in *Abbâsî Hilâfetinde Sünnî-Şiî İktidar Mücadelesi: Kâim-Biemrillâh Dönemi 422-467/1031-1075* adlı eseri çalışmamıza kolaylık sağlayan araştırmalar arasında zikredilebilir.

Son iki asırda ortaya konulan literatür gözden geçirildiğinde, İsmâîlî düşünce ve Fâtımîlerle ilgili çalışmaların ciddi bir yekûna ulaştığı ve araştırmaların sayısının giderek arttığı dikkat çekecektir. İsmâîlî el yazmalarının keşfedilip kullanıma açılması ve araştırmacıların bu alana yönelmesi ciddi bir canlılığı ve ilerlemeyi beraberinde getirmiştir. Bu birikimin çalışmamıza önemli bir katkı sunduğunu belirtmek

[19] Krş. Mehmet Kalaycı, "Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 293-319; Mehmet Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (İstanbul: Nobel, 2020), 226-229.

gerekmektedir.[20] Wladimir Ivanow (1886-1970), Hüseyin F. Hamdâni (1901), Marshall G. S. Hodgson (1922-1968), Bernard Lewis (1916-2018), S. M. Stern (1920-1969), Wilferd Madelung (1930-), Abbas Hamdâni (1926-2019) gibi önceki kuşak araştırmacılar ile Ismail K. Poonowala (1937-), Farhad Daftary (1938-), Paul E. Walker (1941-), Heinz Halm (1942-), Michael Brett, Sumaiya Hamdâni, Shainool Jiwa, Khalil Andani gibi çağdaş araştırmacıların burada tek tek adlarını zikredemeyeceğimiz sayıdaki eseri, İsmâîlîliği ve Fâtımîleri farklı yönleriyle anlamamız açısından oldukça faydalı olmuştur.

Muzaffer Tan ve Ali Avcu da ülkemizden bu alana katkı sunan önemli araştırmacılar olarak zikredilmelidir. Tan'ın *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* başlıklı doktora çalışması, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı: İsmâilî Davet Yapılanması* adlı kitabı ve makaleleri ile Avcu'nun doktora tezinden üretilmiş olan *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* adlı kitabı, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik* isimli eseri ve makalelerinden büyük ölçüde istifade edilmiştir. Avcu'nun özellikle "Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine" adlı makaleleri ve "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış" başlıklı tebliği çalışmamız açısından oldukça faydalı olmuştur.

Aydın Çelik'in *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* ve *Fatımîler Döneminde Kahire Şehri* adlı eserlerinin de dönemin sosyo-politik ve kültürel yapısını anlama noktasında çalışmamıza katkı sunduğunu ifade etmeliyiz. Fâtımîlerle ilgili olarak son yıllarda ülkemizde yayımlanan önemli çalışmalardan biri olması hasebiyle Rami Mahmud'un *Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi* adlı çalışmasının da burada anmak gerekmektedir.

Abbâsîler ve Fâtımîler ile alakalı müstakil pek çok araştırmanın yanı sıra Abbâsî-Fâtımî mücadelesi de birden fazla çalışmaya konu edilmiştir. Bunların büyük ölçüde mücadeleye siyasî tarih perspektifinden baktığını ve belirli bir zaman dilimi ya da mekânı öncelediğini ifade edebiliriz. Muhammed Sâlim b. Şedîd el-Avfî'nin *el-Alâkatu's-siyâsiyye beyne'd-devleti'l-fâtımiyye ve'd-devleti'l-ʿabbâsiyye fi'l-ʿasri's-selcûkî* adlı eseri (1982) doğrudan Selçuklular döneminde Abbâsîler ile Fâtımîlerin siyasî ilişkilerini ele almıştır. Süleyman Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*

[20] Daftary bu gelişim sürecinin bir seyrini sunmaktadır. Bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 61-66; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fehmi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 39-42.

adlı Doktora tezinde (1995) hem Fâtımî-Abbâsî mücadelesini hem de Besâsîrî isyanını detaylı bir biçimde analiz etmiştir. Seyfullah Korkmaz'ın *Arslanü'l-Besâsîrî ve Zamanı* adlı Doktora çalışmasında (1997) da bu isyan ayrıntılı olarak işlenmiştir. Şankıti'nin *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni-Şii İlişkileri* adlı kitabı ise özellikle Haçlılara karşı tutumlar çerçevesinde Abbâsî-Fâtımî ilişkilerini irdeleyen bir çalışma olması bakımından kayda değerdir. Michael Brett'in "Abbasids, Fatimids and Seljuqs" adlı hacimli kitap bölümü (2004), bu ilişkileri merkeze alan bir diğer çalışma olarak zikredilebilir. Çalışmamız, mezhebî değişim süreçlerini merkeze alarak bu mücadeleyi değerlendirmeye tabi tutma ve daha ziyade bu mücadelenin Sünnî düşünceye farklı alanlarda nasıl etki ettiğini tespit etme çabası noktasında bahsi geçen araştırmalardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmalar yararlandığımız kaynaklardan olmuştur.

Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin Sünnîliğin gelişimine yansımalarını tespit edebilmek için öncelikle farklı geleneklere dair okumalar yapmak ve parçaları birleştirmek suretiyle, dönemin düşünce dünyasını bir bütün olarak anlamaya çalışmak gerekmektedir. İlgili dönemin ilmî ve kurumsal yapısına dair hususlar söz konusu olduğunda; başta *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* olmak üzere George Makdisi'nin çalışmaları, Gary Leiser'ın *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisūn 495-647/1101-1249* adlı Doktora tezi ve Daphna Ephrat'ın *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni "Ulama" of Eleventh-Century Baghdad* isimli eseri yararlandığımız araştırmalar arasında öne çıkanlar olarak zikredilebilir.

Süleyman Genç'in "H. V/ M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme" başlıklı kapsamlı makalesi, Mehmet Evkuran'ın *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* adlı eseri ve İlhan Baran'ın *Büyük Selçuklular ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* isimli kitabı da Sünnîliğin gelişim sürecini değerlendirirken yararlandığımız çalışmalardan olmuştur. Ayrıca çalışmamızın dördüncü bölümünde Sünnî hilâfet anlayışının gelişimi ele alınırken İslâm'da siyasî düşünceyi farklı boyutlarıyla ele alan ve çeşitli dönem ya da şahıslara odaklanan çok sayıda çağdaş eserden yararlanılmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Sosyal Bilimlerin çatısı altında yer alan İslâm Mezhepleri Tarihi, din anlayışındaki farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî ve toplumsal oluşumları incelemektedir. Mezhepler Tarihi, en temelde mezhepler adı verilen bu

oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, gelişim ve değişim süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslâm düşüncesine katkılarını; kendi eserlerinden hareketle, zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde bilimsel yöntemlerle araştırmakta ve bu alanda bilimsel bilgi üretmektedir.[21]

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılan bir çalışmanın yönteminin, en temelde beş kademeden oluştuğunu söylemek mümkündür. Şüphesiz en temelde, ortak bilimsel yöntem, yani bilimin en temel ilkeleri bulunmaktadır. Ardından Sosyal/Beşerî Bilimler ya da İnsan Bilimleri olarak ifade edilebilecek olan alanın, "anlama" merkezli yöntemi gelmektedir. Daha özele indiğimizde ise İslâm Bilimleri yöntemi yer almaktadır. Zira İslâm Bilimleri yöntemi, İlâhiyat alanında bilimsel çalışma yapacak olan herkes için gerekli olan yöntemsel ortak payda niteliğindedir. Ardından, İslâm Mezhepleri Tarihi'nin tarih bilgi ve bilincini merkeze alan kendine özgü metodolojisi gelmektedir. Nihayetinde de bilim insanının araştırma konusuna uygun olarak benimsediği kendisine özgü yöntem ve esaslar bulunmaktadır.[22] Nitekim her araştırma alanı ve konunun kendine mahsus yönleri bulunmaktadır ve bu doğrultuda araştırmacı, konunun niteliğine göre, bilimsel birikimden yararlanmak suretiyle kendi yöntem çerçevesini belirlemek mecburiyetindedir.

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin, bir disiplin olarak diğer ilâhiyat disiplinleriyle kıyaslandığında yöntem sorununu önemli ölçüde halletmiş ve kendine özgü sağlam bir metodoloji geliştirmiş olduğu dikkat çekmektedir.[23] Modern dönemde mezhepler tarihçilerinin farklı yaklaşımlar denediğine işaret eden Kutlu, bunları birkaç kategori altında sistematize etmiştir. Ona göre bunları; "tarihsel-materyalist yaklaşım", "sosyal-pozitivist (içtimaiyatçı) yaklaşım", "tarihsel-sosyolojik yaklaşım", "normatif-teolojik yaklaşım" ve "zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım" olarak ifade etmek mümkündür.[24] Bu çalışmada, "tarihsel-sosyolojik yaklaşım"[25] hareket noktası olarak

[21] Hasan Onat - Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", *İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 19-20; Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 396.

[22] Onat, bunu beş kademeden oluşan bir yükselme olarak ifade etmektedir. Krş. Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak (Ankara: ANKUZEM, 2009), 17-18; Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 25.

[23] Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 39.

[24] Detaylı bilgi için bkz. Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 411-431; Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 149-167.

[25] Kutlu, her ne kadar bu yöntemi kullandıklarını doğrudan ifade etmeseler de Muhammed b. Tavît et-Tancî, Ethem Ruhi Fığlalı ve Hasan Onat'ın bu yöntemi kullanıp geliştirdiğini ifade etmektedir. Batılı

alınmış ve konunun kendine özgü bazı hususiyetleri göz önünde bulundurularak ilgili yaklaşımı içine alan daha geniş bir perspektif benimsenmiştir. Nitekim diğer bilim dalları gibi dinamik bir yapıya sahip olan Mezhepler Tarihi'nin de çerçevesinin gün geçtikte genişlemesi kaçınılmazdır.[26] Tarihin önemini vurgulayan ve olguların daima tarihsel gelişmelerin seyri içerisinde görülmesi gerektiğini vurgulayan tarihsel yaklaşıma göre, dinî, siyasî, ekonomik, ictimaî vb. bütün fenomenler özgün ve bireyseldir. Bütün bu olgular, ancak kendi tarihsel bağlamı içine oturtulmak suretiyle anlaşılabilir, açıklanabilir ve değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu yaklaşımda esas olan, olay ve olguları kendi tarihsel ve toplumsal bağlamlarını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışma ve bağlamı bir bütün olarak tespit etme gayretidir.[27] Tarihsel sosyoloji ise bu tarihsel yaklaşımı, sosyolojik bakış açısıyla desteklemektedir. Tarihsel sosyolojide; toplumsal ve tarihsel dönüşüm süreçlerine, bağlamsal perspektiflere, ilişkisel boyutlara ve güç dengelerine dair açıklamalar önemli bir yer tutmaktadır.[28] Çalışmamızda esas aldığımız yöntemler de bu yaklaşımı mümkün kılan ve genişleten unsurlar olarak kabul edilebilir.

Bu doğrultuda, araştırmamızda *bütüncül* ya da *bütünleşmiş tarih anlayışı* olarak ifade edilen yaklaşımın benimsendiğini ifade edebiliriz. Bu tarih anlayışında tek bir tarihsel zaman yerine, yalnız farklı uygarlıklar arasında değil, her bir uygarlığın kendi içinde de bir arada var olan çoğul zamanlar olduğu kabulü önemli bir yer tutmaktadır.[29] Bu düşünceden hareketle farklı devletleri ve gelenekleri konu edindiğimiz çalışmamızda, onların hem iç dinamikleri göz önünde bulundurulmaya hem de birbirleriyle ilişkileri ve etkileşimleri bağlamında süreç bir bütün olarak değerlendirilmeye gayret edilmiştir.

Bütüncül tarih anlayışında öne çıkan hususlardan birisi de disiplinlerarası işbirliğidir.[30] Esasında başta İslâm Mezhepleri Tarihi olmak üzere Sosyal Bilimler çatısı altında yer alan hiç bir bilim dalının sınırlarını keskin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü konusu insan ve insan toplulukları olan farklı disiplinler

araştırmacılardan Montgomary Watt ve Ignaz Goldziher gibi isimler ise Türkiye'de bu yaklaşımın geliştirilmesine etki eden isimlerdir. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 157-161. Ayrıca bkz. Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008), 318-322.

[26] Ebru Koçak, *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 40.

[27] Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 157-161.

[28] Elisabeth Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 11.

[29] Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016), 66.

[30] Peter Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük (Ankara : Doğu Batı Yayınları, 2002), 24; Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*, 63-64.

arasında mutlaka iç içe geçen boyutlar mevcuttur ve bu da işbirliğini zorunlu kılmaktadır.[31] Mezheplerin dinî, tarihî, sosyal, kültürel, ekonomik ve psikolojik pek çok boyuttan müteşekkil yapılar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu yaklaşımın gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır. Zira bu boyutların her birini, tek bir bilim dalının yöntemleriyle analiz edebilmek mümkün gözükmemektedir.[32] Bu noktada Sosyal Bilimler şemsiyesi, İslâm Mezhepleri Tarihçisine farklı disiplinlerle işbirliğinin kapısını aralamaktadır. Bu doğrultuda başta tarih, kelâm ve fıkıh olmak üzere çeşitli disiplinlerin metinleri çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almıştır. Bu metinler, kendi bağlamları içerisinde değerlendirilirken ve şahıslar ile olaylar derinlemesine ele alınırken, tarihsel ve sosyolojik unsurların yanı sıra iktisadî, coğrafî, psikolojik faktörler de göz önünde bulundurulmaya gayret edilmiştir.

Mezhepler, bir anlamda, siyasî ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş İslâm Düşünce Ekolleridir.[33] Bu doğrultuda Mezhepler Tarihinin bir yönüyle İslâm düşünce tarihine karşılık geldiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Mezheplerin siyasî ve toplumsal boyutları ise düşünce tarihini sosyo-politik tarihle birlikte değerlendirmeyi gerektirmektedir.[34] Bazı araştırmalarda ise bu birliktelik, daha da öne çıkmak durumundadır. İsmâîlîlik söz konusu olduğunda, her ikisinin de güçlü olduğu görülen, teorik ve pratik boyutun birlikte ön planda olduğunu söylemek mümkündür. İmamet iddiasıyla ortaya çıkan Fâtımîler, bu iddialarını hilâfet anlayışına dönüştürerek, dinî liderlik ile siyasî liderliği birleştirmiştir. Hatta İslâm tarihi boyunca doktrin ve siyasetin böylesine iç içe geçtiği başka bir örnek bulmanın pek mümkün olmadığı dile

[31] Söz konusu tarih olduğunda belki de sınırların daha da genişlediği söylenebilir. Burke, Annales ekolüyle birlikte tarih alanında yaşanan gelişmelerin en temel başarısının, tarihin geniş bir alanlar yelpazesinde hak iddia etmesini sağlamak olduğunu ileri sürer. Ekol, tarihçinin gezindiği toprakları genişleterek insan davranışına dair dışarıda bırakılan alanları ve geleneksel tarihçilerin ihmal ettikleri toplumsal grupları bu topraklara dâhil etmiştir. Tarihçinin gezindiği toprakların genişletilmesi de yeni kaynakların kullanılmasını, yeni metodların geliştirilmesini ve disiplinler arası işbirliğini beraberinde getirmiştir. Bkz. Burke, *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, 174.

[32] Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 439-440.

[33] Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 15; Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişiminde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 236.

[34] Esasında bu, yalnızca İslâm Mezhepleri Tarihi ile alakalı olmayıp günümüz tarih yazıcılığı ve İslâm Tarihi söz konusu olduğunda gündeme gelen ya da gelmesi gereken bir husustur. Kalaycı, düşünce tarihi ile toplumsal tarih arasında kopukluğun ortaya çıkardığı temelde iki noktaya işaret etmektedir. İslam siyasî tarihi düşünce tarihinden soyutlandığında kuru bir olaylar ve hadiseler yığınına dönüşmektedir. Öte yandan kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerin ise tarih ve süreç bilincinden kopuk üretim süreci, fikirlerin bağlamını kaçırmayı beraberinde getirmektedir. Krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 49-50.

getirilmiştir.[35] Bu durum, büyük ölçüde diğer Şiî gruplar için de söz konusu olmakla birlikte; devletleşme sürecinin de etkisiyle İsmâîlîlik özelinde çok daha belirgindir. Bu nedenle Fâtımî-İsmâîlîlerin mevzubahis olduğu bir süreçten bahsederken siyasî tarihle düşünce tarihini birbirinden ayırmak mümkün gözükmemektedir. Buna bağlı olarak, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinde de siyasî ve dinî-mezhebî unsurlar iç içe geçmiş ve bu durum pek çok açıdan topluma yansımıştır. Bu nedenle tarihsel-sosyolojik yaklaşım, çalışmamızın problem alanını anlamlandırmayı sağlayacak bir perspektif sunmaktadır.

Çalışmamızın temel amacı, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesi ve bunun Sünnîliğe etkilerini, ilgili asırlardaki tüm değişkenleri de dikkate alarak tahlil etmektir. Dolayısıyla bir anlamda Sünnîliğin, 4/10. ve 5/11. yüzyıllardaki değişim ve gelişim süreci, Abbâsîler ile Fâtımîler arasında hilâfet odaklı olarak başlayan, ancak siyasî, sosyal, dinî, mezhebî ve iktisadî boyutları içine alan kapsamlı mücadele merkezde tutularak takip edilmiştir. Bu gelişmeleri etkileyen önceki ve sonraki değişkenleri de hesaba kattığımızda, 3/9. asırdan başlayan ve 6/12. yüzyıla ulaşan çok katmanlı tarihsel ve düşünsel bir süreçten söz etmek mümkündür. Zaten dönüşüm ve değişimlerin anlaşılabilmesi, ancak uzun süreli tarihsel perspektiflerin göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olabilmektedir.[36] Bu süreçte yaşanan olayları, denge değişikliklerini, ilişkiler ağını tespit edebilmek ve bu çok yönlü mücadelenin Sünnîliğin gelişimindeki etkilerini değerlendirebilmek, ancak bütüncül bir yaklaşımla mümkün olabilecektir.

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında ilkeselleştirilen *fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı,* tarihsel-sosyolojik yaklaşım ve bütüncül yaklaşımın sunduğu perspektifle büyük ölçüde mutabıktır. Her fikrin mutlaka sosyal, siyasî, teolojik, felsefî vb. dayanak noktaları ya da beslenme kaynakları olduğuna dair farkındalıkla gündeme getirilen bu ilke, mezhepleri ve düşünce akımlarını anlama sürecinde önemli bir yere sahiptir. Fikir-hadise irtibatı, esasında başlangıçta yaptığımız İslâm Mezhepleri Tarihi tanımını da geliştiren ilkedir. Çünkü bu ilke, fikirlerin hangi zaman ve mekânda, hangi olaylarla irtibatlı olarak doğduklarını ve geliştiklerini, hangi olayları nasıl etkilediklerini tespit etmek anlamına gelmektedir.[37] Bunun tek yönlü bir yöntem olmadığı, aksine fikirden hadiseye veya

[35] Muzaffer Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 82-83. Ayrıca bkz. Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci", *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015), 79-95.
[36] Özdalga, *Tarihsel Sosyoloji*, 12.
[37] Muhammed b. Tavît et-Tancî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 74; Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", 21.

hadiseden fikre işleyen çift yönlü bir bakış açısını ifade ettiği ve zaman-mekâna bağlı olarak da genişlediği vurgulanmalıdır. Bu yaklaşım, aynı zamanda fikirler ve hadiseler üzerine derinleşmeyi gerektirmektir. Ayrıca, fikirlerin geliştiricileri olan ve olaylarda önemli rolleri bulunan şahıslar üzerine derinleşmeyi de beraberinde getirmektedir.[38]

Çalışmamız boyunca fikir-zaman-mekân irtibatı özelinde bir tahlilin ve olaylar ile şahıslar üzerine derinleşmenin hem mümkün hem de gerekli olduğu çok sayıda örnek göze çarpacaktır. Mesela Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Fâtımî karşıtı bildirisi, Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin mühim hadiselerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaseten önemli olmasının yanı sıra hem ulemâya imzalattırılması hem de İsmâîlî karşıtı literatürdeki belirleyiciliği dolayısıyla bu olayı; muhtemel sebepleri, beslendiği kaynaklar, içeriği, etkileri ve aldığı tepkiler bağlamında derinlemesine ele almadan süreci okumak mümkün gözükmemektedir. Yine Abbâsî Hilâfeti'nin, Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve sonrasında da Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler tarafından desteklenmiş olmasının, askerî ve siyasî açıdan Fâtımîlere karşı, Abbâsîlere güç sağlamasının yanı sıra Sünnîlik üst kimliğinin oluşması noktasında belirleyici etkileri olmuştur. Konumuz açısından bu gelişmelerin de siyasî, sosyal ve fikrî boyutlarıyla incelenmesi ve yeri geldikçe bazı müstakil olaylar üzerinde durulması elzem hale gelmiştir.

Sosyal Bilimlerin önemli ilkelerinden bir diğeri, *kaynak kritiği* ve *eleştirel yaklaşım*dır.[39] Bu ilkeler, *metin ve bağlam analizi*nin[40] zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. Bir âlim, ne kadar bilgili olursa olsun, içinde yetiştiği koşullardan ve gelenekten bağımsız olmadığı gibi metinler de oluşturuldukları dönemin tarihsel bağlamının izlerini taşımaktadır.[41] Bu da bir müellifi ve metnini layıkıyla tanımak ve anlamak için cevap verilmesi gereken çok sayıda soruyu gündeme getirmektedir. İnsan Bilimlerinde yapılan işin temelde insanoğlunun yapıp ettiklerini anlama ve açıklama faaliyeti olduğunu hatırlarsak, bu soruları cevaplamaya yönelik analizlerin önemi fark edilecektir. Nitekim Rickman, anlamanın epistemolojik koşulu olarak; insan tabiatını anlamaya, kültürel ortam hakkında bilgi sahibi olmaya ve bağlamı bilmeye işaret

[38] Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 437-438; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 42.
[39] Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 431-434.
[40] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 50-51.
[41] Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", 19.

etmektedir.[42] Dolayısıyla kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşımın "anlama" faaliyetinin başlıca gereklerinden biri olduğunu da söyleyebiliriz.

Bu çerçevede, bir kaynağın/metnin yazarı, onun yetiştiği ve yaşadığı ortam yani onun zamanında ve mekânındaki gelenek hakkında fikir sahibi olmak; eserini ne zaman, hangi eğilimle, kim veya ne için yazdığını tespit etmek ve nihayetinde bu farkındalıkla metnin içeriğini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmek gerekmektedir.[43] Özellikle farklı siyasî güçler arasındaki gerilimleri ve buna bağlı sosyal etkileşimleri anlamak ancak bağlam analiziyle mümkün olabilecektir.[44] Çalışmamız, tam olarak böyle bir problem alanına sahip olduğundan bağlam analizi daha da önem kazanmaktadır.

Yüzü tarihe dönük her çalışmada olduğu gibi bizim çalışmamızda da kaynak kritiğinin önemli bir yeri vardır. Zira Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin Sünnî düşünceye etkilerini tespit edebilmek amacıyla ilgili asırlarda kaleme alınan başta makâlât eserleri olmak üzere İsmâîlî karşıtı metinler, reddiyeler, itikâdî eserler, fıkıh kitapları, tarih eserleri vb. çok sayıda metne müracaat edilmiştir. Bu etkileri takip edebilmek ancak kaynak kritiği yapmak ve metinlerin bağlamını irdelemekle mümkün olabilecektir. Çalışmamızın özellikle üçüncü ve dördüncü bölümlerinde bu hassasiyetler gözetilerek, ilgili dönemde öne çıkan Sünnî metinler, konumuz çerçevesinde kritiğe tabi tutulmuş ve metin analizi yapılmıştır. Bu bağlamda başta kelâmî ve fıkhî konular olmak üzere Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin fikrî boyutu ve Sünnîliğe etkileri tespit ve analiz edilmiştir.

İslâm Mezhepleri Tarihi'nin ana kaynakları olan makâlât ve fırak türü eserler, 1/7. asırdan itibaren yaşanan dinî ve toplumsal değişmeyi, yazılmış oldukları dönemin kavram ve yaklaşımlarıyla ortaya koymaları bakımından son derece önemli ve kıymetlidir. Ancak müelliflerin, eserlerini genellikle kendi görüşlerini ortaya koyma ve yüceltme, buna karşın muhataplarının fikirlerini ise yerme niyetiyle kaleme aldıkları da malumdur. Bu hususlar ise kaynakların kritik edilmesini gerekli kılmaktadır.[45] Reddiye literatürü söz

[42] Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, 70.
[43] Onat - Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", 29-31.
[44] Andrew Sayer, *Sosyal Bilimlerde Yöntem: Realist Bir Yaklaşım*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 62.
[45] Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Ebû'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 92-100; Ethem Ruhi Fığlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), 369-377; Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 409-411; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 121-123.

konusu olduğunda, bu farkındalık daha da önem kazanmaktadır. Dolayısıyla Sünnî gelenekte ortaya çıkan İsmâîlîlik karşıtı literatürü de tahlil eden çalışmamızda kaynak kritiğinin son derece kilit bir öneme sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Başta bu metinlerde geçen kavramlar olmak üzere her türlü bilginin zikredilen hususlar göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Sosyal araştırmalarda, terminolojinin yerli yerinde kullanılması ve kavramların anlam alanının açıkça ifade edilmesi büyük önem arz etmektedir. Mezhep isimleri başta olmak üzere kavramların ne anlama geldiğini, kimler tarafından niçin ve hangi anlamda kullanıldığını ve nasıl temellendirildiğini tespit etmek İslâm Mezhepleri Tarihi alanının gerekliliklerindendir. Mezhep isimleri özelinde, terimlerin tercih edilme gerekçeleri, kendileri tarafından mı üretildiği, yoksa muhaliflerince mi verildiği hususları öne çıkmaktadır.[46] Ayrıca değişimin sürekliliğine bağlı olarak grup yapıları ve grup düşünceleri de zaman içinde veya mekâna bağlı olarak değişim göstermektedir. Yine kavramlara verilen içerikler de tarih boyunca zamana ve mekâna göre değişmektedir. Bu nedenle de kavramlar, ancak tarihî bağlamları içinde anlaşılıp tartışılabilir niteliktedir.[47] Buna paralel olarak, Mezhepler Tarihi'ne ilişkin terminolojinin de anlam alanının genişlediğini ve/veya daraldığını, anlam kaymalarının, değişimlerinin ve yanı sıra anlayışa dair çeşitliliğin ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.[48]

Farklı mezhep ve ekollerin ilişkileri ve çatışmaları söz konusu olduğunda ise kavramların tahlili daha önemli hale gelmektedir. Zira iki farklı grubun birbirini nitelemek amacıyla kullandığı kavramlar, bir anlamda tarafların muhalifine dair algısının da genel çerçevesini oluşturabilmektedir. Makâlât ve fırak edebiyatının yanı sıra büyük ölçüde İsmâîlî karşıtı metinler yani reddiyelerden oluşan literatüre bakıldığında; genelde İsmâîlîler özelde ise Fâtımîlerin çok sayıda isimle ifade edilmiş ve ilişkilendirilmiş olduğu göze çarpmaktadır. *Karmatî/Karâmita, İsmâîliyye*, *Bâtıniyye, Ubeydiyyûn* kavramları ve Hasan Sabbah'ın ortaya çıkışı ile Mustaʿlî-Nizârî bölünmesinin ardından gündeme gelen *Taʿlîmiyye, Haşhaşiyye, Nizâriyye, Mustaʿliyye* isimleri bu kapsamda dile getirilebilir. Bunlar bir şekilde farklı açılardan İsmâîlîleri ifade eden ve daha ziyade onlar

[46] Detaylı bilgi için bkz. Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 397; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*, ed. İsmail Kurt vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 445-457; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 5-6.

[47] Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim, 2013), 139.

[48] Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 450; Osman Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 14.

için kullanılan terimlerdir. Öte yandan başka gruplarla irtibatlandırmak ve kötülemek amacıyla da İsmâîlîler için çeşitli kavramlar kullanılmıştır. Bu doğrultuda; *Mecûsiyye, Seneviyye, Deysâniyye, Hürremiyye/Hürremdîniyye, Bâbekiyye, Muhammira, Zenâdika, Mârika* ve *Muʿattıla* kavramlarına işaret etmek mümkündür. Ayrıca diğer Şiî gruplar için olduğu gibi, İsmâîlîler için de zaman zaman *Râfizâ/Revâfiz* terimi kullanılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda, başta üçüncü bölüm olmak üzere yeri geldikçe bu kavramlara ve kullanım alanlarına dair değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmamızda seyri takip edilen temel kavramlardan biri de Ehl-i Sünnet ve Sünnîliktir. Ehl-i Sünnet, son derece kapsamlı ve kuşatıcı niteliğe sahip olmasının yanı sıra her grup gibi, zamana ve mekâna göre temsil gücü değişen ve süreç içinde gelişen çok boyutlu bir yapıya karşılık geldiğinden; kavramın delalet alanı belli ölçüde muğlaktır. Kapsamlı ve dinamik yapısı dolayısıyla Sünnîliğe dair gelişmelerin yalnızca dinî-itikâdî-mezhebî açılardan değerlendirilemeyeceği, bunun siyasî, sosyal ve kültürel boyutları da olduğu açıktır.[49] Çalışmamızın daha ziyade 4. bölümünde, 4/10. ve 5/11. asırlarda Ehl-i Sünnet'in nasıl anlamlandırıldığı ve konumlandırıldığı, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin Sünnîliğin gelişim seyrine etkileri çerçevesinde tahlil edilmiştir.

Son olarak, yazım ve kaynak gösterme sistemindeki tercihlerimize dair genel açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Dipnotlarda, ortak bir akademik yazım ve kaynak gösterme sistemi üzerinde birliktelik sağlama hedefiyle oluşturulan ve sürekli olarak geliştirilen İSNAD Atıf Sistemi'ni kullandık. Hem İSNAD'a hem de genel kurala uygun olarak, Arapça kaynak isimlerinin yazımında, sadece ilk kelimenin ilk harfini büyük harfle yazıp, kitap adı içinde özel isim (şahıs, ülke, şehir veya başka bir kitap adı) olmadığı takdirde diğer kelimeleri küçük harfle başlattık.[50] Şahıs, kavram, mezhep ve eser isimlerinde yer alan harekesiz ayn harflerini metinde hemze (ʾ) değil ayn (ʿ) olarak göstermeye çalıştık.

Eser ve Arapça şahıs isimlerinde ötre gelen harfleri "ü" yerine "u" ile kullanmayı tercih ettik.[51] Ancak bu kuralı, okumayı kolaylaştırmak adına Türkçe'de yaygınlaşan

---

[49] Süleyman Genç, "H. V/ M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 279.

[50] Eser adı içindeki özel isimlerin yanı sıra, Kitâb kelimesi ile başlayan Arapça eserlerde de ikinci kelimenin ilk harfi büyük yazılır. Biz de bu kurala bağlı kaldık. Krş. Abdullah Demir, *İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon* (Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 43.

[51] Kullandığımız eser, Arapça tahkik ve Türkçe çeviri olmak üzere birlikte basılmış, kapakta eser ismi latin harflerle yazılmış ve "ü" harfi kullanılmışsa aslına riayet etmek adına olduğu gibi bıraktık. Örneğin, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillah el- Hemedanî Esedabadî Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017).

terim ve mezhep isimleri söz konusu olduğunda askıya almayı tercih ettik. Ötre gelen harflere dair tercihimiz dışında, şahıs ve yer isimlerinin yazımında büyük ölçüde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ne riayet ettik.[52] İlk kullanımda şahıs isimlerinin tam künyesini vermekle birlikte, okumayı kolaylaştırmak adına sonraki kullanımlarda "-el" takısını da çıkarmak suretiyle meşhur adı kullanmayı uygun bulduk.

Süreç takibinin merkezî bir konumda olduğu çalışmamızda, bahsi geçen şahısların vefat tarihlerini, imkânlar ölçüsünde, isimlerin hemen ardından vermeye ve yeri geldikçe hatırlatmaya özen gösterdik. Ayrıca hem yüzyılların hem de tarihlerin yazımında Hicrî/Milâdî kullanımı özellikle tercih ettik. Yüzyılları romen rakamıyla ifade etmekten kaçındık.

[52] Bazı durumlarda bunun dışına çıktığımızı ifade etmeliyiz. Mesela Bağdat yerine Bağdad, nesep yerine neseb yazımını tercih ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎ-FÂTIMÎ HİLÂFET MÜCADELESİNİN ARKA PLANI

1. Abbâsoğulları-Alioğulları İlişkileri

Abbâsîler ile Şiî-İsmâîlî Fâtımî Devleti arasındaki mücadelenin oturduğu zemini anlayabilmek için öncelikle ilk üç asırda yaşanan gelişmeleri gözden geçirmek gerekmektedir. Emevî karşıtlığı söz konusu olduğunda Abbâsoğulları ile Alioğullarının aynı safta oldukları dikkat çekmektedir. Aslında Abbâsoğulları ve Alioğulları, birlikte Haşimoğullarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu asırda, daha üst aidiyetler üzerinden ifade edecek olursak, Emevî-Hâşimî geriliminden bahsetmek mümkündür. Abbâsoğulları ve Alioğulları, Emevîlere karşı bir birliktelik oluşturmuş ve bu birliktelik Abbâsî davetinin gelişimi ile devlete dönüşmesi sürecinde etkili olmuştur. Ancak Abbâsî Devleti'nin kurulmasının ardından yaşanan ayrılıklar ve Abbâsoğullarının öne çıkması, onları Alioğulları ile karşı karşıya getirmiştir. Alioğullarının ise zamanla kollara ayrılması ve birbirinden bağımsız hareketler olarak yola devam etmesi, Abbâsîler karşısında çoklu bir muhalefet ortamı oluşturmuştur. İsmâîlîler de bu muhalif yapılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmâîlîlerin gizli davet döneminin ardından önce açık bir isyan girişimi olarak Karmatî hareketinin ortaya çıkması; sonrasında ise İsmâîlî davetin Fâtımî Devleti'ne evrilmesi Abbâsîler ile Fâtımîleri aynı düzlemde mücadele edecek iki muhalife dönüştürmüştür. Fâtımî Devleti'nin salt siyasî bir yapı olmanın ötesinde, hilâfet iddiasıyla kurulmuş olması, onu bu asırda ortaya çıkan diğer devletlerden ve muhalif hareketlerden ayıran unsur olmuştur.

1.1. Emevî Karşıtlığında Abbâsoğulları-Alioğulları Birlikteliği

1/7. yüzyılın sonları ve 2/8. asrın başlarında Emevî iktidarı karşısında yer alan Hâşimoğularının, yani Abbâsoğulları ve Alioğulları birlikteliğinin siyasî faaliyetleri yeknesak bir yapı değildir. Abbâsoğulları ve Alioğulları iki farklı kanadı oluşturmalarının yanı sıra Alioğulları içerisinde de Hasanoğulları, Hüseyinoğulları ve Muhammed b. el-Hanefiyye'nin soyundan müteşekkil üç ayrı çizgi söz konusudur. Zaten bu farklı çizgiler zamanla belirginleşecek, çeşitlenecek ve Abbâsoğulları ile Alioğullarının muhtelif grupları olarak karşımıza çıkacaktır.

Bu noktada, Emevî karşıtlığı hususunda hemfikir olan ancak tavırları farklılık gösteren Haşimoğullarından öne çıkan bazı şahsiyetleri zikretmek gerekmektedir. Bu dönemde Alioğullarının önemli isimlerinden biri, Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidîn'dir (ö. 95/713-4). Kendisi, Emevî yönetimine karşı politik açıdan sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Oğlu Muhammed el-Bâkır (ö. 114/732) da onun söz konusu tavrını sürdürmüştür. Ardından gelen oğlu Caʿfer es-Sâdık (ö. 148/765) da kendisine bağlı geniş bir kitle bulunmasına rağmen benzer bir politika benimsemiş ve daha ziyade ilme ağırlık vermiştir.[53] Alioğullarının Hüseyinoğulları kanadının bir diğer önemli ismi olan Muhammed el-Bâkır'ın kardeşi Zeyd b. Ali ise Emevîlere karşı ihtilalci bir tavır sergilemiştir. 122/740 yılında Kûfe'de Emevî karşıtı bir isyan gerçekleştiren Zeyd'in bağlıları daha sonra da bu ihtilalci tavrı Abbâsîlere karşı devam ettireceklerdir. [54]

Bu dönemde Alioğullarının Hasanoğulları kanadının lideri konumundaki isim ise Abdullah b. Hasan b. Hasan'dır (ö. 145/762). Abdullah'ın oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsu'z-Zekiyye (ö. 145/762) Abbâsîlerin ilk döneminin dikkat çeken figürlerinden biri olarak karşımıza çıkacaktır.

Hz. Ali soyundan öne çıkan bir diğer isim, Hz. Ali'nin Havle bint Caʿfer el-Hanefiyye adlı hanımından doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'dir (ö. 81/700). Muhammed b. el-Hanefiyye, Abbâsî hilâfetine uzanan zincirin bir halkası olduğundan konumuz açısından özellikle önemli bir şahıstır. Abbâsî davet faaliyetlerinin ortaya çıkışının, gulât fırkalardan biri olarak kabul edilen Keysâniyye[55] ile irtibatlı olduğu bilinmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye adına harekete geçen Muhtâr es-Sekafî'nin 66/685 yılında Kûfe'de başlattığı Emevîlere karşı isyan hareketi sonrasında Keysânî görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Muhtâr'ın, faaliyetlerini meşru bir zemine oturtmak amacıyla Muhammed b. el-Hanefiyye adına harekete geçmesi, Emevî iktidarına muhalefet ve Kerbelâ hadisesi ile yakından alakalıdır.[56] İmametin Muhammed b. el-Hanefiyye soyundan devam ettiğini savunan gruplar, Muhtâr hareketi sonrası süreçte Keysâniyye'yi oluşturmuştur.[57] Keysâniyye, Ali ve Haşimî yanlısı çevrelerde taban bulup

---

[53] Metin Bozan, *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 83-84; Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları İlk Şiîler: Hicrî İkinci Asır* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 21-22.

[54] Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cumelu min Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz ez-Zerkelî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/229-260; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim (Kahire: Daru'l Maarif bi'l-Mısr, 1960), 7/180-191; Yusuf Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 32-43.

[55] Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020), 47-125.

[56] Detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 91-108.

[57] Muhtâr ve İbnu'l-Hanefiyye hayattayken birtakım gulât fikirlerin ileri sürülmeye başlandığı ancak her ikisinin de bu iddialardan rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. İbnu'l-Hanefiyye bu gruplarla ilişkinin tamamen kesilmesi gerektiğini savunurken Muhtâr onlardan uzak olduğuna işaret etmiş ancak siyasî

hızlı bir yayılım göstermiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin vefatının ardından ise iki gruba ayrılmışlardır. Kerbiyye adı verilen bir grup İbnu'l-Hanefiyye'nin ölmediğini, Radvâ Dağı'na saklandığını ve ortaya çıkması beklenen imam olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir grup ise İbnu'l-Hanefiyye'nin imameti oğlu Ebû Hâşim'e vasiyet ettiği fikrini benimsemiştir. Hâşimiyye adı verilen bu grup, Abbâsî davetinin de tabanını oluşturmaktadır.[58]

Ebû Hâşim 98/717 yılında vefat ettiğinde Keysâniyye çok sayıda alt gruba ayrılmıştır. Bunlardan birisi de Ebû Hâşim'in yakını olan Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın oğlu Muhammed b. Ali'ye vasiyette bulunduğunu ileri süren gruptur. Böylece Alioğullarından Muhammed el-Hanefiyye ile başlayan imamet zinciri, Abbâsoğulları soyuna geçmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla Alioğulları ile Abbâsoğullarının kesiştiği bir gruba da karşılık gelmektedir. Bu grup, kaynaklarda "Abbâsiyye Şîası" olarak da zikredilmektedir.[59] Muhammed b. Ali'nin çok geçmeden "er-rızâ min âl-i Muhammed (Muhammed ailesinden razı olunacak biri)" sloganıyla[60] davet faaliyetlerine başladığı bilinmektedir. Muhammed b. Ali'nin bu hareketi Keysânî çevrelerin, özellikle de Hâşimiyye fırkasının desteğini almıştır. Diğer yandan Zeyd b. Ali (122/740) ve Abdullah b. Muâviye'nin (127-129/744-746) Emevîlere karşı gerçekleştirdikleri isyanların[61] başarısızlıkla sonuçlanması, saydığımız figürlerden ve benimsedikleri tavırlardan özellikle ikisinin yani Muhammed b. Ali'nin hareketinin ve isyan hareketlerinden uzak kalmayı tercih eden Muhammed el-Bâkır ve onun soyundan devam eden Hüseynî çizginin tabanının gelişmesine vesile olmuştur.

Abbâsî davetinin, Emevî karşıtlığı ortak noktasıyla hem Abbâsoğulları hem de Alioğullarından oluşan geniş bir kesim tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte her ne kadar Keysânî ve Hâşimî çevrelerden ciddi bir destek almışsa da

desteklerini kaybetmemek adına daha ılımlı bir tavır benimsemiştir. Bkz. Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, 59-60.

[58] Bkz. Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, thk. Hellmut Ritter (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1931), 27-32; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak, Fıraku'ş-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 109-127; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 64-67; Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, 68-125.

[59] Krş. Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 41; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 130, 168.

[60] Bu sloganın tercih sebebi ve etkileri için bkz. Mehmet Atalan, "Abbasi Daveti Sürecinde er-Rızâ Min Âl-i Muhammed Söylemi", *İslâmî Araştırmalar* 18/2 (2005), 183-191.

[61] Abdullah b. Muâviye hareketi hakkında detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/302-309; Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 129-132.

Abbâsî davetinin özü itibarıyla Şiî bir hareket olmadığını belirtmek gerekir.[62] Şiî fikirlerin o dönemde henüz olgunlaşmamış ve pek de yaygınlık kazanmamış olması da bunu destekler niteliktedir. Ayrıca Emevîlerin Arap merkezli politikasından büyük rahatsızlık duyan mevâlî kesim de Emevî idaresinin karşısında Abbâsî davete destek sunmuştur. Dolayısıyla bu dönemde yaşanan ayrılıkların etnik boyutunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Abbâsî davet sürecinin önemli hususlarından birisi, hareketin Ehl-i Beyt merkezli yürütülmesi ve Abbâsoğullarının kitleleşme faaliyetleri boyunca bir Abbâsî isminin öne çıkarılmamış olmasıdır.[63] Muhammed b. Ali'nin 125/743 yılında vefatıyla birlikte yerine oğlu İbrahim b. Muhammed geçmiştir. İbrahim'in, hareketin liderliğini üstlenmesinden bir süre sonra 127/745 yılında gerçekleştiği tahmin edilen Ebvâ toplantısına da Abbâsî davet sürecine etkisi bakımından değinmek gerekmektedir. Rivayete göre, Emevî yönetimine karşı olan Hâşimoğulları herkesin ittifakla kabul edeceği bir lider seçmek üzere toplanmışlardır. Bu toplantıya İbrahim b. Muhammed de kardeşleri Ebu'l-Abbâs (es-Saffâh) ve Ebû Caʿfer (el-Mansûr) ile birlikte katılmıştır. Toplantıda Hasanoğullarının lideri Abdullah b. Hasan, oğlu Muhammed b. Abdullah en-Nefsu'z-Zekiyye'yi Hâşimoğullarının ortak lideri olması için öne çıkarmıştır. Ancak Caʿfer es-Sâdık'ın bu öneriye itiraz ettiği rivayet edilmektedir.[64] Abbâsîlerin ise ona karşı muhalif tavır sergilediklerine dair bir işaret yoktur. Bununla beraber onların Muhammed'e biat etmedikleri de anlaşılmaktadır. Toplantı büyük olasılıkla herhangi bir şahsın liderliğinde hemfikir olunamadan nihayete ermiştir.[65] Hâşimoğullarının ittifak halinde bir lider etrafında toplanamamaları, geniş kitlelerin Abbâsî davetinde yer almasına katkıda bulunmuş olmalıdır.[66]

Abbâsî ihtilalinde açık davet sürecine geçiş, İbrahim'in isteği üzerine 129/749 yılında gerçekleşmiştir. Emevîler'in hilâfet merkezinden uzak olan Horasan, Abbâsî davetinin önemli merkezlerden biri olmuştur. Dolayısıyla açık davet sürecine geçişle birlikte en ciddi gelişmeler de bu bölgede yaşanmıştır. Bu noktada, İbrahim'in Horasan'a vekil olarak gönderdiği Ebû Müslim el-Horosanî (ö. 137/755) ismi, Abbâsî hareketinin başarılı figürlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Müslim, davetin açıktan

[62] Fatih Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri: Erken Dönem Abbasîlerde* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 65.
[63] Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 27.
[64] Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire, 1949), 206-208, 253-255.
[65] Krş. Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 25-27.
[66] Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 96.

yapılması emri üzerine, kısa sürede Horasan'da pek çok şehri ele geçirmiştir. Abbâsî kuvvetleri ile Emevîlerin mücadelesi sürerken hareketin lideri konumundaki imam İbrahim, 132/749 yılında tutuklanmış ve öldürülmüştür. Onun ölümünün ardından da kardeşi Ebu'l-Abbâs es-Saffâh, hareketin liderliğini devralmıştır. Abbâsî Devleti'nin kuruluşu da aynı yıl onun aracılığı ile gerçekleşecektir.[67]

1.2. Abbâsî Devleti'nin Kuruluşu ve Abbâsoğulları-Alioğulları Gerilimi

Alioğulları ile Abbâsoğullarının önce gizli sonrasında açıktan olmak üzere uzun yıllar birlikte yürüttükleri ihtilal süreci, Ebu'l-Abbâs es-Saffâh'ın (132-136/750-754) halife olarak biat alması ve Abbâsî Devleti'nin kurulması ile neticelenmiştir. Elbette bu durum, yıllardır hilâfetin Ehl-i Beyt'e, Ehl-i Beyt'ten de Ali soyuna ait olduğunu savunan Alioğulları için büyük bir hayal kırıklığı anlamına gelmektedir. Bu da Alioğullarının iktidara muhalif tavrını, Emevîlerden sonra Abbâsîler döneminde de sürdürmesini beraberinde getirmiştir. Ebu'l-Abbâs es-Saffâh'ın, biat alır almaz gulât Şîa olarak kabul edilen gruplar ve Alioğulları ile arasına mesafe koyması ise ilişkilerin giderek gerilmesine sebebiyet vermiştir. Böylece Emevîlere karşı sıkı bir birlikteliğin ardından Abbâsîlerin kuruluşundan itibaren ileride gerilimi azaltmak için atılacak adımlara rağmen düzelmeyecek bir Abbâsoğulları-Alioğulları gerilimi başlamıştır.

Benzer bir huzursuzluk, Abbâsîlerin kuruluşu sonrasında bekledikleri desteği göremeyen mevâlî için de söz konusudur.[68] İkinci Abbâsî halifesi Ebû Caʿfer Mansûr'un (136-158/754-775) Abbâsîler için bir tehdit olarak gördüğü Ebû Müslim el-Horasanî'yi öldürtmesi, çoğunluğu mevâlîden oluşan geniş bir kesimde memnuniyetsizlik yaratmış ve onların, muhalif Alioğulları tarafına kaymalarına neden olmuştur.[69] Bu noktada konumuz itibarıyla davet sonrasında gelişen Abbâsoğulları-Alioğulları mücadelesini merkeze aldığımızı ancak Abbâsîlerin bu ilk dönemde yegâne muhaliflerinin Alioğulları olmadığını; Ümeyyeoğullarının iktidarı geri almak için mücadele yürüttüklerini ve Hâricî ayaklanmaların gerçekleştiğini de not düşmek gerekmektedir.[70]

Abbâsîlerin, Alioğullarını saf dışı bırakarak tek başına iktidar olması, yalnızca siyasî değil, aynı zamanda dinî bir misyonu da olduğu kabul edilen hilâfet makamını hak

[67] Abbâsî ihtilali hakkında detaylı bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000).
[68] Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 61.
[69] Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 79-86.
[70] Bu gelişmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001).

ettiklerini ispatlama mecburiyetini beraberinde getirmiştir. İlk üç Abbâsî halifesi döneminde, imametin Abbâsîlerin hakkı olduğuna dair teorilerin oluşturulduğu dikkat çekmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, başlangıçta Ebû Hâşim'den yani Alioğullarından vasiyet yoluyla devralınan bir imamet iddiası söz konusuydu. Buna bağlı olarak Saffâh, hilâfette Alioğulları gibi Abbâsîlerin de hak sahibi oldukları fikrini vurgulamıştır. Sonraki Halife Mansûr ise Abbâsîlerin de en az Alioğulları kadar hilâfette hak sahibi olduğunu miras hukukunu merkeze alarak şerʿî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Burada tartışma, Hz. Ali'nin mi yoksa Abbâs'ın mı hak sahibi olduğu üzerinden yürütülmüştür. Böylece verâse ve vasiyye anlayışı Abbâsîler tarafından birleştirilmiştir.[71]

Halife Mehdî döneminde (158-169/775-785) ise teorinin değiştiği görülmektedir. Bu dönemde, Alioğullarının hilâfette hak sahibi olmadığı, yegâne hak sahibinin Abbâsoğulları olduğu iddia edilmiş ve bu hak iddiası teolojik olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Mehdî, Ebû Hâşim kanalıyla Muhammed b. Hanefiyye'ye, dolayısıyla da Hz. Ali'ye dayanan önceki imamet silsilesini iptal ederek, imamet hakkının Hz. Peygamber'den sonra amcası Abbâs b. Abdulmuttalib'e geçtiğini ve onun soyundan devam ettiğini ilan etmiştir.[72] Abbâs'a yeni bir kimlik kazandırılan bu süreçte, liderliğin Abbâsoğullarında olacağına dair hadis rivayetleri de tedavüle girmiştir.[73]

Abbâsîler, hilâfet iddialarını sağlamlaştırmak için daha ziyade Şiî gruplar arasında beklenen mehdîyi Abbâsîleştirmekten de geri durmamıştır. Mansûr'un, oğlu Muhammed'i "Mehdî" adıyla veliaht tayin etmesi, bu noktada önemli bir hadisedir. Asıl adı Abdullah olan Mansûr, Mehdî'nin babasının Abdullah, kendisinin de Muhammed adında olacağı minvalindeki rivayetlere de uygun olarak bir anlamda Şiî Mehdî'nin karşısına Sünnî Mehdî'yi yerleştirmiştir.[74] Dolayısıyla Abbâsîlerin, ilk döneminde sistemli ve çok yönlü bir Abbâsî iktidarını meşrulaştırma politikası yürüttüğü söylenebilir. Zaten gulât fırkalardan arındırılmış olan Abbâsî iktidarının, teorik zeminde

---

[71] Moshe Sharon, "Abbasî Daveti'nin Kökenleri İdeolojik Arka Plan", çev. Cem Zorlu, *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 84-90. Ayrıca bkz. Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri,* 75-79.

[72] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* 8/116 vd.

[73] Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 86-88.

[74] Şüphesiz bu süreçte ileride bahsedilecek olan Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'nin isyan hareketine ve onun mehdîlik iddiasında karşılık verme ihtiyacı oldukça etkilidir. Bu konu hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, "Abbasî Propagandası sürecinde ve Abbasîler'in İlk Asrında Mehdî Tasavvuru", çev. Bahaüddin Varol, *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 91-109; Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri,* 91-94.

gerçekleşen bu müdahaleler neticesinde Alioğulları ile ilişkisi tamamen koparılmış ve Abbâsî iktidarı Abbâs b. Abdilmuttalib'e ulaşacak şekilde Abbâsoğullarına has kılınmıştır.

Bu noktada Abbâsî iktidarı ile imametin Hz. Peygamber'in vefatından sonra amcası Abbâs'a geçtiğini ileri süren Râvendiyye fırkası arasında bir bağlantı olup olmadığına da değinmek gerekmektedir. Çünkü Mansûr döneminde dile getirilen ve özellikle de Mehdî zamanında Abbâsîler tarafından benimsenen imamet anlayışı ile Râvendiyye'nin görüşleri arasında bir paralellik bulunmaktadır. Abdullah er-Râvendî'ye (ö. 2/8. yüzyılın ilk yarısı) nisbetle Râvendiyye olarak anılan fırkaya göre Hz. Peygamber'in vefatının ardından imamet, veraset itibarıyla en yakını olduğu için amcası Abbâs'a, ondan da Abdullah, Ali, Muhammed, İbrâhim, Saffâh ve Ebû Caʿfer el-Mansûr'a intikal etmiştir.[75] Abbâsoğullarının imamette asıl hak sahibi olduğu iddiasını, ilk olarak Râvendiyye'nin mi yoksa Abbâsî çevresinin mi ileri sürdüğü net değildir. Ancak bu görüşler, muhtemelen önce Râvendiyye tarafından dile getirilmiş; daha sonra Abbâsî hilâfet çevresi tarafından kabul edilip geliştirilmiştir.[76] Mansûr, Abbâsoğullarını önceleyen imamet anlayışını benimsemekle birlikte Râvendiyye'nin ileri sürdüğü başta kendisi ile ilgili olmak üzere aşırı fikirleri reddetmiş ve onlara müdahalede bulunmuştur.[77] Dolayısıyla Halife'nin, diğer gulât fırkalarla olduğu gibi Râvendiyye ile de arasına mesafe koyduğu anlaşılmaktadır.[78]

Tüm bu gelişmelerin, davet süreci boyunca Abbâsoğulları ile birlikte hareket eden Alioğulları arasında büyük bir tepkiye yol açtığını tahmin etmek güç olmasa gerektir. Alioğullarından önde gelen bazı şahsiyetler, Ebu'l-Abbâs es-Saffâh'ın hilâfetini kabul etmediği gibi, Abbâsîlerin ilk döneminden itibaren pek çok isyan hareketine iştirak etmişlerdir. Bu dönemde zaman zaman birlikte hareket eden bazen ise ayrışan şahıslardan bahsetmek mümkündür. Bu hareketler zamanla muhtelif Şiî fırkalara evrilmiş ve Abbâsîlere muhalefet noktasında uzlaşmakla birlikte farklı çizgiler takip etmiştir.

---

[75] Geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 66-67; Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mesʿûdî, *Murûcu'z-zeheb meʿâdinu'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005), 3/198.

[76] Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 77. Bununla birlikte Râvendiyye'nin görüşlerinin, Halife Mansûr'un iddialarından sonra ortaya çıkmış olabileceği de dile getirilmiştir. Krş. Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, 121.

[77] Râvendiyye'nin Halife Mansûr'a ulûhiyyet atfettiğine dair rivayetler mevcuttur. Halife, onların ileri gelenlerini tutuklayarak idam ettirmiştir. Krş. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/505-508.

[78] Halife Mansûr'un bu tavrı ve müdahalelerinin ardından, hayatta kalan Râvendiyye mensupları daha ziyade Ebû Müslimiyye ve Hürremiyye fırkalarına karışmıştır. Bkz. Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri*, 122-123; Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 78.

Bu muhalefet ortamı ve isyan girişimleri, Abbâsîlerin kendi iktidarları için tehdit olarak gördükleri Alioğullarını sıkı takibe almalarını ve iktidarlarını meşrulaştırmak için çeşitli yollara başvurmalarını beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, her ne kadar gulât fırkalarla aralarına tamamen mesafe koysalar ve Hz. Ali yanlısı ihtilalci hareketlerle mücadele etseler de Abbâsîlerin, Caʿfer es-Sâdık gibi tehdit oluşturmayan isimlere ve çevresine karşı daha ılımlı bir politika izlemeye çalıştıkları dikkat çekmektedir. Yine de Caʿfer es-Sâdık'ın vefatının ardından aile içinde ve ona bağlıların çevresinde yaşanan gelişmelerin Abbâsî yetkilileri tarafından takip edildiği muhakkaktır.[79]

Halife Mehdî döneminde, Abbâsî imamet iddiasının sistemleştirilmesi ve gulât gruplarla mücadelenin sürdürülmesinin yanı sıra 160/777'lerden itibaren Zenâdıka'ya karşı aktif mücadele başlatılmıştır. Zenâdıka, daha ziyade dualist ve maniheist inanca sahip kişileri ifade etse de Mehdî döneminde Zenâdıka adı altında mücadele edilen kesim daha geniş bir tabana sahiptir. Takibatın sağlanması için *Dîvânu'z-zenâdıka* adlı bir kurumu işler hale getiren Mehdî'ye göre, kendisine itaat etmeyen tüm Şiîler bir anlamda zındık konumundadır.[80] Dolayısıyla bu strateji ile birlikte mücadelenin çok daha kapsamlı ve sistemli bir veçheye büründüğünü ve bunun sonraki halifeler döneminde de sürdürüldüğünü ifade etmek mümkündür. Öyle ki bu geleneğe uygun olarak, ileride Fâtımîlerin de zındık kategorisinde değerlendirildiği ve buna göre hükümler tatbik edildiği görülecektir.

Öte yandan Halife Mehdî hilâfetinin ilk yıllarında, siyaseten tehdit oluşturmadıkları sürece Alioğullarına karşı daha yumuşak bir politika benimsemiştir. Hatta Mehdî, selefi Mansûr döneminde Alioğullarından tutuklananların serbest bırakılmasını ve alıkonulan mallarının sahiplerine iade edilmesini sağlamıştır. Ancak Caʿfer es-Sâdık'ın vefatı üzerine Mûsâ el-Kâzım'ın imametini benimseyen ve sonradan İmâmiyye çizgisini oluşturacak olan kesimin ortaya attığı bazı kelâmî görüşler, Mûsâ el-Kâzım'ın tehdit olarak algılanmasına sebep olmuş olmalı ki Mehdî onu tutuklamıştır. Çok geçmeden onu hapisten çıkarıp, kendisine ve evlâtlarına karşı isyan etmeyeceğine dair yemin ettirdikten sonra Medine'ye göndermiştir. Bu tavır, Abbâsîlerin, iktidarları için tehdit olmadıkları sürece Alioğulları ile mücadeleye gerek duymadıklarını göstermektedir. Ancak yine de Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin takibat altında olduğu

[79] Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2010), 127.
[80] Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 112.

belirtilmelidir. Zaten Mûsâ el-Kâzım, Hârûn er-Reşîd'in hilâfeti döneminde, 179/795 yılında bir kez daha tutuklanacak ve dört yıl sonra da hapiste vefat edecektir.[81]

1.3. Abbâsîlere Karşı Alioğullarının Çoklu Muhalefeti

Alioğullarının Abbâsîler tarafından saf dışı bırakılması üzerine oluşan muhalefet ortamı, bazı isyancı hareketleri beraberinde getirmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Alioğulları baştan itibaren bünyesinde farklı fikir ve idealleri barındırmaktadır. Farklı çizgilerin giderek daha da belirginleşmesi, Abbâsîler karşısında çoklu bir muhalefet ortamının oluşmasını sağlamıştır.

Abbâsî Devleti'ne karşı ilk isyan hareketlerinden biri, Hasanoğullarından Muhammed b. Abdullah en-Nefsu'z-Zekiyye liderliğinde 145/762 yılında gerçekleşen isyandır. İsfahânî, toplumun pek çok kesiminden destek gören bu harekete Caʿfer es-Sâdık'ın oğulları Mûsâ ve Abdullah'ın da katıldığına işaret etmektedir. İsyanın başarısızlıkla sonuçlanması neticesinde Muhammed b. Abdullah öldürülmüştür. Aynı yıl Muhammed'in kardeşi İbrahim b. Abdullah da ölümüyle sonuçlanan başarısız bir başkaldırı gerçekleştirmiştir.[82]

169/786 yılında Hüseyin b. Ali liderliğinde gerçekleşen isyan hareketi de önemli hadiselerden biridir. Bu hareket Mûsâ el-Hâdî'nin kısa süreli hilâfeti (169-170/785-786) esnasında gerçekleşmiştir. Mûsâ el-Hâdî'nin isyancılar üzerine ordu göndermesiyle şiddetli bir çarpışma gerçekleşmiş ve Hüseyin b. Ali ile birlikte taraftarlarından pek çoğu Mekke yakınlarındaki Fah vadisinde öldürülmüştür. Bu olay, Alioğulları için ikinci bir Kerbelâ faciası olarak değerlendirilmiştir.[83] Medine'den harekete katılanların da evleri yıkılmış, mallarına el konulmuştur. Savaştan sağ kurtulan İdrîs b. Abdullah'ın[84] Mısır ve

---

[81] Mûsâ el-Kâzım hakkında ayrıntılı bilgi ve onun döneminde yaşanan gelişmeler için bkz. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 111-210.

[82] Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 7/552-609; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 260-299, 342-386. Ayrıca bkz. Cemil Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2007), 327-341. Bu süreçte Ebû Caʿfer Mansûr ile Muhammed b. Abdullah'ın karşılıklı mektuplaşmaları her iki tarafın da imamet ve hilâfete dair iddialarını ortaya koyması açısından özellikle önemlidir. Bu mektuplar hakkındaki yorumlar için bkz. Cem Zorlu, "Abbasî Devleti'nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansûr ile Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi", *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*, ed. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 111-145; Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 96-105.

[83] Krş. Mehmet Azimli, "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet: İdrisîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 3.

[84] Muhammed b. Abdullah en-Nefsu'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdullah'ın kardeşi, Hüseyin b. Ali'nin de amcasıdır.

Kuzey Afrika tarafına kaçmasıyla İdrîsîler Devleti'nin temelleri atılmıştır.[85] İdrîs, Halife Hârûn er-Reşîd'in takibat için gönderdiği kişi tarafından öldürülmüşse de 172/789 yılında oğlu İdrîs b. İdrîs liderliğinde Alioğullarından oluşan ilk hanedan olan İdrîsîler Devleti kurulmuştur.[86] Ayrıca bahsi geçen her iki harekete de sonradan Zeydî olarak nitelendirilecek olan şahısların katıldığına işaret etmek gerekmektedir.[87]

Bundan önce Abbâsî ihtilali sürecinde kaçan Emevîlerin Endülüs'e yerleşmiş olduğunu ve burada hâkimiyet sağladığını, Hâricî-Sufrîlerin isyan hareketleri sonucunda Sicilmâse'de Midrârîler'in (155-366/772-976) kurulduğunu, Hâricî-İbâdîlerin ise Rüstemîler (160-296/777-909) adı altında Tahert bölgesinde idareyi devraldıklarını hatırlatmak gerekmektedir. Ardından, İfrîkiyye ve Sicilya bölgelerinde de Ağlebîler (184-296/800-909) hâkimiyet elde etmişlerdir. Midrârîler ve Ağlebîler Abbâsî hilâfetine bağlı olarak varlık sürdürse de Endülüs Emevîleri, Rüstemîler ve İdrîsîler bağımsız hareket etmişlerdir.[88] Böylece Abbâsîlerin batısında yer alan topraklar farklı gruplar tarafından yönetilmeye başlamıştır. Zaten bundan sonra, Abbâsîlerin vergi almak suretiyle varlık göstermelerine izin verdiği bu bağımsız veya yarı bağımsız devletler; doğuda, batıda ve güneyde hızla çoğalmıştır. Abbâsîlerin zayıflama sürecinin başlıca sebeplerinden biri de bu gelişmelerdir.

Alioğulları ile ilişkiler söz konusu olduğunda Meʾmûn döneminin kritik bir öneme sahip olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Emîn-Meʾmûn mücadelesinde[89] Meʾmûn'u

---

[85] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/192-203; Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 5/265-268.

[86] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/265-268. İdrîsîler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kadir Erbil, *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021).

[87] Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 46-48; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kāsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 134.

[88] Bu devletler hakkında genel bilgiler için bkz. Clifford Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri: Devletler, Prenslikler, Hanedanlıklar Kronolojik Soykütüğü*, çev. Hande Canlı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005).

[89] Bilindiği üzere, Hârûn er-Reşîd'in vefatının (193/809) ardından oğulları veliaht Emîn (193-198/809-813) ve Meʾmûn (198-218/813-833) arasında yaşanan hâkimiyet mücadelesinde Arap ve Fars çekişmesi belirleyici olmuştur. Baba ve anne tarafından Arap olan Emîn, Araplar tarafından desteklenirken annesi İran kökenli olan Meʾmûn, Farsların desteğini görmüştür. Beş yıllık mücadelenin sonucunda Meʾmûn galip gelmiş ve devlet görevlerine Farsları atamaya başlamıştır. Bu süreç, iktidarda Fars etkinliğini beraberinde getirmiştir. Meʾmûn'un hilâfeti Merv'den yönetmesi de bu gelişmelerde etkili bir unsur olmuştur. Ancak özellikle hilâfetinin son yıllarında, Arap ve Farslara karşı güveni sarsılan Meʾmûn, denge unsuru olabileceklerine inandığı için, askerî birlikler arasında, Horasan'da yakından tanıma fırsatı bulduğu Türklere yer vermiştir. Meʾmûn'un Arap-Fars çekişmesine karşı Türklerin desteğini alma politikası kısa süreli bir çözüm olmuşsa da bu sefer Türklerin yönetimde belirleyici olmasının yolunu açmıştır. Muʿtasım'ın maiyetindeki Türk birlikleri çok geçmeden iktidarda etkin hale gelmiş, Meʾmûn'un ardından Muʿtasım'ın (218-227/833-842) halife olmasında da etkili olmuşlardır. Böylece önceleri Arap, bir süre de İranlı kimselerin etkin olduğu Abbâsî yönetiminde Türklerin öne çıktığı dönem başlamıştır. Bununla birlikte bu dönemde, Halife'nin tamamıyla Türk komutanların kontrolü altına girdiğini söylemek de

destekleyen, ancak kendisi hilâfete geçtiğinde bekledikleri desteği bulamayan Alioğulları arasında çok geçmeden isyan hareketleri baş göstermiştir. İbn Tabâtabâ olarak bilinen Muhammed b. İbrahim'in (ö. 199/815) Kûfe'de başlattığı ayaklanma bu dönemde yaşanan önemli gelişmelerden birisidir. İbn Tabâtabâ, *er-rıza min âli Muhammed*'e biate, Kurʾân ve sünnetle amel etmeye, iyiliği emretme ve kötülükten nehyetmeye davet etmek suretiyle harekete başlamıştır. İbn Tabâtabâ'nın öldürülmesi üzerine Ebu's-Serâyâ (ö. 200/815) hareketin kontrolünü devralmış ve çocuk yaştaki Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'i liderliğe getirmiştir. Ebu's-Serâyâ 200/815 yılında yakalanarak öldürülmüştür.[90] Bu hareket, "Zeydî" kavramının artık belirli bir topluluk için kullanılması bakımından da önemlidir.[91]

Bu dönemde yaşanan gelişmelerden bir diğeri, Muhammed ed-Dîbâc olarak da bilinen Muhammed b. Caʿfer es-Sâdık'ın (ö. 203/818) Alioğullarından biat alması ve kendisine "emîru'l-mu'minîn" ünvanının verilmiş olmasıdır. Ancak Abbâsîlerin müdahalesi sonrası Muhammed ed-Dîbâc eman dilemiş ve bu isteği kabul edilmiştir. Meʾmûn'un öldüğüne dair bir haber kendisine ulaştığı için böyle bir girişimde bulunduğunu dile getirip tövbe ettiği için affedilmiştir.[92]

Meʾmûn ise böyle bir ortamda, Ali yanlısı isyanlarla mücadeleyi sürdürmekle birlikte, 201/817 yılında kardeşi Kâsım yerine Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/819) veliaht olarak tayin etmiştir. Onun bu hamlesine dair pek çok farklı yorum bulunmakla beraber, araştırmacıların çoğu tarafından bu tayin, Alioğulları ve Şiîlerle olan problemleri çözmek niyetiyle atılan yeni bir adım ve uzlaşı arayışı olarak değerlendirilmektedir. Muhtemelen o, Alioğulları tarafından gerçekleştirilen isyanları sonlandırmak için böyle bir tercihte bulunmuştur. Bir süre sonra da Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra zamanın en üstünü olduğunu kabul eden Meʾmûn'un, bu amacına ulaştığını söylemek güçtür. Zaten Ali er-Rızâ'nın, 203/818 yılında, Meʾmûn'dan önce vefat etmesi üzerine, hilâfetin Alioğullarına geçmesi girişimi sonuçsuz kalmıştır.[93] Ancak yine de Meʾmûn'un bu girişimiyle birlikte

mümkün değildir. Detaylı bilgi için bkz. Abdülaziz ed-Dûrî, *Abbâsîler Tarihi: Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 170-187; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4: Abbasiler Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 166-175, 227; Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 56-58.

[90] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/528-533; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 523-536.

[91] Gökalp, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, 49.

[92] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 5/538-539; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/423.

[93] Bu dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 159-171; Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi", 330-333; Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 211-399; Muharrem Akoğlu, "Tarihsel Arka Plan Bağlamında

ilk Abbâsî halifesinden itibaren vurgulanan ve Mehdî döneminde sistemleştirilen hilâfetin Abbâsoğullarına aidiyeti tezi sekteye uğramıştır.[94]

Muʿtasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemleri daha ziyade Mihne politikasıyla öne çıkmıştır. Ancak Muʿtasım döneminde de Alioğulları isyanlarının sürdüğü anlaşılmaktadır.[95] Alioğulları ile ilişkilerin çok daha gergin olduğu dönem ise Mütevekkil'in hilâfetine (232-247/847-861) karşılık gelmektedir. Mütevekkil dönemi, pek çok açıdan yeni gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Mütevekkil kendisinden önceki üç halifenin yürüttüğü Mihne politikasına tedrici bir biçimde son vermiştir.[96] Halife Meʾmûn ile başlayan ve sonraki üç halife döneminde devam eden Alioğulları ile uzlaşı süreci de Mütevekkil döneminde son bulmuş, hatta Şîa karşıtı bir tavır benimsenmiştir.[97] Mütevekkil'in Hz. Ali'ye muhabbet ettikleri için kendisinden önceki üç halife olan Meʾmûn, Muʿtasım ve Vâsık'a kızgın olduğu, hatta onlara kin

---

Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011), 55-74.

[94] Sancılı, *Mezhep-İktidar İlişkileri*, 150. Halife Meʾmûn'un 218/833 yılında Kurʾân'ın yaratılmış olduğuna dair kabulünü devletin resmî politikasına dönüştürmesi ise Mihne uygulamasını ve Abbâsî iktidarında yeni bir dönemi beraberinde getirmiştir. Bilindiği üzere bu politika, Muʿtasım ve Vâsık döneminde de benimsenmiştir. Muʿtezile yanlısı bu tavır, Mütevekkil dönemine kadar sürecektir. Mihne dönemi hakkında pek çok araştırma yapılmış ve dönemin mezhepler üzerindeki etkisi çok yönlü bir biçimde değerlendirilmiştir. Mihne dönemine detaylı yer vermek yerine öne çıkan bazı çalışmaları zikretmekle yetineceğiz. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı: Me'mun Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002); Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*; M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012). Diğer taraftan Muʿtasım döneminde Türklerin nüfuzunu artırmış olması, Arap ve Farslı kesimi rahatsız etmiştir. Bağdad'da huzursuzluğun giderek çoğalması Halife'yi bir çözüm arayışına yöneltmiştir. Muʿtasım bu amaçla 221/836 yılında hilâfet merkezi yapmak üzere Sâmerrâ şehrini kurmuş ve devletin idaresini buraya taşımıştır. Böylece Abbâsî tarihinde "Sâmerrâ Dönemi (221-279/836-892)" olarak adlandırılan dönem başlamıştır. Sâmerrâ'nın hilâfet merkezi yapılarak Türklerin buraya taşınması, onların yönetimdeki nüfuzunu artırmıştır. Halife Vâsık döneminde Türk nüfuzu daha da etkin hale gelmiş, yönetim büyük ölçüde askerlere bırakılmıştır. Vâsık'ın veliaht tayin etmeden vefat etmesi üzerine ise sonraki halifenin seçimi yetkisi, vezir, devlet erkânı ve komutanlara kalmıştır. Halife seçiminde Türklerin kararı baskın çıkmış ve Vâsık'ın kardeşi Mütevekkil'e biat edilmiştir. Dolayısıyla Abbâsî Devleti'nin ilk asrı sona ererken Türk askerlerin seçtiği bir halifeden ve Türklerin etkinliğinde bir idareden söz etmek mümkündür. Abbâsîlerin Sâmerrâ dönemi için bkz. Bozkurt, *Abbasiler*, 83-93.

[95] Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 575-593.

[96] Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 106-119; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, 189-205.

[97] Halife Mütevekkil'in muhtemelen Abbâsî Devleti'nin geleceğini teminat altına alma gayesiyle yürüttüğü bu faaliyetlerin istediği etkiyi göstermediği anlaşılmaktadır. Aynı amaçla Mütevekkil her ne kadar Türklerin desteğiyle halife olmuşsa da onların idaredeki etkinliğini kırmaya çalışmış, ancak başarılı olamamış, neticede oğlu Muntasır'ın (247-248/861-862) da dahliyle kendisini hilâfet makamına seçtiren Türkler tarafından öldürülmüştür. Bu olay, Abbâsî halifelerinin siyasî nüfuzlarının yanı sıra manevî otoritelerini de kaybetmeleri olarak yorumlanmaktadır. Bu yönüyle Mütevekkil'in öldürülmesi, Abbâsî halifelerinin her anlamda gerileme ve düşüşlerinin başlangıcı kabul edilmektedir. Nitekim benzer hadiseler sonraki halifelerden bazılarının da başına gelecektir. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/222-230; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 6/136-140.

duyduğu rivayet edilmektedir. Mütevekkil'in Şîa karşıtı tutumu, bazı açılardan ilk Abbâsî halifelerinden daha katı olmuştur. İbnu'l-Esîr, Mütevekkil'in çevresinde hep Alioğullarına karşı sert tutumlarıyla bilinen kimselerin bulunduğunu bildirmektedir.[98]

Mütevekkil'in ilk müdahalelerinden biri Alioğullarının Hüseynî kanadına karşı olmuştur. O, 233/848 yılında halkın kendisine ilgi duyduğunu öğrendiği Ali el-Hâdî'yi (ö. 254/868) ve oğlu Hasan el-Askerî'yi Sâmerrâ'ya getirtmiştir. Hatta Halife'nin, Ali el-Hâdî'nin evini kendisine karşı mektuplar ve silahlar bulundurma gerekçesiyle arattığı, bir şey bulunamaması üzerine onu serbest bıraktığı rivayet edilmektedir.[99] Yine de Mütevekkil'in bu tutumu onun vefatından sonraki süreçte de etkisini sürdürmüş ve İmâmîlerin onuncu imamı olarak kabul edilen Ali el-Hâdî, ömrünün sonuna kadar Sâmerrâ'da gözetim altında tutulmuştur.[100] On birinci imam kabul edilen Hasan el-Askerî de 8 Rebiülevvel 260/2 Ocak 873 tarihinde göz hapsinde bulunduğu sırada Samerra'da vefat etmiştir.[101] Bu müdahaleler, Halife'nin Alioğullarının etki potansiyelinden duydukları tedirginliğe doğrudan işaret etmektedir.

Bu dönemde, küçük çaplı bazı isyan hareketlerinin meydana geldiği de anlaşılmaktadır. Alioğullarından genç şair Muhammed b. Salih b. Abdullah'ın (ö. 3/9. asır) Medine yakınlarında ortaya çıkarak başlattığı isyan hareketi, Mütevekkil'in gönderdiği askerî birlikler tarafından bastırılmıştır.[102] Alioğullarından bir başka isim olan Muhammed b. Muhammed (ö. 3/9. asır) ise Rey'de Abbâsîlere karşı faaliyetlere başlamış ve Taberistan ve Deylem'de lider konumunda olan Alioğullarından Hasan b. Zeyd'e (ö. 270/884) halife olarak biat etmeleri için halka davette bulunmuştur. Muhammed, Horasan valisi tarafından yakalanarak Nîşâbûr'da hapsedilmiş ve daha sonra burada vefat etmiştir.[103] Yine Alioğullarından Yahyâ b. Ömer b. Yahyâ, 235/849 yılında isyan hazırlığına girişmiş ve tutuklanmıştır.[104]

Anlaşılan o ki önceki üç halife döneminde nispeten serbest hareket edebilen Alioğulları, Mütevekkil'in tutumları karşısında rahatsızlıklarını dile getirmek için birtakım başkaldırılara girişmişlerdir. Bu huzursuzluklar, Mütevekkil'in Alioğullarına

---

[98] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/108-109.
[99] Mesʿûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 4/137.
[100] Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 77; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 237; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/163.
[101] Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 79; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 241; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/249-250.
[102] Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 600-609.
[103] Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 615-616.
[104] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/182.

yönelik tutumunu daha da sertleştirmiştir. Muhtemelen o, bir taraftan Abbâsî iktidarının gücünü korumak diğer yandan da Mihne baskısından bunalmış halkın, özellikle de Ehl-i Hadîs yanlısı kesimin, Muʿtezile ve Şîa'ya karşı rahatsızlığından yararlanmak istemiştir.

Halife Mütevekkil'in, 236/850 yılında, Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki kabrinin ve çevresindeki evlerin yıkılmasını emretmesi, kabir yıkıldıktan sonra da arazinin sürülerek üzerine ekin ekilip sulanmasını istemesi ile halkın bölgeye ziyaretini de yasaklaması, Alioğullarına yönelik en sert uygulamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sırada halka üç gün içinde kabrin başını ve çevresini terk etmeleri gerektiği bildirilmiş; aksi takdirde kabir civarında hapsedilecekleri tehdidinde bulunulmuştur. Neticede kabrin bulunduğu bölge sürülmüş ve buraya ekin ekilmiştir.[105] Ayrıca Mütevekkil'in, Hz. Ali ve ailesine düşman olduğu, Ali taraftarları kendisine bildirildiğinde derhal mallarına el koyduğu ve kanlarını akıttığı kaydedilmiştir. 242/856 yılında ise Mısır'da bulunan Alioğulları, Mütevekkil'in emriyle bölgeden sürülmüştür.[106] Muhtemelen Mütevekkil'in niyeti Alioğullarını belirli bir merkezde toplayarak onları kolaylıkla kontrol edebilmek ve aynı zamanda halkla temaslarına büyük ölçüde son vermekti.[107]

Her ne kadar Mütevekkil'in Alioğullarına yönelik sert politikası ardılları tarafından sürdürülmese de Abbâsî idaresinde yaşanan ve bir sosyo-politik krize evrilen bazı gelişmeler,[108] Alioğullarının, özellikle de Zeydî grupların, isyan çıkarmalarına uygun

---

[105] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/185; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 6/108-109. Kaynaklarda Mütevekkil'in bu tavrına sebep olarak şu olay zikredilmektedir: Mütevekkil, daha önce de olduğu gibi eğlence meclisinde şarkı söyletmek üzere cariyelerini göndermesi için bir şarkıcıya haber ulaştırmıştır. Günlerce aranmasına rağmen bulunamayan şarkıcı kadının Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmekte olduğu öğrenilmiştir. Halife'nin kendisine haber gönderdiğini duyduğunda süratle dönen kadın, bir cariyeyi Halife'ye göndermiştir. Mütevekkil cariyeye nerede olduklarını sorduğunda cariye, sahibesinin Hacca gittiğini ve kendilerini de beraberinde götürdüğünü ifade etmiştir. Mütevekkil, Hac mevsimi olmayan Şaban ayında nereye gittiklerini sorduğunda cariye, Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret ettiklerini bildirmiş ve Halife buna çok sinirlenmiştir. Sahibeleri olan şarkıcı kadının tutuklanarak mallarına el konulmasını ve hapse atılmasını emretmiş ardından da Hz. Hüseyin'in mezarının yıkılmasını istemiştir. Bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilu't-Tâlibiyyîn*, 597-598. Muhtemelen bu rivayet, "Hac" kavramının Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret için kullanımının ilk örneklerindendir. Aynı rivayet, İbn Tağrîberdî'de bazı farklılıklarla yer almaktadır. Bu rivayette cariye Hac için Meşhed'e, Hz. Ali'nin kabrine ziyarete gittiklerini ifade etmiştir. Krş. Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısr ve'l-Kāhire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut, 1992), 2/283-284.

[106] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 6/108-109; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 2/309.

[107] Mahmut Kırkpınar, *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 113.

[108] Mütevekkil, hilâfeti boyunca bir yandan da iktidarda söz sahibi olan Türk askerlerle hâkimiyet mücadelesi halinde olmuştur. Mütevekkil'in ardından Abbâsî halifeleri hızla güçlerini kaybetmiştir. Esasında halifelerin, Türk askerlerin hilâfet için tehlikeli olduğunun farkında olduğu söylenebilir. Halife Muntasır (247-248/861-862), Türklerle birlikte babası Mütevekkil'e karşı isyan etmişse de aslında o da babası gibi Türklerin nüfuzunu kırmak için girişimde bulunmuştur. Ancak bu gayreti engellenmiş ve altı aylık hilâfetin ardından vefat etmiştir. Sonraki halifelerden Mustaʿîn-Billâh (248-252/862-866), Muʿtez-Billâh (252-255/866-869) ve Muhtedî-Billâh (255-256/869-870) da hilâfetleri boyunca Türk askerlerle

bir ortam oluşturmuştur. Daha önce tutuklanmış olan Yahyâ b. Ömer'in Kûfe'de, 250/864 yılında başlattığı hareket, bu isyanların öne çıkanlarındandır. Yahyâ b. Ömer'in isyan sırasında öldürülmesinin ardından Alioğulları farklı bölgelere kaçmışlar ve böylece muhalefet hareketi daha da yayılmıştır. Aynı yıl, Taberistan'a kaçmış olan Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) de burada ayaklanmıştır. Bu hareket, bölgede bir Zeydî devletin kurulmasıyla neticelenecektir. Hasan b. Zeyd'in hareketiyle bağlantılı olarak Rey, Kazvin, Mekke ve Kûfe'de de pek çok isyan hareketi meydana gelmiştir. Bu sıralarda Horasan ve Mâverâünnehir'in yönetiminde Tahîrîlerin bulunması ve Abbâsîlerin bölgedeki otoritesinin zayıf olması da Zeydîlerin başarısında etkili olmuştur.[109] Bunlar daha ziyade Zeydî olarak nitelendirilen hareketlerse de Ali el-Hâdî taraftarı pek çok Şiî'nin de onlara destek olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Bu nedenle Halife Muʿtez-Billâh (ö. 255/869), Alioğullarının önde gelen isimlerini gözetim altında tutmuştur.[110]

Abbâsîlerin iç sorunlarının, yeni hanedanlıkların kurulmasını da kolaylaştıran bir süreç işlevi gördüğünü, bunun ise Alioğullarına görece rahat hareket imkânı sunduğunu belirtmek gerekir. Bu kapsamda Saffârîlerin kurucusu kabul edilen Yaʿkûb b. Leys es-Saffâr, 247/861'de Sîstan'a hâkim olmuş, ardından doğuya doğru ilerleyerek hâkimiyet sahasını Gazne, Gerdiz ve Kabûl-Bâmiyân bölgesine kadar genişletmiştir.[111] Yaʿkûb b. Leys 259/873 yılında Nîşâbûr'u alarak Tâhirîlerin Horasan'daki hâkimiyetine son vermiştir.[112] Abbâsîlerin batısında, Mısır ve Suriye'de ise Ahmed b. Tolun (ö. 270/884) 254/868 yılında Tolunoğulları Devleti'nin temellerini atmıştır.[113] Bu dönemde hâkimiyet elde eden bir başka devlet ise Sâmânîlerdir. Halife Muʿtemid-Alellah'ın 261/874-75 yılında bütün Mâverâünnehir'in idaresini, bir fermanla Esed b. Sâmân'ın torunlarından biri olan Nasr b. Ahmed'e (ö. 279/892) vermesiyle, Sâmânîler'in bu bölgedeki

mücadele etmiş ancak başarılı olamadıkları gibi sonunda tutuklanmış ve öldürülmüşlerdir. Dolayısıyla bu süreçte halifenin kim olacağı, ne kadar süreyle bu makamda kalacağı ve yerine kimin geçeceği konusunda belirleyici olan Türk askerler olmuştur. Beraberinde ekonomik gerilemeyi ve ordudaki huzursuzlukları da getiren bu siyasî istikrarsızlık süreci, Halife Muʿtemid'in hilâfetinin (256-279/870-892) sonunda Abbâsî Hilâfeti'nin merkezini Sâmerrâ'dan tekrar Bağdad'a taşımasına kadar sürmüştür. Bağdad'ın yeniden merkez olmasıyla beraber Abbâsîlerin Sâmerrâ Dönemi son bulmuş, toparlanma süreci başlamıştır. "Fetret Dönemi" olarak da adlandırılan bu devir hakkında geniş bilgi için bkz. Dûrî, *Abbâsîler Tarihi*, 296-305; Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4*, 286-322.

[109] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/266-276; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/157-161. Ayrıca bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri (250-316/864-929)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 68-85.

[110] Hakyemez, "Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi", 336.

[111] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 151-152; Dûrî, *Abbâsîler Tarihi*, 291.

[112] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/242.

[113] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/195.

hâkimiyetleri resmiyet kazanmış ve Halife tarafından onaylanmıştır.[114] Daha önce ifade edildiği üzere, siyasî sorunların yanı sıra ekonomik bir gerileme de yaşayan ve geniş toprakların tamamında otorite sağlayamayacaklarının farkında olan Abbâsîler, vergi tahsil etmek suretiyle bu devletlerin varlıklarını onaylamak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu devletler, ilerleyen süreçte Abbâsîlere vergi ödememek için askerî mücadeleler verecekler ve yeni sorunları beraberinde getireceklerdir. Bu gelişmeler, Alioğullarının da daha rahat hareket etmesini sağlamıştır.

Her ne kadar çıkış noktası itibarıyla doğrudan Alioğulları odaklı olmasa da sonraki süreçte Şiî bazı motiflerin eşlik edeceği birtakım isyan girişimlerine de bu dönemde tanıklık edilecektir. Bu süreçte Abbâsîleri meşgul eden en ciddi hadiselerden birisi, 255/869 yılında Irak bölgesinin güneyinde ortaya çıkan ve 270/883'e kadar devam eden Zenc isyanıdır. Ağır şartlar altında çalıştırılan Zencî kölelerin özgürlük isteği ile Zencî lideri Ali b. Muhammed'in hırsının bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bu hareket[115], Abbâsîleri yaklaşık on beş yıl boyunca uğraştırmıştır. Ali b. Muhammed'in soyunu Muhammed el-Bâkır'ın kardeşi Zeyd b. Ali'ye dayandırması, mehdî beklentisi içindeki Alioğullarından ciddi bir kesimin de isyana katılmasına sebep olmuştur.[116] Halife Muʿtemid döneminde devletin idaresinde söz sahibi olan kardeşi Muvaffak'ın (ö. 278/891) Zenc isyanına son vermesi Abbâsîlerin bir ölçüde toparlanmasını sağlamışsa da yaşananlar, Abbâsîlerin ekonomik anlamda zor durumda kalmalarına sebebiyet vermiştir.[117]

Genel bir görünümünü ortaya koymaya çalıştığımız üzere, Abbâsîlerin etkileşimde olduğu ve mücadele ettiği pek çok kesim bulunmaktadır. Böylesine çoklu bir muhalefetin ortasında Alioğulları bünyesinden batıda Şiî bir devlet olan İdrîsîler, Taberistân'da ise Zeydî bir devlet ortaya çıkmıştır. Farklı şahıslar etrafında kümelenen gulât fırkalar varlık göstermiştir. Öte yandan İmâmiyye çizgisi kuvvetlenmeye başlamıştır. Çok geçmeden ilk İsmâîlîler ve üç nesil sonra tekrar ortaya çıkan Karmatîler ile Ubeydullah el-Mehdî'nin başlattığı isyan hareketi de buna eklenmiştir. Fâtımîlerin temelini atan Ubeydullah el-Mehdî'yi başarıya götürecek sürecin arkasında muhtemelen Abbâsîler karşısında, bilhassa Alioğulları odaklı çok sayıda muhalefet hareketinin ortaya

[114] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/253-255.
[115] Mustafa Demirci, *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 295.
[116] Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 73-74.
[117] Zenc isyanı hakkında detaylı bilgi için bkz. Demirci, *Siyah Öfke*.

çıkması ve hangi grubun Abbâsî hilâfeti açısından daha tehlikeli olduğunun kestirilememesi yatmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Abbâsîler, Alioğullarından türeyen bütün gruplara karşı temkinli olmakla birlikte her devirde hangi grup iktidara karşı isyan girişiminde bulunmuşsa ve daha ciddi bir tehdit oluşturmaktaysa ona yönelik önlemler alarak, Abbâsî hilâfetini korumaya ve sürekli kılmaya çalışmıştır. Bunlardan gulât gruplar, daha isyankâr sayılabilecek kesimi oluşturan Zeydîler ve daha geniş bir kitleye sahip olan İmâmîlerin Abbâsîlerin öncelikli muhalifleri olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca daha önce ifade edildiği üzere, Alioğulları ve Şiî gruplar Abbâsî hilâfetini tehdit eden yegâne kesim değildir. Abbâsîler, eş zamanlı olarak farklı yapılar ve isyanlarla da mücadele sürdürmek mecburiyetinde kalmıştır. Bu gelişmelerin meydana getirdiği siyasî ve ekonomik zayıflıklar, Abbâsîlerin muhaliflerine karşı önlem almalarını da güçleştirmiştir. Bu şartlar, Karmatîlerin ortaya çıkışını ve Fâtımî Devleti'nin kurulmasına giden süreci kolaylaştırmıştır.

2. Alioğullarının Abbâsîlere Muhalefetinde İsmâîlîler

2.1. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışı ve Gizli Davet Süreci

Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan itibaren kendini gösteren Abbâsoğulları-Alioğulları gerilimi sırasında ortaya çıkan gruplardan biri de Fâtımî Devleti'nin çekirdeğini oluşturacak olan Mubârekiyye'dir. Caʿfer es-Sâdık'ın vefatı (ö. 148/765) sonrasında Alioğulları arasında kimin imam olması gerektiği noktasında tartışmaların yaşandığı ve pek çok fırkanın oluştuğu malumdur. Tartışmalar neticesinde imametin, onun büyük oğlu İsmâîl üzerinden devam edeceğini ileri süren Hâlis İsmâîliyye ve Mubârekiyye şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Hâlis İsmâîliyye[118], henüz babası Caʿfer es-Sâdık hayattayken vefat ettiği bilinen İsmâîl'in ölümünü kabul etmemiş ve bu iddianın takiyye gereği dile getirildiğini, İsmâîl'in gizlenmekte olan kâim imam olduğunu ileri sürmüştür. Mubârekiyye ise İsmâîl'in ölümünü kabullenerek imametin onun oğlu olan Muhammed b. İsmâîl'e geçtiğini iddia etmiştir. İmamette İsmâîl ve Muhammed b.

[118] Bu süreçte *Hâlis İsmâîliyye* terkibi ile İsmâîliyye kavramının kullanılmaya başlandığı söylenebilir. İsmâîliyye adının, erken dönemden itibaren İsmâîlî müellifler tarafından da kabul edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), *Zîne*'sinde İsmâîliyye kavramını kullanmış hatta ana gövde için Mubârekiyye değil de İsmâîliyye ismini tercih etmiştir. Ebû Hatîm Ahmed b. Hamdân Râzî, *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelimâti'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye* (San'a: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1994), 3/63-65; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 45. Biz de çalışmamızda çoğunlukla, imam kabul edilen İsmâîl b. Câfer'e nispetle ortaya çıkan ve genel kabul gören İsmâîliyye ismini şemsiye bir kavram olarak kullanmayı uygun bulduk.

İsmâîl'in hakkını önceleyen bu kesimler, Mûsâ el-Kâzım'ın imamet iddiasına karşı çıkmış ve İmâmî çizgi ile ayrışmışlardır.[119]

Hem İsmâîl hem de Muhammed b. İsmâîl hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır.[120] 120/738 yılı civarında doğduğu tahmin edilen[121] Muhammed, Abbâsî ihtilaline şahit olduğu gibi ömrünün çoğunu Abbâsî iktidarı sırasında geçirmiştir. Tan, İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) kaydettiği, Muhammed b. İsmâîl'in muhtemelen henüz gençken Mekke'de haram aylarda başarısız bir ayaklanmada bulunduğu bilgisinden hareketle onun da Zeydî gruplar gibi Abbâsî iktidarına karşı muhalif bir tavır benimsediği ve bu minvalde faaliyetlerde bulunduğu tespitini dile getirmiştir.[122] Abbâsîlerin, Alioğullarına yönelik genel endişesi ve muhtemelen de bu muhalif tavırları nedeniyle Muhammed b. İsmâîl'in, Abbâsî hilâfetinin sıkı takibatı altında olduğu ve sürekli yer değiştirmek mecburiyetinde kaldığı, özellikle de Horasan ve Yukarı Hindistan bölgelerine gittiği anlaşılmaktadır. İdrîs İmâduddîn'in aktardıklarına göre, Halife Hârûn er-Reşîd (170-193/786-809), Muhammed'in yakalanması için farklı bölgelerde çok sayıda kişi görevlendirip ciddi çaba sarf etmişse de başarılı olamamıştır.[123]

Hârûn er-Reşîd döneminde[124] veya Meʾmûn'un iktidara geçtiği ilk yıllarda[125] vefat ettiği tahmin edilen Muhammed b. İsmâîl'in, İsmâîlî davetin ilk tohumlarını eken kişi olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen Abbâsî tehdidi, Muhammed'in ortadan kayboluşundan itibaren İsmâîlî davetin liderliğini sürdüren huccetleri saklanmaya ve gizli davet sürecine (*setr* dönemi) yönlendirmiştir. Bu nedenle Muhammed'in başlatıp genişlettiği davetin sonraki seyri, Karmatîlerin varlık göstermesine ve Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkışına kadar büyük ölçüde belirsizdir.[126]

---

[119] Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 57-58; Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum* (Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1977), 47. Ayrıca bkz. Farhad Daftary, "The Earliest Ismāʿīlīs", *Arabica* 38/2 (1991), 214-245; Daftary, *İsmaililer*, 145-161; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 24-29.

[120] En geniş anlatılardan biri İdrîs İmâduddîn'in *Uyûn*'unda yer almaktadır. Ancak kesinliği olmayan bu rivayetler de diğer imamlara dair bilgilere kıyasla oldukça sınırlıdır. Krş. İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr ve funûnu'l-âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1978), 4/332-356.

[121] Daftary, "The Earliest Ismāʿīlīs", 227; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 28.

[122] Krş. Ebû Caʿfer Reşîdüddîn el-Mâzenderânî İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihu'l-Kurʾân ve muhtelifuh* (Kum: İntişârâti Bîdâr, 1328), 2/81-82; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 28.

[123] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/351-356.

[124] Daftary, "The Earliest Ismāʿīlīs", 227.

[125] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 29.

[126] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 29.

Bu noktada İsmâîlî davet anlayışının temelde sosyal şartların bir gereği olarak ortaya çıktığını, daha sonra İsmâîlî inancın temel unsurlarından biri haline geldiğini de ifade etmek yerinde olacaktır. Muhammed b. İsmâîl'in soyundan gelen imamlar gizlendiği için bu süreçte imamla toplum arasında aracılık yapma vasfı dâîlere yüklenmiştir. *Setr* (gizlilik) döneminde imamın sahip olduğu bilgi ve hikmet, dâîler aracılığıyla insanlara aktarılmıştır. Dâîlere yüklenen bu misyon, zamanla İsmâîlî öğretinin en belirgin unsurlarından biri haline gelmiş, dâîler teorik ve doktriner düzeyde meşruiyet kazanmışlardır.[127] İleride detaylandırılacağı üzere, zamanla sistemli hale getirilen ve geniş bir coğrafyaya yayılan davet faaliyeti, Abbâsîler için ciddi bir tehdit oluşturacaktır.

Her ne kadar setr dönemi büyük ölçüde belirsizse de bazı İsmâîlî kaynaklarda bu zaman dilimine dair kısıtlı bilgilerin yer aldığına işaret etmek gerekmektedir. Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide değişikliğe gitmesi ve huccetlerin aslında birer imam olduğunu ileri sürmesi, setr dönemini de bu anlayışa göre okumayı gerektirmiştir. Bu kabulle, gizlilik dönemindeki imamlar Abdullah er-Radî, Ahmed et-Takî ve Hüseyin ez-Zekî olarak sıralanmıştı.[128] Bu dönemde dâîler,[129] imamları düşmanlarından korumak ve gizlemek için onların gerçek isimlerini kullanmamışlardır.[130] Hatta birçok önde gelen İsmâîlî dâî de dâhil olmak üzere İsmâîlîlerin çoğunluğunun da gelişmelerden haberdar olmadıkları ve Muhammed b. İsmâîl'in geri dönüşünü bekledikleri anlaşılmaktadır.[131] İmamların faaliyetleri ve tarihî kişiliklerine dair aktarılan bilgiler ise büyük ölçüde tartışmalıdır ve rivayetler kaynaktan kaynağa farklılık arz etmektedir.[132] Dolayısıyla eldeki bazı verilere rağmen bu dönemin, İsmâîlî tarihinin en belirsiz dönemlerinden biri olduğu ve bunun erken dönem İsmâîlî imamet anlayışının genel çerçevesini tespit etmeyi

---

[127] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 59-60.

[128] Gizli davet dönemi hakkındaki rivayetler ve değerlendirmeleri için bkz. Ahmed b. Muhammed Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", *el-Cami' fî Ahbâru'l-Karamita fi el-Ahsa', eş-Şam, el-Irak, el-Yemen*, ed. Süheyl Zekkar (Dımaşk: el-Tekvîn, 2007), 269-285; İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/357-404; Daftary, "The Earliest Ismāʿīlīs"; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 166-173; Farhad Daftary, "Hidden Imams and Mahdis in Ismaili History", *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, ed. Bruce D. Craig (Chicago: Middle East Documentation Center, 2010), 1-22; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 29-38.

[129] "İnsanları kendi din veya mezhebine çağıran kimse" anlamına gelen dâî kelimesi ilk dönemlerde farklı gruplar için kullanılmışsa da zamanla yalnızca İsmâîlî propagandacılar için kullanılır hale gelmiştir. İsmâîlî dâî, İsmâîlî daveti yayma misyonunu yüklenen ve İsmâîlî imam için taraftar toplama amacıyla her türlü faaliyeti yürüten kişiyi ifade etmektedir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 11.

[130] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/395; İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî İdrîs İmâduddin, *Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib*, thk. Muhammed Yaʿlâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 247.

[131] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 40.

[132] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 39.

de zorlaştırdığı tekrar vurgulanmalıdır. İleride detaylı olarak ele alınacak olan bu müphemlik, Fâtımîlerin nesebine dair tartışmalarda da gündeme gelecek ve İsmâîlîlik karşıtlarının davet faaliyetlerine dair anlatılarında belirleyici olacaktır.

2.2. Abbâsîlere Karşı Bir İsyan Girişimi Olarak Karmatî Hareketi

Abbâsîlerin Zeydî isyanlarla meşgul olduğu ve İmâmî kesimleri gözetim altında tuttuğu bir ortamda faaliyete geçen Karmatî[133] hareketin başlangıç tarihini tam olarak tespit edebilmek güçtür. Hüseyin el-Ehvâzî'nin Selemiyye'deki İsmâîlî harekete[134] bağlı olarak Kûfe Sevadı'na geldiği, burada İsmâîlî davet faaliyetlerine başladığı ve Karmatî hareketin de bu esnada oluşmaya başladığı ileri sürülebilir. O, bölgeye geldiğinde Hamdân Karmat ile tanışmış, onun evinde kalmış ve davet faaliyetlerinde birlikte hareket etmişlerdir.[135] Hüseyin el-Ehvâzî'nin ardından ise davetin başına Hamdân Karmat geçmiştir. Avcu, Hamdân Karmat'ın davetin başına geçiş tarihinin de net olmadığına işaret etmekle birlikte, bunun 260-270/873-883 yılları arasında gerçekleştiği ihtimalini dile getirmiştir.[136] Dinî ve sosyal içerikli olduğu kabul edilen Karmatî hareket, çok geçmeden toplumsal bir boyut kazanmış ve bir süre sonra tıpkı Zenc isyanı gibi Abbâsî iktidarına karşı ciddi bir tehdit oluşturmaya başlamıştır.[137]

Karmatîliğin gelişimi ve Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkış sürecinden bahsetmeden önce Zenc isyanı ile Karmatî hareket arasındaki bazı benzerliklere işaret etmek gerekmektedir. Zira Karmatî hareketten önce ve hemen hemen aynı bölgelerde ortaya çıkması, Zenc isyanını Karmatî tarihi açısından da önemli kılmaktadır. Hamdân Karmat'ın hızlı bir başarı elde etmesinde Abbâsîlerin Zenc isyanı ile uğraştığı bir ortamda

---

[133] *Karmatî/Karâmita* isminin kökenini ve kapsamını tam anlamıyla ortaya koyabilmek hayli zordur. Zira klasik kaynaklarda kavramın nereden türetildiği ile ilgili farklı rivayetler bulunduğu gibi, çağdaş araştırmalarda da bu kavrama dair farklı yaklaşımlar yer almaktadır. Bununla birlikte, Kûfe merkezli Karmatî hareketin kısa sürede büyük başarılar elde etmesi ve bu davetin Abbâsî hilâfet merkezi olan Bağdad'a yakınlığı Karâmita isminin Mubârekiyye'yi gölgede bırakmasını ve yaygın kullanılır hale gelmesini sağlamıştır. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-muluk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 12/289-292; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 44.

[134] Selemiyye'ye yerleşen ilk İsmâîlî imamın gizli imamlardan ilki olan Abdullah b. Muhammed olduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Ahmed b. Muhammed Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, ed. Ismail K. Poonawala (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 160-161; İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/365.

[135] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 173-180.

[136] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 180-181. Bununla birlikte hem Hüseyin el-Ehvâzî hem de Hamdân Karmat'ın kimlikleri ile ilgili birbirinden farklı pek çok rivayet bulunduğunu, bu döneme dair gelişmelerin büyük ölçüde belirsiz olduğunu ve ihtimallerden kuvvetli olanı temel alarak anlatımızı oluşturduğumuzu yenilemek gerekmektedir.

[137] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 85.

faaliyet sürdürmesinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır.[138] İki hareket arasındaki temel benzerlik, Abbâsîlere karşı harekete geçmeleri ve liderlerin kendilerini Hz. Ali soyuna dayandırmalarıdır. Ayrıca Karmatîler, Abbâsîlerle mücadele etmek ve taraftar toplamak için Zencî kölelerle benzer yöntemleri kullanmış, onların oluşturduğu istikrarsızlıktan istifade etmiş ve Zencî kölelerin isyanını getiren sosyo-ekonomik sorunları çözme girişiminde bulunmuşlardır. Zencî kölelerin savaş tekniklerini örnek aldıkları da anlaşılmaktadır. Tüm bunlar, Zenc isyanında yer alan toplumsal tabanın bir kısmının Karmatî harekete kaymasında etkili olmuştur.[139]

Bununla birlikte Zenc isyanı ile Karmatîler arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zenc isyanının lideri Ali b. Muhammed ile Hamdân Karmat[140] arasında Abbâsîlere karşı ortak hareket etmeye yönelik görüşmeler yapıldığı, ancak itikâdî konularda anlaşamadıkları için böyle bir birlikteliği mümkün görmedikleri ve ayrı hareket ettiklerine yönelik rivayet de bunu destekler niteliktedir.[141] Ayrıca her ne kadar Ali b. Muhammed daha geniş bir kitleyi etkilemek için soyunu Hz. Ali'ye dayandırmışsa da Zenc hareketi özünde toplumsal eşitsizliklerin belirleyici olduğu, ancak Alioğullarıyla ilişkili olarak mehdilik gibi bazı hususların bir motivasyon aracı olarak kullanıldığı sosyal bir harekettir. Buna karşın Karmatîlik, Alioğulları odaklı bir imamet söyleminin merkezde olduğu, ancak toplumsal eşitsizliklerin bir motivasyon aracı olarak kullanıldığı itikâdî bir harekettir.[142]

Karmatî hareketin geniş kesimlere yayılmasında ve ciddi başarılar elde ederek diğer muhalif gruplardan ayrılmasında etkili olan faktörlerden biri de imamet ile ilgili gelişmelerdir. Hasan el-Askerî'nin ardında bir oğul bırakmadan vefat etmesi (260/874) kendisine bağlı Şiî kesimler arasında ciddi bir krizin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kaynaklarda onun vefatının ardından Şiîlerin onlarca gruba ayrıldığına dair rivayetler yer almaktadır.[143] Bu krizle baş edebilmek adına, başta Hasan el-Askerî'nin Muhammed adında bir oğlu olduğu ve gizlendiği iddiası olmak üzere pek çok açıklamanın gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Sonrasında gaybet inancı geliştirilecek ve Muhammed'in Mehdî adıyla on ikinci imam olduğunu ve geri geleceğini iddia edenler dışındaki kesimler büyük

[138] Daftary, *İsmaililer*, 177.
[139] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 72-74.
[140] Avcu, Taberî'nin Karmat olarak ifade ettiği kişinin Hamdân Karmat değil de Hüseyin el-Ehvâzî olduğunu ifade etmektedir. Krş. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 174.
[141] Krş. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/27.
[142] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 72-74.
[143] Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 79 vd.; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 241 vd.

ölçüde varlıklarını kaybedecektir. Ancak yine de bu karmaşa dönemi 4/10. asrın son çeyreğine kadar devam etmiştir. [144]

Karmatî hareketin gelişmeye başladığı dönem, Şiîler arasında böylesi bir kaos ortamının hâkim olduğu zaman dilimine denk gelmektedir. İmamet meselesinin bir krize dönüşmüş olduğu bir ortamda, ne yapacağını bilemeyen bazı kesimlerin İsmâîlî davet faaliyetlerinden etkilenerek Karmatî harekete kayması, hareketin başarıya ulaşmasındaki temel etkenlerden biridir. Ayrıca özellikle Mütevekkil'in Alioğullarına ve Şiî gruplara karşı tutumunun etkisiyle, onun halefleri döneminde de Abbâsoğulları-Alioğulları mücadelesinin körüklendiğini ifade etmiştik. Muhtemelen kurtuluşun Abbâsî iktidarına son vermek olduğunu düşünen Alioğulları ve Şiîlerin büyük bir kısmı, Zenc ve Karmatî hareketlerini fırsat bilmiş ve İsmâîlî olmasalar dahi bu isyanlara katılmışlardır.[145]

Bu noktada, zikredilen hususların da etkisiyle gelişen ve Hüseyin el-Ehvâzî ile Hamdân Karmat tarafından yönetilen davet faaliyetlerinin, Abbâsîler tarafından yaklaşık olarak ne zaman fark edildiği ve/veya ciddiye alındığı üzerinde durmak gerekmektedir. Hüseyin el-Ehvâzî 3/9. asrın ortalarında Kûfe Sevadı'nda davet faaliyetlerine başlamış ve Karmatî hareket hızla taban bulmuşsa[146] da Abbâsîlerin Karmatîlere karşı ilk askerî müdahalesi 287/900 yılında gerçekleşmiştir.[147] Bu tarih, Ubeydullah el-Mehdî'nin Selemiyye'den Mağrib'e kaçmak zorunda kalışından yaklaşık iki yıl öncesine tekabül etmektedir. Dolayısıyla hem Karmatîler ile Abbâsîler arasındaki ilişkilerin seyrini hem de Fâtımîlerin ortaya çıkış sürecini anlayabilmek için aradaki, takriben otuz yıllık, bu zaman dilimindeki gelişmelere göz atmak gerekmektedir.

Hamdân Karmat'ın 277/890 yılında Kûfe Sevadı'nda Fırat yakınlarındaki bir köyde kendisine kale yaptırdığına ve taraftarlarına da *dâru'l-hicre* adını verdiği bu yerde toplanmalarını emrettiğine yönelik rivayetlerden[148] hareketle araştırmacılar, Abbâsîlerin de muhtemelen bu tarihlerde Karmatî faaliyetlerden haberdar olmaya başladığı kanaatine

[144] Bu dönem hakkında detaylı bilgi için bkz. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, 78 vd.; Bozan, *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu*, 263 vd.
[145] Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, 77.
[146] Nevbahtî ve Kummî, Kûfe Sevadı'nda, Yemen'de ve Yemâme civarındaki Karmatîlerin sayısının çok arttığını ve yaklaşık 100.000 civarı olduğunu ifade etmiştir. krş. Nevbahtî, *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*, 64; Kummî - Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 207.
[147] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/82.
[148] Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa bi-ahbari'l-eimmeti'l-Fatımiyyin el-hulefa*, thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed (Kahire: el-Meclisü'l-Ala li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1996), 1/158.

varmışlardır.[149] Taberî'nin 278/892 yılı olaylarında zikrettiği Karmatîliğin Kûfe Sevadı'nda bölge valisi Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin bilgisi dâhilinde faaliyet yürüttüğüne dair bir anlatı ise bunu teyit eder niteliktedir. Buna göre, vali Tâî davete katılanlardan vergi almak suretiyle davet faaliyetlerine izin vermiştir. Hatta Halife'ye, Karmatîlerin bölgede İslâm dışı bir din ihdas ettiklerine dair şikâyetler gitmeye başlamıştır. Bu şikâyetler, Karmatî hareketin kendi bağlamından taştığı ve artık kendilerinden olmayanları rahatsız edecek boyuta ulaştığının da işaretidir. Ancak Halife Muʿtazıd, bu şikâyetleri dikkate almadığı gibi Tâî'ye yönelik herhangi bir yaptırım da uygulamamıştır.[150]

Devletin kuruluşundan itibaren takip edilen bu tarihî seyir göstermektedir ki Abbâsîler, başlangıçtan itibaren Alioğullarının hemen her kesimine karşı temkinli olmuşlardır. Bunun İsmâîlî liderler için de geçerli olduğu ve İsmâîlîlerin gizlilik sürecinin de bu tavırdan kaynaklandığı açıktır. Bununla birlikte Abbâsîler, büyük olasılıkla ilk zamanlarda Karmatîleri iktidara karşı ciddi bir tehdit olarak algılamamışlardır. Abbâsîlerin hâlihazırda pek çok sorunla mücadele halinde olması da bu tehdidin boyutunu anlamayı güçleştirmiş olmalıdır. Bu doğrultuda Makrizî, Abbâsîlerin Karmatî harekete müdahalesinin nispeten geç olmasını o sırada bir taraftan Zenc isyanı ve diğer dâhilî ve hâricî problemlerle meşgul olmalarına bağlamaktadır.[151] Ayrıca Abbâsîlerin ekonomik durumunun oldukça zayıfladığından ve gerek Zenc isyanı gerek Karmatî hareketin taban bulmasında bunun etkili olduğundan bahsetmiştik. Bu şartlarda, muhtemelen valinin bölgedeki Karmatîlerden aldığı vergi, Abbâsîler için önemli bir gelir kaynağı niteliğindeydi. Henüz ciddi bir tehdit olarak görmedikleri Karmatîlere ve onlara destek olan valiye müdahale etmemelerini bu durumla ilişkilendirmek de mümkün görünmektedir.[152]

Bu noktada, Fâtımî-İsmâîlî kaynakların gizli davet dönemine dair anlatısına yönelik değerlendirmeler de yapılabilir. Bu kaynaklara, özellikle de *Uyûnu'l-Ahbâr*'a bakıldığında, Abbâsîlerin sürekli İsmâîlî imamları takip ettiğinden, hatta zaman zaman

---

[149] Daftary, *İsmaililer*, 178-179; Saim Yılmaz, *Mu'tazıd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006), 233.

[150] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/25. İbn Rizâm da Karmatîlerin Ahmed b. Muhammed et-Tâî döneminde güçlendiklerine işaret etmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizam el-Kufî et-Tâî İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita ve şerhu mezâhibihim fi's-saddi an şerâii'r-Rusûl ve'd-duâ ila ifsâdi'l memâlik ve'd-duvel ve'r-red alâ sâiri'l-mulhidîn*, thk. Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîtî (Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, 2015), 271.

[151] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/159.

[152] Yılmaz, *Mu'tazıd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 237-239.

imamların yakınlarını öldürdüklerinden bahsedildiği dikkat çekmektedir. Buna paralel olarak da imamlar, kimliklerini gizleyip ya da değiştirip sürekli hareket ederek bu tehditten kurtulmaya çalışmışlardır.[153] Özellikle Fâtımî-İsmâîlîlerine göre gizli imamlardan üçüncüsü sayılan Hüseyin'in imameti sırasında Abbâsîlerin arama ve yakalama faaliyetlerinin şiddetlendiğine işaret edilmiştir.[154] Ancak yukarıda ifade edildiği üzere, Karmatîlerin davet faaliyetlerinin daha görünür olduğu ilk zamanlarda bile Abbâsîlerin, onlara karşı ciddi bir önlem almadığı anlaşılmaktadır. Hatta Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) öğretide huccet olarak ortaya çıkıp davet faaliyetlerini sürdürdüğü ilk yıllarda da doğrudan bir müdahale söz konusu değildir. Abbâsîlerin bu gelişmelerden ne derece haberdar olduğunu tespit etmek güç olmakla birlikte, valilerin hem Karmatîlerin hem de Ubeydullah'ın faaliyetleri konusunda kısmen de olsa bilgi sahibi olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Abbâsîlerin İsmâîlî huccet ya da imamlarla mücadelesinin ciddi boyutlara ulaşmış olduğunu ileri sürmek zordur. Dolayısıyla Alioğullarına yönelik takibattan İsmâîlîlerin de etkilendiği, bu sebeple takiyyenin benimsendiği ve gizlilik dönemine girildiği kuvvetle muhtemel olmakla birlikte; Fâtımî-İsmâîlîlerin iddia ettiği gibi Abbâsîlerin bu dönemde sürekli olarak gizli imam olarak kabul edilen şahısların izlerini sürmüş ve onlarla devamlı mücadele etmiş olmalarının pek mümkün görünmediği söylenebilir.

Bu süreçte İsmâîlîler, Abbâsîlere yönelik çok cepheli ve katmanlı muhalefet hareketlerinden yalnızca biridir. Zeydî isyanlar ve İmâmiyye imamlarının etrafındaki hareketlilik ile Abbâsîlerin diğer sorunları düşünüldüğünde, gizlenen İsmâîlî huccetlerin ve onların faaliyetlerinin ciddi bir tehdit olarak algılanması ve sıkı bir şekilde takip edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Hatta belki de Abbâsîlerin, Karmatî isyanlar gerçekleşene ve Fâtımî hilâfeti kurulana kadar İsmâîlîleri çok önemli bir muhalif olarak görmedikleri dahi düşünülebilir.

Öte yandan, her ne kadar ilk zamanlarda ciddi bir tehdit olarak görülmeyen Karmatîlere yönelik askerî müdahale söz konusu değilse de Abbâsî halifelerinin bu harekete büsbütün kayıtsız kalmadığını belirtmek gerekir. Halife Muʿtazıd'ın (279-289/892-902) bazı uygulamalarını, İsmâîlî davet faaliyetleri ile ilişkilendirmek ve bu uygulamaların, bir anlamda onlara karşı önlem niteliğinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Muʿtazıd, 279/892 yılında halife olduktan hemen sonra kelâm, cedel ve

[153] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/357-394.
[154] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 4/395.

felsefe kitaplarının okunmasını, alınıp satılmasını ve bu konularda tartışma yapılmasını yasaklamıştır.[155] Bu yasaklamadaki amaçlardan biri de muhtemelen İsmâîlîlerin etki alanını daraltmaktır. Muʿtazıd'ın 284/897 yılında minberlerden başta Muâviye ve Yezid olmak üzere Ümeyyeoğullarına lanet okutma politikası da mevcut durum ile ilişkilendirilmiş ve ılımlı Şiîlerin gönlünü kazanıp onların Karmatîlere meyletmesini önleme çabası olarak kabul edilmiştir.[156] Muʿtazıd'ın veziri, Halife'yi bu uygulamadan vazgeçirmeye çalışmışsa da başarılı olamamıştır. Halife'nin uygulamaya son vermesi ancak bu yolla halkın Alioğullarına meyledebileceği ve bunun ciddi bir tehdit oluşturduğu yönünde ikna edilmesi ile mümkün olmuştur.[157]

3. İsmâîlî Muhalefetin Alternatif Bir Hilâfet İddiasına Dönüşmesi

3.1. Fâtımî-İsmâîlî Devleti'nin Kuruluşu

Ubeydullah el-Mehdî'nin, muhtemelen 286/899 yılından kısa süre önce, huccet olarak davetin başına geçmesiyle İsmâîlî imamet öğretisinde birtakım değişikliklere gitmesi ve bunun sonucunda İsmâîlî harekette önemli bir ayrılığın meydana gelmesi 3/9. asrın son çeyreğinde yaşanan önemli gelişmelerden birisidir. Gizli davet döneminde davetin başındaki kişiler daha ziyade, imamın, yani Muhammed b. İsmâil'in huccetleri olarak kabul edilmişlerdir. Ubeydullah ise onların gizlenmekte oldukları için huccet olarak bilindiğini, aslında her birinin imam olduğunu ileri sürmüştür. Kendisini de bu zincirin bir halkasını oluşturan imam/mehdî olarak konumlandırmıştır.[158] Hamdân Karmat ve taraftarlarının Ubeydullah'ın iddialarını kabul etmemesi ve Selemiyye ile bağlarını koparması, Karmatîliğin ayrı bir hareket olarak varlık sürdürmesine neden olmuştur. Ubeydullah'ın yeni bir davet başlattığı bu süreçte Karmatîler, Muhammed b. İsmâîl'in geri döneceğine yönelik inancı sürdürmüşlerdir. Muʿtazıd'ın hilâfetinin sonlarında yaşanan Fâtımî-Karmatî ayrışması ile birlikte İsmâîlî hareket, iki ayrı koldan gelişmeye devam etmiştir.

Bölünmeden sonra Hamdân Karmat ortadan kaybolmuş ve Karmatîler arasında da anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Bu sıralarda Karmatîlerin farklı bölgelerde iktidara karşı

---

[155] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* 10/28.
[156] Yılmaz, *Mu'tazıd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler,* 240.
[157] Taberî, *Târîhu't-Taberî,* 10/54-64; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 6/391.
[158] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984), 96-98; Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, "Kitâbu'l-ferâiz ve hudûdu'd-dîn", *Fî nesebi'l-hulefâi'l-Fâtımiyyîn*, thk. Huseyn el-Hamdânî (Kahire, 1958), 10-14. Erken dönem imamet öğretisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Wilferd Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine", *Shii Studies Review* 2/1-2 (2018), 62-155.

silahlı başkaldırıları da başlamıştır.[159] Abbâsîlerin Karmatîlere yönelik sıkı takibi ve askerî müdahaleleri de bu dönemde başlayıp uzun süre devam etmiştir. 287/900 yılında Bahreyn bölgesindeki Karmatîlerden Ebû Saîd el-Cennâbî (ö. 301/913) ile Abbâsîler arasında gerçekleşen savaş ve Ebû Saîd'in galibiyeti, uzun soluklu mücadelenin ilklerindendir.[160] Kuzey Afrika'da Fâtımî Devleti'nin kurulduğu yıllarda (297/909), Abbâsîlerin kendi toprakları içindeki Karmatîlerle mücadele halinde olduklarını vurgulamak gerekmektedir.[161] Öyle ki bu durum onların Kuzey Afrika'daki gelişmelerin farkına varmalarının ve müdahalede bulunmalarının önündeki temel etkendir.

Halife Muʿtazıd döneminde belirginleşen Karmatî sorunu, vezir ve Halife'nin kısa aralıklarla vefatı üzerine sonraki Halife Muktefî-Billâh'a (289-295/902-908) miras kalmıştır. Bu dönem, Türklerin etkinliğinin kırılması anlamında Abbâsî hilâfetinin toparlanma dönemi sayılmışsa da Abbâsîler ile Karmatîler arasında şiddetli savaşların yaşandığı bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. 291/903 yılında iki taraf arasında yaşanan savaşta Abbâsî ordusu galip gelmiş ve Karmatîlerden esir alınan kimseler işkence ile öldürülmüşlerdir. Bununla birlikte iki yıl sonra, Suriye'de Zikreveyh b. Mihreveyh (ö. 294/907) önderliğinde Karmatîlerin yeniden isyan etmesi üzerine bir müdahale daha gerçekleşmiş; ancak bu sefer, Abbâsî ordusu mağlup olmuştur. Ordunun çekilmesinin ardından 294/907 yılında Karmatîler hacı kafilelerine saldırmak suretiyle Abbâsîlere maddî ve manevî ciddi zararlar vermişlerdir. Zira bu dönemde Halife'nin başlıca vazifelerinden biri hac yollarını ve hacıları korumaktır. Bu sırada Zikreveyh'in yaralı olarak esir alınması ve vefat etmesi, Şam bölgesindeki Karmatîlerin ciddi bir krize sürüklenmesini beraberinde getirmiştir. Bu krizle birlikte bölgedeki Karmatîler etkinliğini kaybetmiş ve zaman içinde Bahreyn bölgesindeki Karmatîlere katılmışlardır.[162] Bu gelişmeler ve mücadeleler yaşanırken Abbâsîler, Ubeydullah el-Mehdî'nin Kuzey Afrika'daki faaliyetleriyle yeterince ilgilenememişlerdir.

---

[159] Bu sıralarda Kûfe Sevadı'ndaki Karmatîlerin yanı sıra Bahreyn'de Ebû Saîd el-Cennâbî de harekete geçmiştir. Krş. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/79; Mesʿûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 4/209, 210, 214.

[160] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/75; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/400-401.

[161] Fâtımîlerin kuruluş dönemiyle ilgili farklı anlatılar karşımıza çıkmaktadır. Brett, bu noktada, dönemdeki gelişmelerin klasik kaynaklara yansımasına dair önemli bir hususa işaret etmektedir. Döneme dair detaylı anlatı sunan başlıca isimlerden biri olan Taberî (ö. 310/923), ömrünün büyük bir kısmını Bağdad'da geçirmiştir ve daha ziyade Karmatîlerle yürütülen mücadeleye şahit olmuştur. İsmâîlî davetin başlangıcı ile Fâtımî Devleti'nin kuruluşuna dair en eski İsmâîlî eser olan *İftitâḥi'd-daʿve*'nin müellifi olan Kâdî Nuʿmân (ö. 363/974) ise daha ziyade Kuzey Afrika'daki gelişmelere hâkimdir. Rivayetler ele alınırken bu ayrıntıların gözden uzak tutulmaması elzemdir. Michael Brett, *The Rise of The Fatimids : The World of The Mediterranean and The Middle East in The Fourth Century of The Hijra, Tenth Century CE.* (Leiden : E.J. Brill, 2001), 49.

[162] Detaylı bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 224-239.

Böyle bir kriz ortamında, Muktefî'nin vefatının ardından on üç yaşındaki kardeşinin Muktedir-Billâh adıyla Halife olması (295-320/908-932), Abbâsî hilâfetinin düşüş sürecine girmesini beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Abbâsîler ile Bahreyn bölgesindeki Karmatîler arasında mücadeleler yaşanmaya devam etmiştir. Öte yandan Ubeydullah el-Mehdî, Abbâsîlerin içinde bulunduğu durumdan da faydalanarak 297/910 yılında Kuzey Afrika'da hilâfetini ilan ederek Fâtımî Devleti'ni kurmuştur. Görüldüğü üzere bu sırada Abbâsîler, her ne kadar Alioğulları ile mücadeleyi bırakmamışlarsa da Abbâsî hilâfet merkezinden uzak bir bölgeye yerleşen Ubeydullah'a yeteri kadar müdahale edebilecek durumda değildir.

Abbâsîler, Ubeydullah'a doğrudan müdahalede bulunamamışlarsa da hem Alioğullarına yönelik sıkı takibin hem de Karmatîlerin oluşturduğu tehdidin fark edilmesi ve buna yönelik alınan tedbirlerin, davetin başına geçtiği yıllarda onun rahat hareket etmesini engellediği anlaşılmaktadır. Caʿfer el-Hâcib'in aktardığı üzere Ubeydullah el-Mehdî, Selemiyye'de Abbâsîler tarafından görevlendirilmiş olan valilere yakın davranmış, onlara hediyeler göndermiş ve iletişimini iyi tutmaya gayret etmiştir. Ancak bir vali ile arasının bozulması, Abbâsîlerle ilişkileri de etkilemiştir. Sebuk ed-Deylemî, Abbâsîler tarafından Selemiyye'ye yeni vali olarak atandığında Ubeydullah ona değerli hediyeler takdim etmiştir. Vali, Mehdî'nin kendisine bu kadar cömert davranıp herhangi bir menfaat beklemeyişinden şüphelenmiş ve bunun sebebini öğrenmek için tahkikat yaptırmıştır. Valinin şüphesinin farkına varan Ubeydullah el-Mehdî, Bağdad'daki dâîlerine mektup yazarak, yetkili kişileri ikna ederek valiyi Selemiyye'den almaları için gerekli girişimlerde bulunmalarını istemiştir. Neticede Bağdad'daki dâîler bunu başarmış ve vali görevinden alınarak Bağdad'a çağrılmıştır. Görevden alınmasının nedenini öğrenen vali, Abbâsî halifesine Ubeydullah el-Mehdî hakkında duyduğu her şeyi bildirmiş, kendisinin Selemiyye'ye gönderilip onu tutuklamasına izin verilmesini istemiştir. Halife de bunu onaylayarak onu geri göndermiştir.[163] Dolayısıyla bu süreçte Abbâsîlerin, Ubeydullah el-Mehdî'nin oluşturabileceği tehditten haberdar olduğu ve önlem alma gayretinin başladığı söylenebilir.

Diğer yandan, Ubeydullah el-Mehdî'nin Selemiyye'de kalmasını zorlaştıran hususlardan biri, İsmâîlî öğretideki değişiklikler sebebiyle Karmatîlerle ilişkisinin bozulması ve hayatından endişe etmesidir. Ubeydullah, Karmatî dâîlerden Zikreveyh'in

[163] Muhammed b. Muhammed Yemenî, "Sîretu Caʿfer el-Hâcib", *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, ed. Wladimir Ivanow (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 187-188.

kendisini öldürtmek üzere üç oğlunu Selemiyye'ye yolladığından haberdar olmuştur.[164] Bu gelişmeler, onun 289/902 yılında Selemiyye'yi terk etmesini gerektirmiştir. Onun, henüz vali bölgeye dönmeden ve Zikreveyh'in taraftarları da gelmeden önce Selemiyye'den ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Ubeydullah el-Mehdî önce Remle'ye gitmiş; ardından da dâî Ebû Abdullah eş-Şiî'nin uygun bir ortam oluşturmuş olduğu ve Fâtımî Devleti'ni kuracağı Kuzey Afrika'ya doğru hareket etmiştir. Bu sıralarda Fas bölgesinde İdrîsîler, onların hemen güney doğusunda yer alan Sicilmâse'de Midrârîler, kuzeyde Tâhert ve civarında Rüstemîler, Kayravan merkez olmak üzere İfrîkiyye'de ise Ağlebîler bulunmaktadır. Zaten Abbâsîlerin hâkimiyetinin sınırlı olduğu bu bölgelerde, Ubeydullah'ın takibatı zorlaşmışsa da onun faaliyetlerinin izlendiği anlaşılmaktadır. Abbâsîler, hilâfete bağlı olarak hüküm süren Ağlebîlere, İsmâîlî imam ve dâîleri bulma talimatı vermiştir. Makrîzî, Halife Mu'tazıd'ın (279-289/892-902) Ubeydullah'ın yakalanması için Ağlebîlere ve Midrârîlere mektup yolladığını belirtmiştir.[165] Bu nedenle Ubeydullah, sürekli yer değiştirmek mecburiyetinde kalmıştır.

Öncelikle Mısır'a ulaşan Ubeydullah el-Mehdî, Fustat'tan Mağrib'e doğru yola çıkınca yeni Mısır valisi Îsâ b. Muhammed en-Nevşerî'nin takibatı sonucunda yakalanmış; fakat valiye verilen yüklü bir ücret karşılığında serbest bırakılmıştır. Trablus'a gitmiş ve dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî'ye elçiler gönderip durumunu bildirmiştir. Bu elçilerden Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kardeşi olan Ebu'l-Abbâs, Ağlebî Emiri Ziyâdetullah b. Abdullah'ın adamları tarafından Kayravan'da yakalanmışsa da yapılan tüm zorlamalara rağmen Ubeydullah'ın bulunduğu yeri söylememiştir. Ziyâdetullah'ın Trablus valisine mektup yazarak kendisinin yakalanmasını istediğini öğrenen Ubeydullah, Kastîliye'ye doğru yola çıkmıştır. Ubeydullah'ın öncesinde görüşüp birçok mal ve hediye verdiği vali, Ziyâdetullah'a yazdığı mektupta aranan kişinin Trablus'tan ayrıldığını ve kendisine ulaşmanın mümkün olmadığını bildirmiştir. Kastîliye'ye ulaştığında Ebu'l-Abbâs'ın durumunu öğrenen Ubeydullah, Ebû Abdullah eş-Şiî ile buluşmaktan vazgeçerek yolunu değiştirmiş ve Şevval 292/Ağustos 905'de Sicilmâse'ye geçmiştir. Ubeydullah el-Mehdî takdim ettiği hediyelerle Midrârî Emiri el-Yesaʿ b. el-

[164] Özellikle en-Nîsâbûrî'nin *İstitâru'l-İmâm*'ında böyle bir anlatı söz konusudur. Bkz. Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 121-150.

[165] Hatta Makrîzî'ye göre bu mektuplar, Ubeydullah'ın nesebinin sahîh olduğuna delil niteliğindedir. Bkz. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-iʿtibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr: el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, thk. Muhammed Zeynuhum - Medîha Şerkâvî (Kahire: Mektebetu Medbûlâ, 1998), 2/27.

Muntasır'ın (270-296/883-909) gönlünü kazanmayı başarmış ve bir süre rahat etmiştir. Hâricî-İbâdî olmakla birlikte Abbâsîler ile iyi münasebetler içinde bulunan el-Yesaʿ, Ağlebî Emîri ve Abbâsî Halifesi'nin isteği üzerine Ubeydullah'ı ve oğlunu tutuklamış ve ev hapsine almıştır. [166]

Bu sırada faaliyetlerine devam eden Ebû Abdullah eş-Şiî, Ağlebîler'in merkezi Rakkâde'yi ele geçirip (25 Cemâziyelâhir 296/21 Mart 909) hutbelerden Abbâsî Halifesi'nin adını çıkarmış ve Midrârîler'in elindeki imamı kurtarmak üzere Sicilmâse'ye doğru harekete geçmiştir. Ebû Abdullah eş-Şiî'nin kendisine karşı direnen Midrârîleri yenilgiye uğratmasının ardından vali ve adamları Sicilmâse'den kaçmışlardır. Ebû Abdullah eş-Şiî şehre girmiş, Ubeydullah'ı bulunduğu yerden alıp kendisine bağlılık bildirmiştir. Böylece Ubeydullah, burada halife ilan edilmiştir. Sicilmâse'nin ele geçirilmesinin ardından Ubeydullah ve Ebû Abdullah, büyük bir törenle karşılandıkları Rakkâde'ye gitmiş ve burada Fâtımî Devleti kurulmuştur (20 Rebîülâhir 297/6 Ocak 910).[167]

Bu süreçte Rüstemîler ve Ağlebîlerin varlığı, Ebû Abdullah eş-Şiî'nin girişimleriyle 296/909 yılında son bulurken; Midrârîler ve İdrîsîler, Fâtımîlerin hükümranlığını kabul etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Böylece Abbâsîler, yeni bir hilâfet iddiası ile karşı karşıya kaldıkları gibi Kuzey Afrika'daki sınırlı hâkimiyetlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir.

Buraya kadar genel seyrini sunmaya çalıştığımız tarihî süreç bize göstermektedir ki Fâtımî Hilâfeti ilan edildiği sıralarda İsmâîlîler, Abbâsîlerin uğraşmak zorunda kaldıkları pek çok gruptan yalnızca biridir. Hatta Fâtımîler, Alioğullarından devlet kuran ilk topluluk da değildir. Öncesinde İdrîsîler ortaya çıkmış, Taberistân ve Yemen'de ise Zeydî topluluklar hâkimiyet elde etmiştir. Fâtımîleri diğerlerinden ayıran temel husus ise Abbâsî hilâfeti mevcutken ve sağ bir imam varken onların bunu geçersiz sayarak hilâfet iddiası ile ortaya çıkmasıdır. Üstelik bu hilâfet iddiası yalnızca siyasî içerikli değildir,

---

[166] Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nuʿmân, *Kitâbu İftitâhi'd-daʿve*, thk. Ferhât ed-Deşrâvî (Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1986), 157-169.

[167] Kâdî Nuʿmân, *Kitâbu İftitâhi'd-daʿve*, 243-292; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/436-463. Fâtımî Devleti'nin kuruluş sürecine dair oldukça ayrıntılı rivayetler günümüze ulaşmıştır. Bu doğrultuda bazı çağdaş araştırmacılar, Fâtımîlerin ortaya çıkış sürecini detaylarıyla ortaya koymuşlardır. Bkz. Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. German Michael Bonner (Leiden: E.J. Brill, 1996); Brett, *The Rise of The Fatimids*; Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*.

itikâdî temelleri de bulunmaktadır. Fâtımîlerin hilâfet iddiası ve hızla yükselişe geçmesi de Abbâsîler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur.

3.2. Fâtımî-İsmâîlîlerin Yükselişi

Hilâfet, ümmetin siyasî birliğini temsil eden bir kurumdur. Abbâsîler, Emevî hâkimiyetine son verdikten sonra Müslümanlar tarafından genel kabul görmüşlerdir. Emevî soyundan olup Abbâsî tehdidi dolayısıyla Endülüs'e kaçan Endülüs Emevî hükümdarı I. Abdurrahman (ö. 172/788) dahi tek bir hilâfetin/halifenin olabileceği anlayışına uygun olarak emirliğin ilk yıllarında Abbâsî Halifesi adına hutbe okutmuştur. Endülüs Emevîleri siyasî düşmanlık sebebiyle çok geçmeden Abbâsîler adına hutbe okumayı terk etmiş olsalar da emirlik olarak varlık sürdürmüşlerdir.[168] İslâm dünyasının genişlemesi ve farklı devletlerin ortaya çıkmasıyla zaman zaman Abbâsîler adına hutbe okutmayan farklı yönetimler mevcut olmuştur. Cezayir'de hüküm süren Hâricî Rüstemîler ve Fas'ta bulunan Alioğulları taraftarı İdrîsîler gibi bazı devletler bunun örneğini oluşturmaktadır. Onların Abbâsîlere bağlı olmayışında siyasetin yanı sıra dinî ve mezhebî etkenler de söz konusudur. Bununla birlikte bu hanedanlarda bir hilâfet iddiası gündeme gelmemiştir. Böyle bir ortamda Abbâsîler uzun süre İslâm dünyasındaki yegâne hilâfet olma vasfını korumuştur. Bu vaziyet, ilk defa Fâtımîlerin hilâfet iddiası ile değişmiştir.

Dolayısıyla Fâtımî Devleti'nin kurulmasını, İslâm tarihinin önemli hadiselerinden biri olarak zikretmek mümkündür. Fâtımîlerle birlikte ilk defa Şiî bir grup hilâfet ilan etmiş ve güçlü bir devlet kurabilmiştir. Böylece bir süredir Abbâsîler için bir tehdit unsuru olan İsmâîlîler, Fâtımî Devletini kurarak siyasî bir rakip haline gelmişlerdir. Dolayısıyla Fâtımîlerin Abbâsîlere alternatif oluşturacak bir hilâfet iddiasıyla kısa sürede İslâm dünyasının güçlü devletlerinden biri konumuna yükselmesi, Karmatîlerin başta Bahreyn olmak üzere çeşitli bölgelerde varlık göstermesi, Musul ve çevresiyle Kuzey Suriye'deki Şiî Hamdânî hâkimiyeti (293-394/905-1004) ve Irak'ta Büveyhîlerin (320-454/932-1062) söz sahibi olması, dönemin önemli hadiseleri olarak zikredilebilir. Bu gelişmeler, Şiî geleneğin İsmâîliyye, Zeydiyye ve İmâmiyye gibi ana kolları ile bunlara bağlı alt uzantılarının, İslâm dünyasının değişik yerlerinde sosyo-politik alanda etkinlik kazandığı anlamına gelmektedir.

[168] Abbâsîler adına hutbe okutma sürecinin on ay, bir yıl veya üç yıl olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Krş. Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Hilâfet Tecrübesi", *Geçmişten Günümüze Hilâfet,* ed. Mustafa Sabri Küçükaşçı vd. (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 117.

Bu dönemde Şiîlerin siyasî başarılarının yanı sıra entelektüel faaliyetleri de hız kazanmıştır. İmâmî ve İsmâîlî âlimler, daha sonraki edebiyat için temel oluşturacak nitelikte yaratıcı metinler kaleme almışlardır. Dinî ilimlerde kurucu metinler ortaya koydukları gibi diğer ilmî alanlarda da varlık göstermişler ve İslâm kültürünün gelişimine ciddi katkılar sunmuşlardır.[169] Bu nedenle de 4/10. asrın başlarından 5/11. asrın ortalarına kadar devam eden dönem, bazı araştırmacılar tarafından "Şiî Yüzyılı" olarak nitelendirilmiştir.[170] 4/10. asrın Şiî yüzyılı olarak kabul edilmesinde bahsi geçen diğer unsurların etkisi olmakla beraber Fâtımîler ve Büveyhîler özellikle öne çıkmaktadır.

Fâtımîlerin yeni bir hilâfet iddiasıyla ortaya çıkması ve Abbâsîler için çok yönlü bir muhalif haline gelmesi, bu sürecin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Fâtımîlerin ve Karmatîlerin geniş bir coğrafyada etkili olması, Massignon'un "Şiî Yüzyılı" nitelendirmesini daha da özele indirerek bu asrı "İsmâîlî Yüzyılı" olarak adlandırmasına imkân tanımıştır.[171] Fâtımîlerin bu siyasî ve itikâdî içerikli muhalefeti ile hareketin çok geçmeden İslâm dünyasında geniş bir alana yayılması, Abbâsîler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur.

Bununla birlikte bahsi geçen Şiî grupların, bir birlik ve bütünlük oluşturmadığını vurgulamak gerekmektedir. Hatta İsmâîlîğin farklı yorumlarına karşılık gelen Fâtımîler ile Karmatîler de uzlaşamamış ve birlik oluşturamamıştır. Ancak Fâtımîlere muhalif bazı yazarlar, tarihçiler ve bu kaynaklara dayanan bazı araştırmacılar, Fâtımîler ile Karmatîlerin birlikte hareket ettiğini iddia etmişlerdir.[172] Ancak yapılan son çalışmalarda, erken dönemden itibaren Fâtımî ve Karmatîlerin hem teorik anlamda hem de siyasî ve sosyal düzlemde farklılaştıkları klasik kaynaklardan hareketle ortaya konmuştur.[173] Dolayısıyla Fâtımî-İsmâîlî Devleti'nin Abbâsîler karşısında nasıl bir güç olduğuna

---

[169] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 48-50.

[170] Hodgson, *İslam'ın Serüveni 2*, 48-51. Bu nitelendirme zamanla yaygın bir şekilde kullanılır hale gelmiştir. Bazı örnekler için bkz. Wadād al-Qāḍī, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: A Sunni Voice in the Shiʿi Century", *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri (London: I.B. Tauris, 2003), 128-159; Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 126 vd.

[171] Madelung'dan naklen bkz. Wilferd Madelung, "Aspects of Ismāʿīlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Academy of Philosophy, 1977), 53.

[172] Bu konudaki tespitler için bkz. Ali Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 244. İleride detaylarına yer vereceğimiz üzere, İsmâîlîlere yönelik reddiyelerde de bu ayrımın yapılmadığına dikkat çekilecektir.

[173] Wilferd Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University, 1996), 21-73; Daftary, *İsmaililer*, 192-208; Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", 243-265.

geçmeden önce, Fâtımî-Karmatî geriliminden bahsetmek ve Abbâsîlerin bu iki grupla ilişkilerinin hangi düzeyde seyrettiğini ortaya koymak gerekmektedir.

Daha önce zikredildiği üzere Karmatîler, Ubeydullah el-Mehdî'nin mehdîlik iddiasını kabul etmemişler ve Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam etmişlerdir. Bu da iki grubun imamet anlayışında, dolayısıyla da itikâdî yapısında önemli ayrılıkları beraberinde getirmiştir. Aradaki farklılığı anlayabilmek için İsmâîlîlerin imamet anlayışından kısaca bahsetmek gerekmektedir.

İsmâîlî düşüncede, bu düşüncenin temelini oluşturan bütün hususlar birbiriyle ilişkili bir şekilde ele alınmış ve nazarî bir sistem oluşturulmuştur. İmamet anlayışı da bu sistemin bir parçasını, hatta en önemli kısmını oluşturmaktadır. İsmâîlîlikte Allah'ın kendisiyle insanlar arasında vasıta kıldığı "hudûdu'd-dîn"in en üst basamağında *nâtık* (ç. *nutakâ*) yer almaktadır. Onlar için nâtık, peygamberleri ifade etmektedir. Nâtıkın görevi vahyin zâhirini yani tenzilini insanlara ulaştırmak ve buna bağlı olarak şeriatın hükümlerini uygulamaktır. İsmâîlîlere göre yedi devir vardır ve bu devirleri şeriat getiren birer peygamber yani nâtık başlatmıştır. Hz. Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, Îsâ ve Hz. Muhammed ilk altı devrin nâtıklarıdır. Bu nâtıklardan her biri aynı zamanda kendi devrinin zâhirî mesajını oluşturan şeriatını getirmiştir. İsmâîlî düşüncede bu nâtıkların *sâmit* ya da *esâs* adı verilen birer vasî veya vekili de bulunmaktadır. Sâmitin görevi ise kendi devirlerindeki şeriatın batında gizli olan hakikatlerini teʾvil etmektir. İlk altı devrin vasîleri de sırasıyla Şîs, Sâm, İsmâîl, Hârûn, Şemʿûnu's-Safâ ve Ali b. Ebî Tâlib'dir. Ayrıca her bir devirde, *mutim* (ç. *etimmâ*) adı verilen yedi imam mevcuttur. İmamların görevi, kendi devirlerindeki şeriatın zâhirî ve bâtınî manalarını korumaktır. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtıkı makamına yükselerek yeni şeriat getirmiş, böylece önceki nâtıkın şeriatını neshetmiştir. Altıncı devrin yedinci ve son imamı, İsmâîlîlerin Mehdî olarak zuhûr edeceğine inandıkları Muhammed b. İsmâîl b. Caʿfer'dir. Ancak nâtık ve sâmitin vasıflarını kendisinde birleştiren bir kimse olarak görülmesine rağmen Muhammed b. İsmâîl, önceki devirlerden farklı olarak yeni bir din getirmeyecek, önceki ilâhî mesajlardaki bâtınî hakikatleri açıklayacaktır. Muhammed b. İsmâîl, yani Mehdî, aynı zamanda risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak olan kişidir ve onun zuhur edip dünyayı adaletle yönetmesinin ardından kıyamet saati gelecektir.[174]

Ubeydullah el-Mehdî ise muhtemelen 286/899 yılından kısa bir süre önce, huccet olarak davetin başına geçmiş ve İsmâîlî imamet öğretisinde birtakım değişikliklere

[174] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 60-64.

gitmiştir. İlk İsmâîlîliğin nâtık-sâmit anlayışının yeniden yorumlanmasını gerektiren bu yeni yaklaşım, mezhebin Fâtımî[175] ve Karmatî kollarına ayrılması sonucunu doğurmuştur.[176] Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği rivayet edilen bir mektupta ise Caʿfer es-Sâdık'tan sonra gerçek imamın Abdullah b. Caʿfer olduğunu; ancak onun takiyye gereği İsmâîl adını aldığını, aynı şekilde onun soyundan gelenlerin de kendilerini farklı isimlerde gizlediklerini iddia ettiği görülmektedir. Sâhib-u Zuhûr, yani kendisi, ortaya çıkana ve takiyye kalkana kadar, başta bulunan herkes Muhammed adını kullanmıştı. Ubeydullah ise kendi nesebini Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Abdullah b. Caʿfer es-Sâdık olarak ifade etmiştir.[177] Ancak o, bu açıklamaları yaparken, Mehdî'nin kıyameti ilan etme ve yedinci devirde sona erecek olan devrî tarihi sonlandırma görevlerine hiç değinmemiştir.[178]

Ubeydullah, bir taraftan da her iki nâtık arasında devlet kurarak saltanat elde edecek olan kılıç sahibi bir imamın, takiyyenin ve zulmetin yoğun olduğu dönemlerde zuhûr etmesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu anlayışa göre kendisi, Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kıyâme (Kâim) arasındaki Mehdî'dir.[179] Ubeydullah'a göre, Hz.

---

[175] Fâtımî Devleti için bu adın ilk olarak ne zaman kullanıldığı ve kullanımın yaygınlaştığını belirlemek güçtür. Ancak erken dönem İsmâîlî şiirlerinde *el-imâm el-Fâtımî* ve *el-Fâtımiyyûn* ifadelerinin geçmesi ve bu şiirin Kâdî Nuʿmân tarafından kaydedilmesi, Fâtımîlerin önemli kaynaklarında bu terkibe rastlandığı ve ilk zamanlardan itibaren kullanıldığını göstermektedir. Muhammed Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fî'l-ahdi'l-Fâtımî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 37, 139; Kâdî Nuʿmân, *Kitâbu İftitâhi'd-daʿve,* 301. Ayrıca ikinci Fâtımî Halifesi Kâim'ın (ö. 334/946) bir hutbesinde *el-hakki'l-muhammediyyi'l-fâtımiyyi'l-mehdî* terkibinin yer alması da erken dönemde kullanıldığına bir örnek niteliğindedir. Krş. Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fî'l-ahdi'l-Fâtımî,* 102. Fâtımîlerden ilk defa bu ismi kullanarak bahseden kaynaklardan biri Makdisî'nin *Ahsenu't-tekâsîm*'idir. İbnu'n-Nedîm de İbn Rizâm'dan yaptığı nakillerde Ubeydullah el-Mehdî'nin kendisinin *Alevî-Fâtımî* olduğunu ileri sürdüğünü kaydetmektedir. Dolayısıyla 4/10. asırda hem Fâtımî İsmâîlîlerin hem de İsmâîlî olmayan kesimlerin bu kullanıma aşina olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Fâtımî/Fâtımiyyûn ismi, Fâtımî İsmâîlîleri için çok daha sonra sıklıkla kullanılır olmuş ve Fâtımî Hilâfeti ile özdeş hale gelmiştir. İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233), İbnu'l-Adîm (ö. 660/1262), İbn Muyesser (ö. 677/1278) gibi 7/13. asır müverrihlerinin eserlerinde Fâtımî kavramına rastlamak mümkündür. Bu dönemden itibaren Fâtımî kavramının daha sık tercih edildiği anlaşılmaktadır. Makrizî'nin (ö. 845/1442) Fâtımî tarihine hasrettiği *İttiʿâzu'l-hunefâʾ bi-ahbâri'l-eʾimmeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâʾ* adlı eserinde doğrudan bu ismi tercih etmesi de kullanımın genel kabul gördüğüne dair bir işaret sayılabilir. Krş. Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî maʿrifeti'l-ekâlîm,* ed. M. D. De Goeje (Leiden, 1906), 212,224, 237-238; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakûb İshak el-Maaruf İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* thk. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 324; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 7/261; Ebu'l-Kāsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed el-Halebî İbnu'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/2756; Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbn Muyesser, *el-Munteka min Ahbâri Mısr,* thk. Eymen Fuad Seyyid (Kahire, 1981), 5/43.

[176] Ali Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 155.

[177] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, "Kitâbu'l-ferâiz ve hudûdu'd-dîn", 10-12. Bununla ilgili tartışmalar için bkz. Abbas Hamdani - François de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1983), 173-207; Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine", 88-91.

[178] Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", 157.

[179] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, "Kitâbu'l-ferâiz ve hudûdu'd-dîn", 13.

Muhammed'in devri olan altıncı devir devam etmektedir. Ancak bu anlayış, yedinci imamın Nâtık/Resul konumuna yükselmesi gerektiği yönündeki ilk İsmâîlî öğretiye uymadığından; Ubeydullah el-Mehdî, her devir içinde yedişerli farklı devirlerin olabileceğini ve bu devirlerin haftanın yedi gününün birbirini takip etmesi gibi birbirini izleyeceğini iddia ederek sorunu çözmeye çalışmıştır.[180] Fâtımîler, Ubeydullah'ın mehdîliğini ve dolaylı olarak da bu görüşlerini benimserken, Karmatîler eski öğretiyi sürdürmeyi tercih ederek Ubeydullah'ın mehdîliğini kabul etmemişlerdir.[181] Dolayısıyla Karmatîler ile Fâtımîler, Ubeydullah'ın nesebi hususunda ve İsmâîlîliğin temeli olan imamet anlayışında farklılaşarak iki ayrı yol benimsemişlerdir.

Ubeydullah'ın Abdullah b. Caʿfer'e dayandırdığı rivayet edilen imamet zincirinin, sonraki Fâtımîlerce de kabul görmediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen Ubeydullah'ın son dönemlerinde ya da onun ölümüyle birlikte bu iddiadan vazgeçilmiştir. Halife Muʿiz-Lidînillâh döneminde ise (341-365/953-975) Fâtımî imamet anlayışı, ilk İsmâîlîlerin imamet öğretileri çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Muʿiz, muhalif Karmatî İsmâîlîlerini kazanmak ve imametle ilgili kafa karışıklığını gidermek için böyle bir girişimde bulunmuştur. Bu dönemde, Ubeydullah'ın nesebi Muhammed b. İsmâîl'e dayandırılmıştır. Sonraki Fâtımî kaynaklarında da Muhammed b. İsmâîl'e dayandırılan bu imamet zinciri benimsenmiştir.[182]

Muʿiz'in bu çabalarının belli ölçüde karşılık bulmasının ve Karmatîlerin yaşadığı imamet krizinin etkisiyle, özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Karmatîlik zayıflamış, Ebû Yaʿkûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 360/970'ten sonra) gibi bazı önemli İsmâîlî dâîler Fâtımî İsmâîlîliğini benimsemiştir.[183] Muʿiz döneminden itibaren, Irak'taki Karmatî davetin de Bahreyn'de yaşanan gelişmelere paralel olarak Fâtımîlere yaklaştığı anlaşılmaktadır.[184] Ancak bu gelişmelerin kesin bir Fâtımî-Karmatî birliği sağlayabildiğini söylemek pek mümkün değildir. Daha çok Karmatîliğin zayıfladığı yerlerde Fâtımî davet güçlenmiştir.

---

[180] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, "Kitâbu'l-ferâiz ve hudûdu'd-dîn", 14.

[181] Ancak sonraki süreçte Ubeydullah'ın imamet anlayışındaki yeniliklerde bazı değişikliklere gidildiğini de belirtmek gerekmektedir. Ubeydullah el-Mehdî'nin imamet anlayışı ve İsmâîlî öğretideki etkisi hakkında değerlendirmeler için bkz. Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine", 84-118; Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement", *Studia Islamica* 77 (1993), 123-139; Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", 158-159.

[182] Hamdani - de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter", 182, 195; Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", 159.

[183] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 164-177.

[184] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 222-224.

Fâtımîler ile Karmatîler arasındaki temel ayrışma mevzularından birisi de şeriatın neshi hususudur. İlk İsmâîlîlikte yer alan mehdînin zuhuruyla kıyametin gelmiş olacağı anlayışına bağlı olarak Karmatî gruplarda, şeriatın zâhirinin nesh edildiğine dair bazı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun ilk defa bölünmeden sonra gerçekleştiğine dair işaretler bulunmaktadır. Ayrıca Fâtımîlerin şeriatı nesh etmedikleri, aksine dinin bâtınının yanı sıra zâhirinin de önemli olduğuna özel bir vurgu yaptıkları bilinmektedir.[185]

Fâtımî-Karmatî ayrışmasından sonra gelişen bu itikâdî farklılıkların yanı sıra iki grubun politik olarak da uzlaşamadığı ve birlikte hareket edemediği anlaşılmaktadır. Bu durumda, İsmâîlî teolojisinin imama yüklediği anlamın siyasî bir içeriğe de sahip olmasının etkisi mevcuttur. Ubeydullah'ın imametini geçerli görmeyen Karmatîler, onun hilâfetini de kabul etmeyerek birlikte hareket etmeyi reddetmişlerdir. Bu nedenle başlangıçtan itibaren Karmatîlerin diğer devletler için olduğu kadar, hatta belki daha çok Fâtımîler için tehdit oluşturduğu söylenebilir. Buna zaman zaman ekonomik gerekçelerin de eklenmesiyle iki grubun karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Suriye'de yaşanan hâkimiyet mücadelesi bu durumun en göze çarpan örneği olarak karşımıza çıkacaktır.

Fâtımîlerin kendi kaynaklarında da Karmatîlere yaklaşımlarının ve onlarla ilişkilerinin iyi olmadığına dair birtakım somut deliller bulmak mümkündür. Yemenî, *Sîretu Caʿfer el-Hâcib*'de[186] Karmatî olan Zikreveyh hareketinden bahsederken; onu, bazı kimselerin Karmatî olarak bildiği bir "Hâricî" olarak nitelendirmiştir. Caʿfer el-Hâcib de Ubeydullah el-Mehdî ile bu Karmatî arasında bir ilişkiden söz edilemeyeceğini, onun el-Mehdî'nin taraftarlarından olmadığını, her ikisinin de birbirini tanımadığını belirtmiştir.[187] Burada Karmatîler için Hâricî kavramının aşağılayıcı bir anlamda kullanıldığı açıktır. Ayrıca Caʿfer, ikisi arasında ilişki bulunmadığını açıkça ifade etmektedir.[188]

Nîsâbûrî ise *İstitâru'l-İmâm*'da Zikreveyh'ten bahsederken pek çok kez "lânetullah" ifadesini kullanmıştır.[189] Tayyibî-İsmâîlî dâî ve tarihçi İdrîs İmâduddin de aynı şekilde onun için bu ibareyi kullanmıştır. İdrîs, Karmatîleri İslâm şeriatını terk

[185] Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 268-287.
[186] Kitap hakkında bilgi için bkz. Wladimir Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (Calcutta: Oxford University, 1942), 10-12.
[187] Yemenî, "Sîretu Caʿfer el-Hâcib", 188-189.
[188] *İstitâru'l-İmâm*'da ise Zikreveyh'in oğullarının Fâtımî davetle ilişkilerine dair bilgiler yer almaktadır. Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", 2007, 1/269-285. Rivayetler hakkında değerlendirmeler için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 224 vd.
[189] Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", 2007, 1/277-279, 283.

edenler olarak tanımlamıştır.[190] Onun Karmatîleri Fâtımîlerden ayırırken şeriatın neshi meselesini gündeme getirmesi, itikâdî farklılıkları merkeze alması açısından dikkat çekicidir. Ayrıca İdrîs, bir başka Karmatî lider Hasan el-Aʿsem için "lanetli" sıfatını kullanmış, Ebû Tâhir'in Mekke'ye saldırmasını ise utanç vesilesi kabul etmiştir.[191]

Fâtımî komutan Cevher es-Sıkıllî'nin Mısır'ı ele geçirdiği sırada (358/969) Mısır halkının canlarını ve mallarını güvence altına alırken yazdığı eman metninde de Fâtımîlerin Karmatîlere yaklaşımını görmek mümkündür. Cevher, Mısır'a geliş amaçlarının bölgede sükûneti sağlamak, zulüm ve haksızlığa karşı adaleti temin etmek olduğunu belirtmiştir. Onun ifadelerinden, Müslümanları Bizans ve Karmatî tehditlerine karşı korumayı amaçladıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Cevher, Müslümanların korkularını gidermek, rahatça hac ibadetlerini yerine getirebilmelerini sağlamak ve yolları emniyetli hale getirmek istediklerini bildirmiştir.[192] Bu dönemde söz konusu bölgelerin ve yolların güvenliğini bozup haccı engelleyen kesimin Karmatîler olduğu bilinmektedir. Böylece Cevher, Karmatîleri kendilerinin savaştıkları gruplardan biri olarak sunmaktadır. O, Mısır'daki ilk hutbede de hakkın savunulacağını ve batılla mücadele edileceğini belirtmiş; ayrıca Mekke'nin (Harâm) imar edileceğini söylemiştir.[193]

Bu noktada Muʿiz'in Karmatî lider Hasan el-Aʿsem'e Mısır'a girmesini engellemek amacıyla yazdığı bir mektupta kullandığı dil de dikkat çekicidir. O, Hasan'ı aldatıcı, hain ve sadakatsiz olarak nitelendirmiştir. Onun atalarının zamanında kendileri adına davette bulunduğunu hatırlatarak, Hasan'ı atalarına uymamakla suçlamıştır. Ayrıca Hasan'ın cemaati ve sünneti (el-Cemaa ve's-Sünne) terk ettiğini belirtmiş ve onu fitnenin ateşleyicisi olarak tanımlamıştır.[194] Fâtımî Halifesi'nin Suriye ve Mısır bölgesinde hâkimiyet mücadelesi verdiği Karmatî lidere yönelik tavrı, bu mektupta açıkça dile getirilmiştir.

Daftary'nin de belirttiği gibi, Muʿiz'in Karmatîlere karşı tepkisinin mezhebî ve siyasî yönleri bulunmaktadır. Muʿiz, doğu bölgelerinde Karmatî davet faaliyetlerinin başarısından kaygılıdır. Çünkü Karmatîlerin faaliyetleri aynı topraklarda özellikle Irak, İran, Mâverâünnehir ve Sind'de faaliyet yürüten Fâtımî dâîlerin çabalarını zayıflatmakta ve Fâtımî davetin yayılmasını yavaşlatmaktadır. Bunun da ötesinde, bu durum, aşırılıkları ve kanunsuzluklarıyla ün kazanan, Fâtımîlerin onaylamadığı bir İsmâîlî öğretiyi savunan

[190] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 5/90, 92.
[191] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 6/181-182.
[192] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/104; İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 6/147.
[193] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/115.
[194] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/195.

muhalif Karmatîleri İsmâîlîlerden ayırt etmeyen Sünnî Müslümanlarda, genel olarak İsmâîlî karşıtı duygular uyanmasına neden olmaktadır.[195] Fâtımîlerin hâkimiyet alanını genişletirken Karmatîlerle mücadele etmek zorunda kalması da bu tepkinin sebeplerindendir.

Tarihî gelişmeler göstermektedir ki Fâtımî-Karmatî gerilimi, onların Sünnî Abbâsîler karşısında dahi uzlaşmasını mümkün kılmamıştır. Daftary de Fâtımîler ile Karmatîlerin Sünnî Abbâsîlere yönelik düşmanlıkta ortak oldukları için bazen birlikte hareket ediyormuş izlenimi verdiklerini; ancak buna yönelik hiç kanıt olmadığını belirtmektedir.[196] Esasında bunun aksine, zaman zaman Kamatîler ile Abbâsîlerin anlaşarak mücadeleden uzak yıllar geçirdikleri, hatta siyasî ve ekonomik gerekçelerle Fâtımîlere karşı birbirlerini destekledikleri dikkat çekmektedir. Büveyhîler de ortaya çıkıp Irak'ta hâkimiyet elde etmelerinin ardından, Fâtımîlere karşı Abbâsî-Karmatî işbirliği sürecine dâhil olmuşlardır.[197] Dolayısıyla Fâtımî Devleti'nin Abbâsîler açısından daha büyük bir problem oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Fâtımîlerin Abbâsîler için ciddi bir tehdit olmasında ise birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birisi Fâtımîlerin hilâfet iddiası, diğeri ise İsmâîlî davet organizasyonudur. İsmâîlîlerin bazı kesimleri tarafından imam kabul edilen Ubeydullah el-Mehdî'nin aynı zamanda halife olması, Fâtımîlerin hem mezhebî hem de siyasî bir yapı olarak varlık göstermesine sebebiyet vermiştir. Fâtımîler, hilâfet iddiasıyla beraber Abbâsîlerle siyasî rekabete girişirken diğer taraftan doğudaki davet faaliyetleriyle İslâm dünyasına yayılma ve genişleme çabası içinde olmuşlardır. Fâtımîlerin davet faaliyetlerini kendi hâkimiyetleri altındaki bölgelerden ziyade doğuda, yani Abbâsî topraklarında yürütmesi ise İsmâîlîleri Abbâsîler için ciddi bir tehlike haline getirmiştir. Bu da Abbâsîlerin, Fâtımî-İsmâîlîler karşısında sadece siyaset odaklı bir strateji değil, aynı zamanda itikâdî ve mezhebî unsurlar zemininde bir mücadele yöntemi izlemelerine neden olmuştur.

3.2.1. Alternatif Hilâfet İddiası

Ubeydullah'ın Kuzey Afrika'da hâkimiyet sağlayarak mehdîliğini ve hilâfetini ilân etmesi, genel olarak İslâm tarihinde olduğu gibi özelde İsmâîlî tarihinin önemli kırılma noktalarından biridir. Bu girişimle birlikte İsmâîlîlerin yaklaşık bir buçuk asır süren *setr* (gizlilik) dönemi son bulmuş ve *keşf* veya *zuhûr* (açıktan davet) dönemi

[195] Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 150.
[196] Daftary, *İsmaililer*, 242.
[197] Büveyhî-Karmatî ilişkileri için bkz. Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 167-173.

başlamıştır.[198] Bu yeni dönem, yani açıktan davetin gerçekleştiği Fâtımîler dönemi, İsmâîlî Şiîliğinin "altın çağı" kabul edilmiştir.[199] Ancak bu altın çağın, Fâtımîler kurulur kurulmaz başladığı söylenemez. İlk üç Fâtımî halifesi/imamı, dâhilî ve hâricî muhaliflerle uğraşarak bir anlamda varlık mücadelesi vermişlerdir. Bu mücadeleyle eş zamanlı olarak Fâtımî Devleti'nin topraklarını genişletme ve doğuya doğru yayılma politikasına yönelik adımlar da atılmıştır.

Fâtımîlerin nihaî hedefleri, Sünnî Abbâsî hilâfetini devirip İslâm dünyasının tek hâkimi olmaktır.[200] İlk elli yıl boyunca sadece batıda, Kuzey Afrika ve Sicilya'da hüküm sürmüşlerse de Ubeydullah el-Mehdî döneminden itibaren Fâtımîler, Abbâsîleri de kuşatacak büyük bir güç elde etmeyi ve mevcut tek hilâfet olmayı amaç edinmişlerdir. Bunu, fetih politikaları ve davet faaliyetlerinden anlamak mümkündür. Nitekim Fâtımî dönemi metinlerinde bu amacın açıkça ifade edildiğine dair örnekler de bulunmaktadır. Ubeydullah el-Mehdî'nin Karmatî liderine gönderdiği mektupta yer aldığı rivayet edilen şu ifadeler Fâtımîlerin sınırlı bir başarıyla yetinmeyeceklerini açıkça ortaya koymaktadır: "İktidarımızın Şam'daki Emevîler ve Irak'taki Abbâsîlerin yerine geçmesi ve bizim de Emevîler kadar çok halifeye sahip olmamız gerekir."[201]

Fâtımî Halifesi Kâim-Biemrillâh (ö. 334/946) ise Abbâsî hilâfetine eleştiri mâhiyetinde ve Bağdad'ı hedeflediklerine işaret eden şiirler kaleme almıştır.[202] Kâim, babası Ubeydullah el-Mehdî'nin hilâfeti döneminde henüz veliahtken Mısır'a gerçekleştirdiği ilk sefer sırasında (302/915), babasına içinde iki tane şiirin yazılı olduğu bir mektup göndermiş ve burada Bağdad'a karşı zafer kazanmayı vaat etmiştir. Fâtımîlerin fetihlerini Mısır, Şam, Horasan ve Irak'ta da sürdürmek üzere görevlendirilme talebini bildirmiştir.[203] Aynı yıl, Mağrib'e döndüğünde yazdığı diğer bir şiirinde Allah'ın onlar için doğu ve batının tamamını fethedeceğini müjdelemiştir.[204] 316/928 yılında ise

---

[198] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 41.
[199] Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 148.
[200] Bernard Lewis, *Haşhaşîler: İslâm'da Radikal bir Tarikat*, çev. Kemal Sarısözen (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 60.
[201] Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffa el-kebîr: Terâcim Mağribiyye ve Maşrikiyye mine'l-Fetreti'l-ʿUbeydiyye*, thk. Muhammed Yaʿlâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 98; Abdullah Muhammed Cemaluddîn, *ed-Devletu'l-Fâtımiyye kıyâmuhâ bi bilâdi'l-Mağrib ve intikâluhâ ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî maâ 'inâye hâsse bi'l ceyş* (Kahire, 1991), 93.
[202] Kâim'in şiirlerine dair değerlendirmeler için bkz. Tahera Qutbuddin, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qāʾim bi-Amr Allāh, Ibn Hāniʾ al-Andalusī, Amīr Tamīm b. al-Muʿizz, and al-Muʾayyad al-Shīrāzī", *Poetry and History: The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*, ed. Ramzi Baalbaki vd. (Beirut, Lebanon: American University of Beirut Press, 2011), 200-209, 230-234.
[203] Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fi'l-ahdi'l-Fâtımî*, 94-95.
[204] Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fi'l-ahdi'l-Fâtımî*, 101.

Mısır ve Irak'a yöneldiğini ve asıl hedefinin Bağdad olduğunu ifade ettiği şiirinde; Bağdad'da şiddetli bir zulüm ve fitne yaşanmakta olduğuna, kendilerine haksız yere düşmanlık besleyip onları öldürmek istediklerine ve kendilerine pek çok acı yaşattıklarına işaret etmiştir.[205] Bir Fâtımî halifesi olarak Kâim'in Abbâsîleri hedef aldıklarını açıkça ortaya koyan bu şiirlerinin, muhalifleri arasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbnu'l-Müneccim, Ebû Bekir es-Sûlî ve İbn Düreyd gibi Abbâsî sarayına mensup bazı şairler ona reddiyeler kaleme almışlardır.[206]

Benzer bir yaklaşımı, Fâtımî Halifesi Muʿiz'in saray şairi olan İbn Hânî'nin (ö. 362/973) şiirlerinde de görmek mümkündür. Şiirleriyle geniş bir coğrafyada İsmâîlî öğretinin tanınmasına katkı sunan İbn Hânî, Abbâsî topraklarını ve Bağdad'ı işgal etmenin Fâtımîlerin başlıca hedeflerinden olduğunu şiirlerinde pek çok kez tekrarlamıştır.[207] Onun bu minvaldeki en meşhur beyitlerinden biri, Cevher'in Mısır'da hâkimiyet sağlaması üzerine yazdıklarıdır. İbn Hânî, "*Abbâsoğulları derler ki Mısır feth mi edildi / Söyleyin o Abbâsoğullarına onların da işi bitti*" ifadeleriyle şiirine başladıktan sonra Mısır'ın fethinden bahsetmiş, Mekke ve Medine'nin de sırada olduğuna işaret etmiştir.[208] Fâtımîlere ait farklı tür eserlerde Abbâsî topraklarına ulaşmanın ve İslâm dünyasının tamamına hâkim olma arzusunun bir ülkü olarak öne çıkarıldığı bu ve benzeri pek çok rivayete rastlamak mümkündür.

Fâtımîler, başta Abbâsî toprakları olmak üzere İslâm dünyasının her yerine erişme ve yayılma hedeflerine ulaşmak için Mısır'ın kritik bir öneme sahip olduğunu hemen fark etmişlerdir. Zira Mısır hem Akdeniz'e hem de Kızıldeniz'e kıyısının bulunması, bununla birlikte Suriye, Hicaz ve ardından Irak bölgesine doğru açılmayı kolaylaştırması açısından stratejik bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Fâtımîler çok geçmeden bölgeyi ele geçirmek için girişimlere başlamışlardır. Ancak Mısır bölgesinde hâkimiyet elde etmeleri 357/968 yılında gerçekleşmiştir. Fustat yakınlarında yeni bir idare merkezi olarak Kahire

[205] Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fi'l-ahdi'l-Fâtımî,* 97-100.
[206] Ahmet Güner, "Kāim-Biemrillâh el-Fâtımî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Kasım 2020).
[207] Ebu'l-Kâsım Muhammed el-Mağribî el-Endelüsî İbn Hânî, *Dîvânu Muhammed b. Hânî el-Endülüsî,* thk. Muhammed Yaʿlâvî (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1995), 45, 141, 207, 228, 278-279, 352, 387-388. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Qutbuddin, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qāʾim bi-Amr Allāh, Ibn Hāniʾ al-Andalusī, Amīr Tamīm b. al-Muʿizz, and al-Muʾayyad al-Shīrāzī", 211-223.
[208] İbn Hânî, *Dîvân,* 136.

şehri kurulmuş ve burası 362/973 yılında Muʿiz'in intikaliyle Fâtımîlerin yeni merkezi haline gelmiştir.[209]

Mısır'ı ele geçirip hilâfet merkezi yaptıktan sonra Muʿiz'in bir Bizans elçisi ile yaptığı konuşma dikkat çekicidir. Muʿiz, elçiye öncelikle kendisini Mehdiyye'de ziyarete geldiği zamanı ve "muhakkak ki beni Mısır'da yönetici olarak göreceksin" dediğini hatırlatır. Elçinin bu günü hatırladığını ifade etmesi üzerine de "o zaman sana söylüyorum, beni Bağdad'da halife olarak göreceksin" der.[210] Bu rivayet de Fâtımîler için Mısır'ın ele geçirilmesinin bir başlangıç sayıldığını ve asıl hedeflerinin Abbâsîleri ortadan kaldırarak tek geçerli hilâfet haline gelmek olduğunu göstermektedir.

Fâtımîlerin yeni hilâfet merkezi olarak kurdukları Kahire'nin ve genelde de Mısır'ın, kısa sürede İslâm dünyasının en önemli ve gözde mekânlarından biri haline geldiği anlaşılmaktadır. Mısır, hilâfet merkezi olma vasfı ile ilmî ve kültürel anlamda hızla gelişmesinin yanı sıra Fâtımîlerle birlikte önemli bir ticaret merkezi olmaya başlamıştır. Daha önce Tolunoğulları'nın Mısır'da bir ölçüde canlandırdığı deniz ticareti, bağımsız bir devlet olan Fâtımîler döneminde daha aktif kullanılmış ve hızla geliştirilmiştir. Bu sayede, öncesinde atıl vaziyette olan Kızıldeniz, çok geçmeden dönemin en önemli ticaret yollarından biri olma potansiyeline kavuşmuştur. Bu girişim, Fâtımîlerin hem dış ilişkilerine hem de iktisâdî gelişimlerine katkı sağlamıştır.[211]

Fâtımîler, Mısır'ı topraklarına kattıktan sonra 358/969 senesinde, Suriye ve Hicaz bölgelerine yönelmiştir. Aynı yıl Kudüs hâkimiyet altına alınmış, kısa süre sonra Mekke ve Medine'de Fâtımîler adına hutbe okunmaya başlanmıştır.[212] Böylece İslâm dünyasının önemli merkezlerinde Fâtımîler adına hutbe okunur olmuştur. Bu hâkimiyet genişlemesi, siyasî ehemmiyetinin yanı sıra iktisâdî açıdan Fâtımîleri rahatlatmıştır. Zira Hicaz bölgesine hâkimiyet, Fâtımîlerin Kızıldeniz'in her iki yakasında da söz sahibi olması ve daha serbest hareket edebilmesi anlamına gelmektedir. İsmâîlîlerin ilerleyen süreçte Yemen'de elde ettiği başarılar Kızıldeniz'in bütünüyle Fâtımîlerin kontrolünde olmasını sağlayacaktır. Fâtımîlerin davet faaliyetleri ile ticarî faaliyetleri birlikte yürütmesi, onları Uzak Doğu ile ticarette öne geçirmiştir. Davet faaliyetlerinin Sind bölgesinde karşılık

---

[209] Detaylı bilgi için bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/93-144. Ayrıca bkz. Brett, *The Rise of The Fatimids*, 269-316.

[210] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/360; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/226; Ebû Abdullah Muhammed b Ebu'l-Kâsım er-Ruayni İbn Ebî Dînâr, *Mu'nis fî ahbari İfrîkiyye ve Tunis* (Beyrut: Dâru'l-Mesire, 1993), 83-84.

[211] Bernard Lewis, "Fatımiler ve Hindistan Yolu", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/ (1952), 355-356.

[212] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/310-311, 323.

bulmasıyla birlikte ticarî anlamda da kazanç sağlanmıştır. Böylece Kızıldeniz, çok geçmeden Abbâsîlerin hâkimiyetinde olan Basra Körfezi kadar hatta daha fazla kullanılır olmuştur.[213] Suriye ise Akdeniz'in hâkimi olma ve Batı ile ticaret fırsatı sunma açısından önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca Fâtımîlerin Bizans ile doğrudan iletişime geçmelerini kolaylaştırmıştır.

Bu gelişmelerin ve ilmî-kültürel canlanmanın etkisiyle Mısır, kısa sürede Bağdad'ı da geride bırakarak dönemin en zengin ve gelişmiş merkezi haline gelmiştir. Kitabını 387/997 civarında tamamladığı tahmin edilen Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Mısır bölgesinden bahsederken Fâtımîlerin güçlü ve zengin yönetimi sayesinde, halkın adalet ve güven içinde yaşamaya başladığını belirtmiştir. Makdisî'ye göre Fustat, Bağdad'ın yerine geçmiş ve ondan daha görkemli bir şehir haline gelmiştir. Bir ucu Fustat'a dayanan Kahire ise artık Bağdad'dan daha büyük bir şehirdir. Makdisî Mısır'ın, seçkin ve kültürlü kimselerle birlikte âlimlerin de tercih ettiği bir bölge olduğunu vurgulamaktadır.[214]

Fâtımîlerin elde ettiği bu başarılar, elbette Abbâsîler için büyük kayıplar anlamına gelmektedir. Zaten Büveyhîler dolayısıyla hâkimiyeti kısıtlı olan Abbâsîler, Fâtımîler karşısında toprak kaybetmekte, Mekke, Medine, Kudüs gibi dinî ve manevî anlamda sembolik değeri yüksek bölgelerde halifelerinin adları hutbelerden çıkarılmakta ve ekonomik olarak da gerilemekteydiler. Bu vaziyetin o dönemde yazılan eserlere yansıması da oldukça belirgindir. Kâdî Abdulcebbâr, 385/995 yılında kaleme aldığı *Tesbîtu delâili'n-nubuvve*'sinde Abbâsî Devleti'nin isminin yeryüzünde sadece bazı noktalarda kaldığını belirterek, Abbâsîlerin durumuna işaret etmektedir.[215] Eserini Kâdî Abdulcebbâr'dan yaklaşık iki sene sonra tamamlayan Makdisî de vaktiyle Müslümanların sahip oldukları en güzel şehir olan Bağdad'ın, hilâfet gücünü yitirdiği için eski niteliklerini kaybettiği kanaatindedir. Ona göre, Medinetu's-selâm olarak da adlandırılan Bağdad, artık harabe haldedir ve nüfusu azalmıştır. Mısır'ın camiinde Cuma günleri toplanan kalabalığı başka yerde görmediğini belirten Makdisî, Bağdad'da yalnızca Cuma günleri açık olan caminin çok tenha olduğunu bildirmektedir. Makdisî, Bağdad'ın her geçen gün daha kötüye gittiği için sonunda fesad, cehalet, fısk ve yöneticinin zulmü

[213] Fâtımîlerin ticarî gelişimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Lewis, "Fatımiler ve Hindistan Yolu"; Aydın Çelik, "Fatımiler Döneminde Mısır'ın Ticari Münasebetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 135 (2001), 145-154; Nihal Şahin Utku, *Çöl, Gemi ve Tacir: Kızıldeniz* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 146-158, 257-264.
[214] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 197.
[215] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 815.

dolayısıyla Sâmerrâ[216] gibi olmasından korktuğunu açıklıkla dile getirmiştir.[217] Tüm bu gelişmeler, Fâtımîlerin Abbâsîler nezdinde oluşturduğu tehdidin boyutlarını gözler önüne sermektedir.

3.2.2. İsmâîlî Davet Yapılanması

Fâtımî Devleti'nin Abbâsîlere karşı oluşturduğu muhalefetin önemli bir boyutunu da İsmâîlî davet yapılanması oluşturmaktadır. "İnsanları kendi din veya mezhebine çağıran kimse" anlamına gelen dâî kelimesi ilk dönemlerde farklı gruplar için kullanılmışsa da zamanla mutlak olarak İsmâîlî propagandacıları ifade eder hale gelmiştir. Bunun sebebi, İsmâîlîlerde dâîlerden oluşan davet teşkilatının tamamen hiyerarşik bir yapıya bürünmesidir. İsmâîlî dâî, genel manada İsmâîlî daveti yayma misyonunu yüklenen ve İsmâîlî imam için taraftar toplama amacıyla her türlü faaliyeti yürüten kişiyi ifade ederken, dar manasıyla Fâtımî imamı ve halifesi adına davet yürüten görevli ve gönüllü şahıslara verilen isim olarak kullanılır olmuştur.[218]

İsmâîlî davet yapılanmasına geçmeden önce, ihtilal sırasında Abbâsîlerin de davet organizasyonu oluşturup dâîleri aracılığıyla başarılı olduklarına işaret etmek gerekmektedir. Emevî iktidarına son vermek amacıyla başlatılan Abbâsî ihtilali yaklaşık otuz iki yıl sürmüştür. Bir süre gizli olarak yürütülen davet, sonradan açıktan yapılmaya başlanmış ve 132/750 yılında Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla neticelenmiştir. Dolayısıyla Fâtımîlerin davet politikasının Abbâsîlere yabancı olduğu söylenemez.[219] Her iki davet arasındaki temel fark ise Abbâsîler hâkimiyet sağladıktan sonra davetin bitmesi, Fâtımîlerde ise hâkimiyetin ardından daha da yoğun ve sistemli olarak sürdürülmesidir.[220] Bu yüzden de davet ve dâî kavramları İsmâîlîlerle özdeşleşmiştir.

İsmâîlî düşüncede dinin en önemli unsuru kabul edilen davetin[221], her zaman ve zeminde kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle gizlilik

---

[216] Halife Muʿtasım (218-227/833-842) tarafından kurulan Sâmerrâ şehri, 221-279/836-892 yılları arasında Abbâsîlerin hilâfet merkezi olmuştur. Sâmerrâ kısa zamanda bir ilim ve kültür merkezi haline gelmişse de Bağdad'ın tekrar merkez olmasından sonra hızla gerileyerek önemini yitirmiştir. Nitekim Makdisî, Sâmerrâ'nın çok az insanın yaşadığı harap bir yer olduğunu belirtmiştir. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm,* 122.

[217] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm,* 120, 197.

[218] Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet", 11; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı,* 57.

[219] Abbâsî ihtilali sürecinde sıkı bir davet faaliyeti yürütüldüğü ve stratejik hareket edildiği anlaşılmaktadır. Detaylar için bkz. Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*.

[220] Sumaiya Hamdani, "The Dialectic of Power: Sunni-Shi'i Debates in Tenth-Century North Africa", *Studia Islamica* 90 (2000), 6.

[221] Ahmed b. İbrahim Nîsâbûrî, "er-Risâle el-mûceze el-kâfiye fi âdabi'd-du'ât", *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, ed. Verena Klemm - Paul E. Walker (London ; New York: I.B. Tauris, 2011), 1-2.

döneminde de davet faaliyetleri devam etmiştir. Zaten Fâtımî Devleti'nin kurulabilmesi de bu davet sistemi sayesinde gerçekleşmiştir. İsmâîlîlerin kendi bölgelerinde açıktan davet yapmaları ise ancak Fâtımîlerle birlikte mümkün olmuştur. Bu dönemde davet ile siyaset arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Çünkü Fâtımî İsmâîlîliğini benimseyen dâîler, İsmâîlî/Fâtımî imamına ve Fâtımî Devleti'ne bağlılık için davette bulunmuşlardır. Tan'ın da ifade ettiği gibi, İslâm tarihi boyunca doktrin ve siyasetin böylesine iç içe geçtiği başka bir örnek bulmak pek mümkün değildir. Dolayısıyla İsmâîlî davetin, her ikisi de güçlü olan hem teorik hem de pratik boyutu olduğu söylenebilir.[222]

İsmâîlî öğretideki diğer bir önemli nokta nâtık ve sâmit prensipleridir. Sâmit, Hz. Ali'den sonra onun soyundan gelen imamlar üzerinden anlamlandırılmıştır. İmamlar, nâtık ve sâmitin mirasçısı vasfıyla zâhirin koruyucusu olarak pasif ve sembolik, bâtının açıklayıcısı olarak ise aktif ve dinamik bir nitelik kazanmışlardır. Davet de kendi döneminde tek ve evrensel olan bu imam etrafında şekillenen hiyerarşik bir yapıdır. Açık davet döneminde, yeryüzünün tamamını kapsayan on iki bölgenin her birine görevliler gönderilerek İsmâîlî davet faaliyeti yürütülmekteydi. Her bölgeye gönderilen baş dâînin (*huccetu'l-cezîre*) yetkisi altında yardımcıları niteliğinde *nakîb*ler, nakîblerin de emrinde *dâî*ler bulunmaktaydı. Kahire'deki *dâî'd-duât* ise imamdan sonra en üst makama sahip olan ve organizasyondan sorumlu kimseydi. İşte hem güvenlik kaygısına bağlı gizliliğin getirdiği bir gereklilikten hem de İsmâîlî öğretinin kendi doğasından kaynaklanarak gelişen bu hiyerarşik davet yapılanmasının alt seviyesinde yer alan dâîler, muhataplarını davete kazandırmak gibi önemli bir görev üstlenmişlerdi.[223]

Fâtımî davet faaliyetinin, hem Fâtımî topraklarında hem de diğer bölgelerde gerçekleştirildiğini, hatta Fâtımî toprakları dışındaki bölgelerde daha yoğun bir biçimde sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Fâtımî Halifesi Muʿiz, kendilerine bağlı, farklı dillerde davalarına davet eden, doğru yol olarak kendilerini gösteren, adlarına biat alıp

[222] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 82-83. Ayrıca bkz. Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci".

[223] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 63-64, 90-98. Davetin hiyerarşik yapısı, dâîlerin eğitim süreçleri ve özellikleri, Fâtımîlerin eğitim yapısı gibi konular pek çok araştırmacı tarafından çeşitli yönleriyle ortaya konmuştur. Biz burada Fâtımî davet organizasyonunun Abbâsîler için bir tehdit oluşturma hususuna odaklanacağız. Fâtımî davet organizasyonu hakkında ayrıntılı bilgi için müracaat edilebilecek kaynakların bazıları şunlardır; Bayard Dodge, "The Fāṭimid Hierarchy and Exegesis", *The Muslim World* 50/2 (1960), 130-141; Abbas Hamdâni, "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution", *Arabian Studies* 3/ (1976), 85-114; Paul E. Walker, "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt* 34/ (1997), 179-200; Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet"; M. Ali Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 35-49; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Leiden: I.B. Tauris, 2001); Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci"; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*.

cevaplarını onlara bildiren, ilimlerini neşreden, kuvvetleri ile korkutup sevinçli haberini müjdeleyen âlimlerinin ve dâîlerinin bulunmadığı bölge kalmadığını belirterek bu hususa işaret etmiştir.[224] Yeryüzünün tüm bölgelerine dağılmış olan bu dâîler, Abbâsîlere bağlı topraklarda da aktif olarak görev yapmak suretiyle Abbâsîler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Fâtımîler, bir devlet olarak Abbâsîler için hâricî bir sorun oluştururken; Abbâsîlerin kendi topraklarındaki Fâtımî dâîler, onları bir iç sorunla karşı karşıya bırakmıştır.

Fâtımîler, iktidarlarının sağlam bir şekilde tesis edilmesinde ve İsmâîlîliğin yayılmasında etkili olan davet organizasyonuna ve buna bağlı dâîlerin yetişmesine büyük önem vermişlerdir. Hem davetin yürütülmesi hem de dâîlerin pratik yapabilmesi için mekân ihtiyacını karşılayan yerler daha ziyade mescidler olmuştur. Ancak Halife Muʿiz'in emriyle 359/969 yılında Kahire'de yapımına başlanan ve 361/971 yılında tamamlanan Ezher Camii'nin kısa süre içinde faaliyete geçmesiyle birlikte[225], Fâtımî davet organizasyonu çok daha sistematik bir yapıya bürünmüştür. Ezher, çok geçmeden Fâtımîlerin davet organizasyonunun önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.[226]

Muʿiz'in ardından Fâtımî halifesi olan Azîz-Billâh (365-386/976-996) da veziri İbn Killis (ö. 380/990) ile birlikte Fâtımî dâîlerinin yetiştirilmesine önem vermiş ve Ezher'in geliştirilerek daha düzenli bir eğitim kurumu haline getirilmesine yönelik icraatlarda bulunmuştur. Bu süreçte Ezher'deki âlimlere maddi yardımda bulunulmuş, kalacak yer temin edilmiş ve ücret ödenmiştir.[227] Azîz döneminde, eğitime ve davet faaliyetlerine verilen önemin de etkisiyle Fâtımîler çok geniş sınırlara ulaşmışlardır.

Fâtımî davet faaliyetleri, Halife Hâkim-Biemrillâh döneminde (386-411/996-1021) de etkili bir biçimde sürdürülmüştür. 395/1005 yılında Kahire'de *Dâru'l-Hikme* ya da *Dâru'l-İlm* adı verilen yeni bir ilim merkezinin kurulması, davet organizasyonunun gelişimine katkıda bulunmuştur. Dâru'l-İlm, doğrudan İsmâîlî davet ile alakalı bir kurum olmasa da[228] zengin kütüphanesi ve sunulan maddî destekle birlikte âlimler ve İsmâîlî dâîler için önemli bir imkân olmuştur. Bu dönemde davet faaliyetlerinin Bağdad'da bile etkisini gösterecek boyutlara ulaştığı anlaşılmaktadır. Tibawi, Azîz-Billâh ile Hâkim-Biemrillâh'ın Mısır'da kendi yöntemleriyle geliştirdikleri faaliyetleri, sonraki yıllarda

[224] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/196.
[225] Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 3/213.
[226] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı,* 90.
[227] Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 3/213; Walker, "Fatimid Institutions of Learning", 187-188.
[228] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı,* 109.

Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Selçukluların ilmî gelişimi için gerçekleştirdiklerine benzetmek suretiyle onların icraatlarının ehemmiyetine işaret etmektedir.[229]

Tüm bu yönleriyle davet, diğer mezheplerde birebir karşılığı olmayan ve tümüyle İsmâîlîliğe özgü farklılaşma zeminlerinden en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[230] Fâtımîler muhataplarını şiddet ve baskı yoluyla ikna etmek yerine, onları Hz. Peygamber soyundan gelen ve ondan elde ettikleri gizli bilgilere sahip olan imamların karizmasına dayanan bir ideoloji yoluyla, davet organizasyonunun gücünü kullanarak kazanmaya çalışmışlardır.[231] İslâm coğrafyasının hemen her bölgesine gönderdikleri dâîler sayesinde Fâtımî hilâfet merkezine çok uzak bölgelerde bile başarı gösterebilmişlerdir.

İsmâîlî davetin Sünnîlerin yaşadığı bölgelerde gerçekleştirilmesi, davet organizasyonunun zaman ve zemine göre farklı şekillerde biçimlenmesini beraberinde getirdiği gibi dâîlerin, söylemlerinde bu bağlamsal farklılığa paralel birtakım değişikliklere gitmelerine de yol açmıştır.[232] En temel farklılık, davetin, Fâtımîlerin hâkimiyeti altındaki topraklarda açıktan, diğer bölgelerde ise gizli bir biçimde yürütülmüş olmasıdır. Bir diğer husus da davetin Fâtımîlerin kendi topraklarında devlet kontrolüyle gerçekleşirken, diğer bölgelerde iyi eğitilmiş ve güvenilir dâîlerin faaliyetlerinde özgür bırakılmış olmasıdır. Bu bölgelerde yetki, bölgedeki davet yapılanmasının en üstünde yer alan dâîde olmuştur.[233]

Fâtımî toprakları dışındaki bölgelerde de İsmâîlî davetin yoğun bir şekilde sürdürülmesi, İsmâîlîlerin Abbâsî topraklarında ve yanı sıra Abbâsîlere bağlı diğer devlet ve emirliklerin topraklarında yayılmalarını sağlamıştır. Daftary, bu noktada, ironik olarak İsmâîlîlerin büyük ve kalıcı başarılarını Fâtımî toprakları dışında özellikle Yemen, İran ve Orta Asya'da elde ettiklerine, Kuzey Afrika ve Mısır'da Fâtımî İsmâîlîliğinin çok sınırlı bir kesim tarafından benimsendiğine dikkat çekmektedir.[234]

---

[229] A. L. Tibawi, "Origin and Character of al-Madrasah", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25/1/3 (1962), 235.
[230] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 58.
[231] Dodge, "The Fāṭimid Hierarchy and Exegesis", 130. Hâkim-Biemrillâh döneminde davet organizasyonunun durumu hakkında detaylı bilgi için bkz. Paul E. Walker, "The Ismaili Daʿwa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Ḥākim", *Journal of the American Research Center in Egypt* 30/ (1993), 161-182; Paul E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in The Age of al-Hakim* (London: I.B. Tauris, 1999).
[232] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 9.
[233] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 101-103.
[234] Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 151; Farhad Daftary, "Sunni Perceptions of the Ismailis: Medieval Perspectives", *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread*, ed. Orkhan Mir-Kasimov (London: I.B. Tauris, 2020), 20.

Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'de yoğunlaşan gizli davet faaliyetinde, halk kitleleri de hedef alınmakla birlikte yönetici sınıfın mezhebe kazandırılmasını oldukça önemli olmuştur.[235] Çünkü İsmâîlîler, kişilerin davete yapacağı katkıyı merkeze almakta ve yukarıdan aşağıya bir toplumsal dönüşümü hedeflemekteydiler. Bu yüzden yöneticileri ve güçlü kimseleri davete kazandırmak, Fâtımîlerin hâkimiyet sahasını genişletmesine imkân sağlaması açısından oldukça önemliydi. Nitekim İsmâîlîler bu amaçlarına uygun olarak, zaman içinde çeşitli bölgelerin yerel yönetimlerinden sorumlu yetkili kimseleri etkileyip davete kazandırmak suretiyle bu bölgelerde belli bir güce kavuşmuşlardır. İsmâîlîlerin, yöneticileri davete kazandırmak için girişimlerde bulundukları yerlerden birisi Sâmânî sarayıdır. 4/10. asrın başlarında, bu davet faaliyetleri sonucunda vezir dâhil olmak üzere sarayda yetkili pek çok isim, İsmâîlî daveti kabul etmiştir. Dönemin Sâmânî Emiri Nasr b. Ahmed'in de muhtemelen 322/933'ten sonra davete katıldığı rivayet edilmektedir.[236] Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038), Nasr b. Ahmed örneği üzerinden, İsmâîlî ve Karmatî davet faaliyetlerini hükümdarların başına gelen felaketlerden biri olarak zikretmektedir.[237]

Sind bölgesindeki gelişmeleri de İsmâîlîlerin söz konusu yöntemlerine örnek göstermek mümkündür. İsmâîlî dâîler, 4/10. asrın başlarından itibaren bu bölgede etkin olmuşlardır. Halife Muʿiz (ö. 365/975) devrinde, bir yöneticinin İsmâîlî olmasıyla birlikte İsmâîlîler bölgede hâkim hale gelmiştir. Makdisî (ö. 390/1000 civarı) Sind bölgesinin önemli merkezlerinden olan Multân'da hutbenin Fâtımîler adına okunmakta olduğunu bildirmek suretiyle bu durumu ortaya koymaktadır.[238] Buradaki İsmâîlî varlığına müdahale eden isim, ilerleyen süreçte Gazneli Mahmûd olacaktır.

5/11. asırda Yemen'de yaşanan gelişmeler de İsmâîlîlerin bölgedeki hâkimiyet sahasının genişlemesinde oldukça etkili olmuştur. Sanʿa'nın güneybatısındaki Harâz bölgesinin etkili isimlerinden, Şâfiî fakîhi ve kadısı olan Muhammed b. Ali es-Suleyhî'nin oğlu Ebu'l-Hasan Ali'nin gençliğinde İsmâîlî davete kazandırılması, Yemen'de Suleyhîler adlı İsmâîlî bir devletin kurulmasını (439/1047) beraberinde getirecektir.[239]

---

[235] Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da'vet", 27.
[236] Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk (Siyâsetnâme)*, thk. Hubert Darke (Tahran, 1991), 287-295.
[237] Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Âdâbu'l-mulûk*, nşr. Abdulhamîd Hamdân (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2007), 84-88.
[238] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 485.
[239] Cengiz Tomar, "Suleyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Kasım 2020).

Irak bölgesinde faaliyet yürüten Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) gibi dâîler, Bağdad'daki Şiîler üzerinde tesir bıraktığı gibi Ukaylî Emiri Karvaş'ın (392-444/1002-1052) 5/11. asrın ilk yıllarında Fâtımîler adına hutbe okutmasına etki etmiş ve Fâtımîlerin Abbâsî Hilâfet merkezinin çok yakınlarına ulaşmasını sağlamışlardır. Aynı asrın ilk yarısında Muʾeyyed fi'd-Dîn'in (ö. 470/1078) başarılı davet faaliyetleri sonucunda Büveyhî emirlerinden Ebû Kâlîcâr (ö. 440/1048) da İsmâîlî mezhebini benimsemiştir. Bu gelişmeler, Abbâsîlerin hâkimiyet alanını daraltması açısından dikkate değerdir.

Muhtemelen içlerinde İsmâîlîlerin de olduğu Şiîlerin, Melikşâh döneminde (465-485/1072-1092) Büyük Selçuklu Devleti'nin dergâh ve divanlarındaki etkisi ise Nizâmülmülk'ün şikâyetlerinden anlaşılmaktadır. Sultan Mahmûd, oğlu Mesʿud, Sultan Tuğrul ve Alparslan devirlerinde Râfızîlerin ne kamuya ait meşguliyetlere iştirak etmeye ne de huzura çıkmaya cüret edemediklerini belirten Nizâmülmülk, Melikşâh'a bu durum değiştiği için eleştiride bulunmakta ve bu değişimin tehlikeli olduğu hususunda uyarıda bulunmaktadır. Nizâmülmülk, devlet kademelerinde görevli Şiîlerin, Abbâsîleri yıkma niyetinde olduğunu, kendisini kötüleyerek Sultan ile aralarını açmak istediklerini de kaydederek vaziyete dair endişelerini açıklıkla ifade etmektedir.[240]

Görüldüğü üzere İsmâîlî dâîler, hemen her dönemde, yönetici ve elitleri davetin öncelikli hedef kitlesi olarak görmüşler ve zaman zaman davete kazandırdıkları kimseler sayesinde önemli başarılar elde etmişlerdir. Buna dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak tüm bunlar, İsmâîlîlerin halka yönelik davet gerçekleştirmedikleri anlamına da gelmemektedir. Bu noktada Kâdî Abdulcebbâr'ın, İsmâîlîlerin muhatab kitlesi ile ilgili verdiği bilgiler anlam kazanmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, İsmâîlîlerin genelde Bedevîler, Kürtler, Deylemliler, Nabatîler, bolluk içinde yaşayan emirler ve vezirler gibi kesimler ile yazarları ve cahilleri öğretilerine davet ettiklerini bildirmektedir. Ayrıca imamet ve teşeyyu görüşüne meyilli kimseler arasında daha rahat etkili olabildiklerini ifade etmektedir.[241] Bu açıklamasıyla Kâdî Abdulcebbâr, emir ve vezirleri de dâhil ederek İsmâîlî davetinin muhatab kitlesi olarak geniş bir kesime işaret etmiştir. Şiî toplulukların İsmâîlî daveti kolay benimsediklerine dikkat çekmesi de bu anlamda önemlidir. Zira İsmâîlîlerin, imamet inancı kanalıyla Zeydî ve İmâmî kimseleri davete kazandırması daha kolay olmuştur.

[240] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk,* 214-215, 255.
[241] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 812-813.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi İsmâîlî davet, başta etki gücü yüksek ve nüfuz sahibi kimseler olmak üzere her kesimden insanı hedef alarak muhatap kitlesini bir hayli geniş tutmuş ve bu yolla da önemli başarılar elde etmiştir. Ancak daha sonra yazılan Sünnî metinlerde davetin muhatap kitlesi olarak yalnızca cahil ve köylü grupların gösterildiği dikkat çekmektedir. Bâkıllânî, din bilgisi olmayanlar, köylüler, Kürtler, Bedevî Araplar, kırsal kesimin cahilleri ve cahil Berberîler gibi kesimlerin İsmâîlîlerin hedef kitlesi olduğunu eserinde birden çok kez tekrarlamaktadır.[242] Benzer şekilde Bağdâdî de İsmâîlîlerin; Nabatîler, Kürtler ve Mecûsîlerin çocukları gibi ilmî usûl ve tartışma yollarını kavrama konusunda yetkin olmayan geniş halk kitlelerinde (*âmme*) yayılma gösterdiğine işaret etmektedir. Bağdâdî'ye göre bunlara ek olarak, Acemlerin Araplara üstün olduklarına inanarak hükümranlığı yeniden elde etmek isteyen Şuûbiyye'nin ve Hz. Peygamber aralarından çıktığı için Benî Mudar'a kin besleyen Benî Rebîa'nın kıt akıllıları, İsmâîlî davetin hedef kitlesini oluşturmaktadır.[243]

Gazzâlî ise ancak bazı zayıflıkları olan kimselerin İsmâîlîlerin davetine icabet edebileceği kanaatindedir ve bu minvalde sekiz niteliğin öne çıktığını dile getirmiştir. Ona göre ahmaklık ve aptallıklarından dolayı Zencîler, cahil bedevî Araplar, Kürtler ve Acemlerin ayaktakımı ile gençlerin serserileri bu gruba dâhildir ve çoğunluğu bunlar oluşturmaktadır. Bununla birlikte makam, mansıb ve iktidar yolunda yükselme hırsına sahip olmayı ve istilâ ve sulta kurmak için çabalamayı da İsmâîlîlerin davetini kabul etmeye sebep olabilecek zayıflıklar arasında saymaktadır. Yani bir anlamda siyasî ve ekonomik açıdan etkili olan kimseler arasında İsmâîlî davetin yayılma ihtimaline yakın durmaktadır.[244] Bu noktada Sünnî kaynaklarda geçen İsmâîlî davetin muhatap kitlesine dair ifadelerin daha ziyade İsmâîlîleri itibarsızlaştıracak şekilde sunulduğu ifade edilebilir. Bunların bütünüyle gerçeği yansıttığını söylemek güçtür.

Fâtımîlerin davet organizasyonunun işleyişinde ve hedef aldığı muhatap kitlesinde belirleyici olan etkenlerden birisi, İsmâîlîlerin nicelikten ziyade niteliği merkeze alan anlayışıdır. İsmâîlîler için asıl olan ne kadar bir yekûn oluşturdukları değildir. Bu nedenle de kendilerini hak yol üzerine olan *hâssa* olarak görmüş, kendilerinden olmayan kalabalığı ise *âmme* olarak nitelendirmişlerdir. Sünnîlerin kendi dinî ve siyasî meşruiyetlerini sayısal çokluk üzerinden temellendirmelerine karşılık

[242] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 102, 208.
[243] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 285-286.
[244] Ebû Hamid Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964), 34.

İsmâîlîler, İmâmiyye Şiâ'sında olduğu gibi kurtuluşun çokluk değil nitelikle alakalı olduğunu savunmuşlardır.[245] Davet faaliyetlerini de bu anlayış üzerinden kurgulayarak geliştirmişlerdir. Böyle bir davet, titiz bir çalışma ve emek gerektirmekte ve bazen birkaç kişinin davete kazandırılması için ciddi bir çaba sarf edilmektedir. Ancak neticede davete kazandırılan kişi, İsmâîlî toplumun kopmaz ve sağlam bir üyesi olmaktadır.[246]

İsmâîlîlerin davet organizasyonu ve bunun halk üzerinde yarattığı etki ister istemez muhaliflerin de ilgisini çekmiştir. İsmâîlî karşıtlarının onlara karşı yazmış oldukları eserlerde ele aldıkları başlıca mevzulardan biri, muhaliflerinin davet aşamaları olmuştur. Bu eserlerde, İsmâîlî dâîlerin, yedi veya dokuz aşamaya böldükleri bir davet süreciyle Müslümanları kandırdıkları, onları bidʿat, ahlaksızlık ve zındıklığa çağırarak bu yolla tedricî olarak İslâm dininden çıkardıkları bildirilmektedir. Dolayısıyla Sünnîlere göre İsmâîlî davet, Müslümanları İslâm dininden uzaklaştırmak için muhtelif mertebelerden oluşan hile ve tuzaklardır. Müslümanların bu tuzaklardan haberdar edilmesi ve uzak durmalarının tavsiye edilmesi düşüncesiyle de erken dönemden itibaren İsmâîlîliğe yönelik reddiyelerde davetin aşamaları detaylıca işlenmiştir.[247]

Fâtımîler, Abbâsîlerin zaten farklı etkenlerle zayıflama sürecinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Pek çok muhaliflerinden farklı olarak Fâtımîlerin hilâfet iddiasıyla ortaya çıkması Abbâsîler için beklenmedik bir gelişmedir. İslâm dünyasının bütününde hâkim kılmaya yönelik evrensel nitelikte bir hilâfet iddiası, Abbâsîler için ciddi bir tehdit anlamına gelmektedir. Zira diğer devlet ve yönetimler, zaman zaman Abbâsîlerle mücadele etmelerine rağmen daha yerel çerçevede varlık sürdürmüşlerdir. Ancak Fâtımîlerin bütün bir İslâm coğrafyasına yönelik bir hilâfet iddiası ve buna bağlı olarak gelişen davet faaliyetleri, Abbâsîleri içeriden ve dışarıdan İsmâîlîlerle mücadele etmek mecburiyetinde bırakmıştır. Bu durum, Abbâsîlerin hilâfeti koruma refleksini beraberinde getirmiştir. Hem Abbâsî halifeleri ve yönetici çevresi hem de Abbâsîleri

---

[245] Mesela Gazzâlî, Abbâsî hilâfetinin geçerliliğini savunurken ulemânın genelinin bu hususta görüş birliğinde olmasını delil olarak kullanmaktadır. Krş. Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye,* 173-175.

[246] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı,* 103-104.

[247] İsmâîlîlik karşıtı metinlerin detaylı analizi, davete yönelik iddiaları da kapsayacak şekilde tezin ilerleyen bölümlerinde yapılacaktır. Yine de bu noktada, İbn Rizâm'ın reddiyesinin dördüncü bölümünün İsmâîlî davet ile ilgili olduğunu, Ehû Muhsin'in davet aşamaları ile ilgili bilgi veren en erken kaynaklardan biri olma vasfını taşıdığını, Bâkıllânî, Bağdâdî ve Gazzâlî'nin metinlerinde İsmâîlî davet aşamalarına dair detaylı değerlendirmelerin yer aldığını ve Hammâdî'nin reddiyesini bizzat katıldığını iddia ettiği davet aşamaları üzerinden kurguladığını belirtmek gerekmektedir. Krş. İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita,* 184-187; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 327; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 282 vd.; Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye,* 21-33; İbn Malik Hammâdî, *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ahbâru'l-Karâmita,* thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire, 1985).

destekleyen ulemâ, Fâtımî- İsmâîlîlerle çok yönlü bir mücadele süreci başlatmış ve bu şekilde onların giderek güçlenen varlığını zayıflatmaya çalışmıştır. Bu noktada Abbâsîlerin Fâtımîlerle mücadelesini önemli kılan hususun, bu mücadelenin çok boyutluluğu olduğunu ifade etmek gerekir. Bir taraftan iki hilâfet arasında politik ve ekonomik boyutları bulunan siyasî ve askerî mücadele söz konusudur. Öte yandan biri Sünnî, diğeri İsmâîlî olan iki imamın dinî, itikâdî ve mezhebî yönleri olan rekabeti mevzubahistir. Sünnî ve İsmâîlî ulemâ da bu rekabette galip çıkmak adına girişimde bulunarak farklı alanlarda literatür oluşturmuşlardır. Birbirinden ayrılamayacak bu hususların ilişki örgüsünü çözümlemek ve değerlendirmek, Abbâsî-Fâtımî Hilâfet mücadelesinin Sünnîliğe etkisini anlamayı büyük ölçüde mümkün kılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİNİN SOSYO-POLİTİK BOYUTU

1. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîleri Bir Tehdit Olarak Algılama Süreci

Fâtımî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte, yaklaşık üç asır sürecek ve zamanla pek çok dolaylı tarafın da dâhil olacağı bir mücadele süreci başlamıştır. Ancak Fâtımîlerin ilk zamanlar Kuzey Afrika gibi Abbâsîlere uzak bir coğrafyada bulunması müdahaleleri güçleştirmiştir. Öte yandan Abbâsîlerin özellikle devletin ikinci asrında zayıflaması ve iç mücadeleler ile yakın coğrafyadaki problemlere yönelmesi, Fâtımîlere yönelik müdahalelerin sınırlı düzeyde kalmasına sebebiyet vermiştir. Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin yaklaşık bir asır boyunca daha ziyade siyasî düzlemde yaşandığını ve Karmatîlerin de bu resme dâhil olduğunu söylemek mümkündür.

İlk yıllarda Abbâsîler ile Fâtımîler arasında yaşanan en temel mücadelenin Mısır bölgesinin hâkimiyetiyle ilgili olduğu görülmektedir. Fâtımîler, hilâfet ilan ettikten hemen dört yıl sonra 301-302/914-915 yıllarında Mısır'a ordu göndermişler fakat Abbâsîlerin Bağdad'dan Mısır'a destek göndermesinin de etkisiyle bir sonuç elde edememişlerdir.[248] Bu başarısız girişimin ardından Ubeydullah el-Mehdî, 307-309/919-921 yılları arasında yeniden Mısır'a ordu göndermişse de bölgeyi ele geçirmesi mümkün olmamıştır. Ardından ikinci Fâtımî Halifesi Kâim-Biemrillâh'ın hilâfetinin ilk yıllarında, 323/935'te başarılı olmayan yeni bir sefer girişimi olmuştur. Bu teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlanmakla birlikte Fâtımîlerin bölgeyi tanımasını sağlamış ve bölgedeki davet faaliyetlerinin gelişmesine yardımcı olmuştur.[249]

Fâtımîlerin Mısır'a olan ısrarlı saldırılarının da etkisiyle Abbâsîler, bölgedeki hâkimiyeti sağlamak adına, Muhammed b. Tuğc'u 323/935 yılında buraya vali olarak görevlendirmiştir. Onun tercih edilme sebebi, Fâtımîlerin Mısır'a yapmış olduğu seferleri etkisiz hale getirmede başarılı olmasıdır. Halife tarafından kendisine "ihşîd" lakabının verilmesiyle birlikte bölgede İhşîdîler dönemi başlamıştır. İhşîdîlerin bölgede hâkimiyet sağlaması, Fâtımîlerin Mısır'a girişini bir süre engellemiştir. Ancak yaklaşık otuz yıl sonra İhşîdîler arasında yaşanan çekişmeler ile salgın ve kıtlık gibi durumların da etkisiyle halk arasında yaşanan huzursuzluk, Mısır'ın zayıflamasına sebep olmuştur. Bölgede

[248] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6: 483.
[249] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/501; Halm, *The Empire of the Mahdi*, 196-214; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018), 82-87.

yönetimi elinde bulunduran Kâfûr'un 357/968 yılında ölmesiyle birlikte Fâtımîler için uygun şartlar oluşmuş ve savaşa gerek kalmadan Mısır'ı ele geçirmişlerdir. Fâtımî Halifesi Muʿiz, karışıklıklardan bunalmış olan halkın geneli tarafından kabul görmüştür. İhşîdîler her ne kadar müstakil bir devlet olmuşlarsa da Abbâsî halifeleri adına hutbe okutmak, sikkelerde onların adlarına yer vermek ve Bağdad'a para göndermek suretiyle Abbâsîlere bağlılıklarını sürdürmekteydiler. Ancak Fâtımîlerin Mısır'ı ele geçirmesiyle birlikte Abbâsîlerin bölgedeki bu şeklî hâkimiyeti de son bulmuştur. Cevher tarafından Fustat yakınlarında yeni bir idare merkezi kurulması üzerine oluşan Kahire şehri, bir süre Cevher'in idaresinde kalmış, 362/973 yılında Muʿiz'in intikaliyle de Fâtımîlerin yeni merkezi haline gelmiştir.[250]

Abbâsîlerin Fâtımîlerle mücadelesinin seyrini anlamak için Karmatîlerle olan denge değişikliklerini de resme dâhil etmek gerekmektedir. Zira Karmatîler, Abbâsî topraklarına daha yakın bölgelerde varlık sürdürmüştür. Öte yandan bazı dönemlerde Karmatîlerin Abbâsîlerle siyaseten uzlaşmaya gitmesi, Fâtımîlerle ilişkiler noktasında belirleyici olabilmiştir.

Fâtımî-Karmatî ayrışmasından sonra Bahreyn'de Karmatîlerin hâkimiyeti daha da artmıştır. Hareketin lideri Ebû Saîd el-Cennâbî (ö. 301/913) öldürülmeden önce Ahsâ, Katîf ve Tâif gibi şehirler tamamen Karmatîlerin hâkimiyetine girmiştir. Bu arada Abbâsî veziri Ali b. Îsâ'nın, Karmatî tehlikesini fark ederek çözüm yolları aradığı anlaşılmaktadır. Vezirin Karmatîlerle yazışmayı tavsiye etmesi üzerine, Halife Muktedir-Billâh (ö. 320/932), Ebû Saîd'e bir mektup yazmıştır. Ebû Saîd'in elinde esirler bulunduğu için mektupta ona karşı yumuşak bir dil kullanılmıştır. Halife, onu kendisine itaati bıraktığı, küfrünü ilan ettiği, namaz ve zekâtı terk ettiği, dini alaya aldığı ve hür kimseleri esir aldığı için kınamış, itaat etmediği takdirde kendisiyle savaşacağını bildirmiştir. Elçiler, Basra'ya ulaştıklarında Ebû Saîd'in öldüğü haberini almış ve durumu Alî b. Îsâ'ya haber vermişlerdir. Alî b. Îsâ, mektubun Ebû Saîd'in yerine geçen oğluna verilmesini emretmiş ve bu emir gerçekleştirilmiştir. Oğlu,[251] cevaben yazdığı mektupta itaatten çıkmadıklarını, ancak gizli bir davet yürüttüklerini ve bunun da kendileri hakkında iftiralara sebep olduğunu, büyük günah işlemekle suçlanarak hakaret ve eziyet

[250] Detaylı bilgi için bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/93-144. Ayrıca bkz. Brett, *The Rise of The Fatimids*, 269-316.

[251] İbnu'l-Esîr bunun Ebû Tâhir olduğunu belirtir ancak Ebû Saîd'in yerini Ebû Tâhir'e bıraktığı, o büyüyene kadar da diğer oğlu Saîd'in görevi üstlenmesini vasiyet ettiği bilinmektedir. Bu nedenle 305/917 yılına kadar devleti Saîd idare etmiştir. Bu mektubu da onun cevaplamış olması muhtemeldir. Krş. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/482.

gördüklerini bildirmiştir. Hatta yurtlarından sürüldüklerini, canları için eman istediklerini ancak bunu elde edemedikleri için de kaçmak zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Halkın kendilerini önceki Halife Mu'tazıd'a (ö. 289/902) kötülediğini, Halife'nin de buna inandığını, kendileriyle ilgili "ibadetleri yok saydıklarına dair" iddiaların ancak delille ispatlanabileceğini belirtmiştir. Alî b. Îsâ, bu mektuba hayır vadeden güzel bir cevap yazmıştır. Saîd de elçilere ikramda bulunarak elindeki esirleri serbest bırakmıştır. Her ne kadar Alî b. Îsâ, Karmatîlere karşı uzlaşmacı bir politika izlediği için Karmatî olmakla suçlanmışsa da onun bu tavrının ilişkiler açısından ne kadar yerinde olduğu süreç içinde ortaya çıkmıştır.[252]

Bahreyn bölgesindeki Karmatîlerin de Abbâsîlerin kendileriyle ilgili bu müspet yaklaşımlarına aynı şekilde karşılık verdikleri görülmektedir. Onlar 310/922 civarlarına kadar, Ebû Tâhir'in 307/919'da Basra'ya girmesi[253] haricinde, Abbâsîler için tehdit oluşturacak ciddi bir faaliyette bulunmamışlardır. Ancak beklenen Mehdî'nin bir türlü gelmemiş olmasının getirdiği kriz, bu tarihlerden itibaren Karmatîlerin Abbâsîlerle ilişkisinin de kötüleşmesine sebebiyet vermiştir. Avcu, onların muhtemelen Mehdî'nin gelişini Hz. Muhammed'in şeriatının ortadan kalkmasına bağladıklarını ve bunu kaldırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmaya başladıklarını ifade etmektedir. Bu şeriatın uygulayıcıları olan Abbâsîleri ortadan kaldırmak da nihai amacın bir parçasını oluşturmaktadır.[254]

Karmatîler, bir önceki politikalarının aksine, Mehdî'nin ortaya çıkmamasının meydana getirdiği krizin de etkisiyle, yaklaşık yirmi yılı aşkın bir süre Abbâsîler için tekrar çok ciddi bir soruna dönüşmüşlerdir. Çeşitli bölgelere saldırmaları, girdikleri yerleri yakıp yıkarak pek çok kişiyi öldürmeleri, hacılara saldırıp haccı engellemeleri, 317/929 yılında Haceru'l-Esved'i ele geçirmeleri bu dönemde öne çıkan problemlerdendir. Abbâsîlerin yaşadıkları iç karışıklıklar da tehdidin önüne geçilmesini zorlaştırmıştır.[255] Bu süreç, Karmatîlerin Fâtımîlere kıyasla Abbâsîler için daha büyük bir tehdit olarak algılanmasına ve Abbâsîlerin zayıflamasının başlıca müsebbiplerinden biri

[252] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/482; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/142-143. Krş. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 244-245.
[253] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/189.
[254] Bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 246.
[255] Detaylı bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 246-264; Daftary, *İsmaililer*, 236-249.

olarak görülmesine sebep olmuştur.[256] Ancak sonraki süreçte Abbâsî-Karmatî ilişkilerinde normalleşme yönünde gelişmeler kendisini göstermiştir.

Karmatîlerin Mehdî krizini çözememeleri, hatta Ebû Tâhir'in 319/931 yılında Zekeriyâ el-İsfahânî'yi Mehdî zannederek yönetimi ona vermesi, bununla birlikte bu hareketin başarısızlığa uğrayarak Zekeriyâ'nın öldürülmesi Karmatîleri yeniden Abbâsîlerle uzlaşmaya yöneltmiştir. Karmatîlerin girişimlerinin ardından bir süre sonra Abbâsîlerle ilişkiler düzeltilmiştir. Haceru'l-Esved'in 339/950 yılında herhangi bir karşılık beklemeksizin iade edilmesi[257] de bu uzlaşı sürecinin bir sonucu olarak görülebilir.

Bahreyn bölgesinde olaylar bu şekilde gelişirken; Irak'taki Karmatîlerin ise 320/931'lerden itibaren Abbâsîler için bir tehlike olmaktan çıktıkları anlaşılmaktadır. Bahreyn'de yaşanan Mehdî kriziyle beraber Irak'taki Karmatîler, itikâdî ve siyasî hedeflerden uzaklaşarak ekonomik çıkarları merkeze alan bir tavır benimsemişlerdir. Karmatî gruplar, bu dönemde Abbâsî yandaşı komutanların yanına, Büveyhî ordularına, Halife'nin ordularına ve bazen de isyan eden komutanların ordularına katılarak askerlik yapmışlardır.[258] Hatta ilerleyen süreçte, Karmatîlerin 357/967 yılından itibaren birkaç yıl içinde Suriye bölgesinde Dımaşk ve diğer bazı şehirleri ele geçirmesinde Abbâsîlerin de yardımı olmuştur.

Fâtımîlerin gelişiyle bölgeden elde ettikleri vergi gelirini yitiren Karmatîler, Suriye'de onlarla mücadeleye başlamışlardır. Abbâsîler ve Büveyhîler de Mısır'ı ele geçirip Suriye'de hâkimiyet sağlamaya çalışan Fâtımîlere karşı onları desteklemiş; silah, araç-gereç ve para yardımında bulunmuşlardır. Hatta Abbâsî Halifesi Mutîʿ (ö. 364/974), 360/970-971 yılında Karmatîlerin Bahreyn'deki yönetim kadrosunda yaşanan anlaşmazlıkları çözmek üzere diplomatik girişimlerde bulunmuştur. Karmatîler de girdikleri yerlerde Abbâsîlere bağlılıklarını bildirmişlerdir.[259]

Fâtımîler adına hutbe okunmakta olan Mekke'de, 359/969 yılında Karmatîlerin desteğiyle hutbe tekrar Abbâsîler ve yanı sıra Karmatîler adına okunmaya başlamıştır.[260]

---

[256] Bu kanaatin örnekleri için bkz. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik* (Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003), 96.

[257] Karmatîlerin Haceru'l-Esved'i Fâtımîlerin teşvikiyle iade ettikleri bu nedenle de Fâtımî ve Karmatîlerin birlikte hareket ettiklerine dair yorumlar mevcuttur. Ancak bu iadenin esasında Abbâsîlerle uzlaşma süreciyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Avcu, "Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar", 254-256.

[258] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 221-222.

[259] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/186-188; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/362-363. Ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "Ḳarmaṭī", *Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. E. van Donzel vd. (Leiden: E.J. Brill, 1997), 4/664.

[260] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/323.

Makrîzî, Karmatîlerin girdikleri bölgelerde Abbâsî Halifesi Mutîʿ-Lillâh'ın (ö. 364/974) hâkimiyetini kabul edip Abbâsî hilâfetinin sembolü olan siyah sancak açtıklarını bildirmektedir.[261]

Fâtımî Halifesi Muʿiz'in 362/972 yılında Kahire'ye yerleşmesinden sonraki yıl, Karmatî lideri Hasan el-Aʿsem Mısır'a doğru hareket etmiştir. Bu sırada da onun Abbâsîlerle birlikte hareket ettiği anlaşılmaktadır. Hatta Muʿiz, Hasan'ı vazgeçirmek için yazdığı uzun mektubunda, ona Abbâsîlerin zayıflığından bahsetmiştir. Karmatîlerin birlikte hareket ettikleri Abbâsî halifesi Mutiʿyi, insanlara liderlik etmeye niyetlenen son Abbâsoğlu olarak nitelendirmiştir.[262]

Aynı şekilde, Abbâsîler tarafından Dımaşk'a vali olarak atanmış olan Alptekin ise 365/975 yılında Fâtımîlerle mücadelesi sırasında, Dımaşk'ın ileri gelenlerinin tavsiyesi üzerine Karmatîlerden yardım istemiş ve onlarla birlikte hareket etmiştir. Fâtımîler, zorlu geçen bu mücadelede galip gelen taraf olmuşlardır. Alptekin, muhalif kanatta yer almasına rağmen askerî başarılarından dolayı, henüz yeni hilâfete geçmiş olan Azîz-Billâh (365-386/975-996) tarafından en yakın adamlarından biri olarak görevlendirilmiştir. Ayrıca Karmatîlerle de anlaşma yoluna gidilmiş ve Hasan'ın yeniden Fâtımî topraklarına saldırması önlenmeye çalışılmıştır.[263]

Tüm bu bilgiler, İsmâîlîlik merkezli tarihsel ortaklığa rağmen Fâtımîler ile Karmatîlerin, muhalif hilâfet olan Abbâsîlere ve daha genel çerçevede Sünnîlere karşı birlikte hareket etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte Abbâsîlerin, ciddi bir tehdit haline gelen Fâtımî hilâfetine karşı, Fâtımîlerin dahi zaman zaman gulât olarak kabul ettikleri Karmatîlerle anlaşma yoluna gittiğine işaret etmektedir.

Fâtımîlerin Mısır ve Suriye'deki faaliyetleri bu ittifaktaki başlıca etkenlerdendir. Abbâsîlerin, kendi bölgelerindeki Karmatî yağmalarına son verme çabasının da olumlu ilişkilerde etkili olduğunu düşünmek mümkün olmakla birlikte, esas itici gücün Fâtımî tehdidi olduğu anlaşılmaktadır. Karmatîler ise bu süreçte ele geçirdikleri bölgelerde ekonomik ve siyasî çıkarlarını gözeterek Fâtımîlere karşılık, Abbâsîler adına hutbe okutmuşlardır. Bu durum, Abbâsî-Fâtımî-Karmatî mücadelesinde özellikle de bahsi geçen dönem söz konusu olduğunda siyasetin belirleyiciliğini ortaya koymaktadır.

Bilhassa 4/10. asrın ortalarından itibaren, Abbâsîler için asıl tehlikenin Fâtımî Hilâfeti olduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki bu tehdit, onların Karmatîlerle birlikte

[261] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/188.
[262] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/197.
[263] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 7/355-358.

hareket etmelerini sağlamıştır. Bununla birlikte ilerde detaylandırılacağı üzere, İsmâîlî gruplar, Sünnî kaynaklarda, "Bâtınî" adı altında bir bütün olarak ele alınmış ve farklı görüşler zaman zaman ortak kabul edilmiştir.[264] Muhtemelen her iki grup, bu kaynakların bir kısmında, politik birlik kastedilmeden "ideolojik birlik" dolayısıyla birlikte anılmışlardır.[265] İtikâdî farklılıklara rağmen muhtelif İsmâîlî grupları bir bütün olarak kabul eden bu yaklaşım, Sünnîlerin İsmâîlîlik, hatta zaman zaman Şiîlik algısında pek çok problemi beraberinde getirmiştir.[266]

2. Abbâsîlerin Fâtımî Karşıtlığının Çok Yönlü Bir Mücadeleye Dönüşmesi

Abbâsîlerin ilk asırlarından sonra hilâfette yaşanan zafiyet ve devletin güçsüz konumu uzunca bir süre devam etmiştir. Bu durum, Abbâsîlerin ilk asrından sonraki sürecin ihmal edilmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle Büveyhîlerden itibaren Abbâsîler, hep askerî ve siyasî destek aldıkları yapılar üzerinden okunmuştur. Abbâsîlerin bir süre Büveyhîler, daha sonra Selçuklular, Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûklerin desteği ile varlık gösterebilmesi bu okumayı mecbur kılmıştır.

Bununla birlikte, belirli dönemlerde halifelerin Abbâsî Devleti'nin ve Sünnîliğin gelişimine katkı sağladıklarını ve hâmilerine de karşı gelerek bağımsızlık mücadelesi verdiklerini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Nitekim bunu ön plana çıkaran birtakım çalışmalar yapılmış, henüz Büveyhîler mevcutken ve Selçuklular tarih sahnesinde bulunmazken Abbâsîlerin hilâfeti ve Sünnîliği bir ölçüde canlandırmaya başladıklarına işaret edilmiştir.[267] Her ne kadar bu çaba, Abbâsî hilâfetinin sonuna kadar kesintisiz bir

---

[264] Bâtıniyye kavramının İbn Rizâm ve Mâturîdî'nin eserlerinde geçiyor olması, 4/10. asrın ilk yarısında kullanıyor olduğunu göstermektedir. Krş. İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 267; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/117-118, 10/270-271, 336-337. 4/10. asrın sonlarına gelindiğinde ise artık İsmâîlîleri ifade etmek için Bâtıniyye kavramının öne çıktığı dikkat çekmektedir. Bu durum hem eser isimleri hem de metin içeriklerinde göze çarpmaktadır. Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenu't-tekâsîm*'inde Bâtıniyye kavramının kullanımına dair verdiği bilgiler de bu ismin yaygınlaşma süreci hakkındaki tespitleri kuvvetlendirmektedir. Makdisî, Bâtıniyye kavramının Karâmita kavramına galip geldiğini, yani onun yerine kullanılır olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 37. Bu, 4/10. asrın sonlarına gelindiğinde Karâmita kavramının kullanılmadığı anlamına gelmemekteyse de onun yerini büyük ölçüde İsmâîliyye ve Bâtıniyye kavramlarına bıraktığını söylemek mümkündür. İsmâîliyye ve Bâtıniyye isimleri, Fâtımî ve Karmatîleri içerisine alacak şekilde kapsamlı bir kullanım alanına sahip olmuştur. İsmâîlîlere çeşitli asır ve zamanlarda farklı isimler verildiğini dile getiren Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ilk sırada Bâtıniyye'ye yer vermesi, bu kavramın 5/11. asırda artık en yaygın kullanım olduğuna işaret etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 11.

[265] Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", 43.

[266] Şehfûr b. Tâhir b. İsferâyînî, *Dînî Basîret: İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 48, 148.

[267] Bu duruma işaret eden önemli isimlerden birisi George Makdisi'dir. Bkz. George Makdisi, "The Sunni Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, ed. D. S. Richards (Oxford: Bruno Cassirer, 1973), 155-168. Eric Hanne ise benzer bir iddiayı sürdürerek bu vurguyu doğrudan kitabının başlığına taşımıştır. Onun çalışması "Putting the Caliph in His Place: Power, Authority and the Late Abbasid Caliphate (Halifeyi Yerine Koymak: Güç, Otorite ve Geç Dönem Abbâsî Hilâfeti)" adını taşımaktadır. Bkz. Eric J. Hanne, *Putting the*

şekilde sürdürülememişse de farklı dönemlerde, idarede söz sahibi olma ve bağımsız hareket etme mücadelesi yürüten halifelerden bahsetmek mümkündür. Bu halifeler, başlıca muhalifleri olan Fâtımîlere karşı da önlemler alarak Abbâsî Devleti'nin otoritesini güçlendirmeye çalışmışlardır.

Halifenin bazı icraatlarıyla daha görünür olduğu ve Abbâsî hilâfetinin dinî ve siyasî açıdan yeniden güçlenmesi için çaba sarf edilen süreç olarak Kâdir-Billâh (381-422/991-1031) dönemi öne çıkmaktadır. Kâdir-Billâh'ın hilâfeti, hem Abbâsî hilâfetinin siyaseten saygınlığını yeniden elde ettiği hem de Ehl-i Sünnet anlayışının iktidar desteği kazandığı dönem olmuştur.[268] Nitekim bu dönem siyasî ve dinî açıdan; "yeniden canlanış", "yeniden diriliş", "yeniden silkiniş" ve "geçiş dönemi" gibi ifadelerle nitelendirilmiştir.[269] Diğer yandan Kâdir-Billâh, Fâtımîlere karşı çok yönlü uygulamalarıyla dikkat çeken ilk halife olmuştur. Öyle ki Osmanlı'nın önemli siyasî simalarından biri olan Lutfi Paşa (ö. 970/1563), Fâtımîlere ve genel anlamda İsmâîlîlere karşı mücadelesi ve Ehl-i Sünnet'i ihyası dolayısıyla Kâdir'i, 4/10. asrın müceddidi olarak nitelendirmiştir.[270] Kâdir-Billâh'ın Fâtımî karşıtı uygulamalarını sürdürdüğü ortamı anlamak açısından öncelikle dönemdeki bu canlanmadan bahsetmek yerinde olacaktır.

Kâdir-Billâh'ın iktidarı her ne kadar Büveyhî hâkimiyeti dönemine denk gelse de onların zayıflama sürecine girmiş olması, Halife'nin yönetimde söz sahibi olmasına imkân tanımıştır. Emir Adududdevle'nin 372/983 yılında vefat etmesinin ardından, Büveyhîlerde birtakım sıkıntılar baş göstermeye başlamıştır. Oğulları Samsâmuddevle (ö. 388/998), Bahâuddevle (ö. 403/1012) ve Şerefuddevle arasında mücadeleler yaşanmış ve sonunda Şerefuddevle hâkimiyeti elde etmiştir. Ancak onun da çok geçmeden 379/989 yılında ölmesi üzerine Bahâuddevle, Bağdad yönetiminin başına geçmiştir. Adududdevle'nin kardeşi Fahruddevle ise daha ziyade İran ve çevresi üzerinde hâkimiyet

Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

[268] Genç, bu noktada önceki dönemin görmezden gelinerek bu gelişmelerin Selçuklular ve Tuğrul Bey'in Bağdad'a gelişi ile başlatılmasına da eleştiriyle yaklaşmaktadır. Krş. Genç, "H. V/ M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi", 280-281.

[269] Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 220; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın : Gazâlî Hakkında bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 26-28.

[270] Kayhan Atik, *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 81.

sağlamıştır. Bahâuddevle, hâkimiyeti döneminde birlik sağlamışsa da artık Büveyhîlerin önceki dönemler kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır.[271]

Bahâuddevle'nin emirliği dönemine gelindiğinde gücünü kaybetmiş gözüken Büveyhîler, bir anlamda Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'a hareket alanı açmışlardır. Kâdir-Billâh da bu fırsatı iyi değerlendirmiş; Bahâuddevle'ye karşı ve müstakil kararlar alabilmiştir. Kâdir, 391/1001 yılında oğlu Ebu'l-Fazl'ı veliaht tayin etmiş, ona "Gâlib-Billâh" lakabını vermiş ve onun için biat alarak Büveyhîler döneminde ilk defa halefini belirleyip tayin edebilen halife olmuştur. O, hâkimiyeti altındaki bölgelerde okunan hutbelerde kendi adından sonra veliahdın adının zikredilmesini istemiştir. Ancak Gâlib-Billâh Ebu'l Fazl, henüz babası hayatta iken 410/1019 tarihinde vefat etmiştir. Kâdir, 421/1030 yılında bir başka oğlu Ebû Caʿfer Abdullah'ı veliahd tayin edip onun adına biat almış ve ona "Kâim-Biemrillâh" lakabını vermiştir. Kâim, 422/1031 yılında babasının vefatı üzerine herhangi bir sorun yaşamadan hilâfet makamına geçmiştir.[272]

Kâdir, 394/1003 yılında, Bahâuddevle'nin Şiî-İmâmiyye'ye mensup olan Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin b. Mûsevî'yi[273] (ö. 400/1009) kâdı'l-kudât, hac emirliği, mezâlim mahkemeleri başkanlığı ve nikâbetu't-Tâlibîn gibi dört önemli göreve tayin etme isteğine itiraz etmiştir. O, önerilen üç vazifeyi onaylamakla birlikte kâdı'l-kudâtlık görevini reddetmiştir.[274] Bahâuddevle'nin desteğiyle halife olan Kâdir-Billâh'ın, onun talebini reddetmiş olması, siyaseten inisiyatif aldığını gösteren önemli bir gelişmedir. Ancak bu gelişme, Kâdir-Billâh halife olduktan on dört yıl sonra ancak gerçekleşebilmiştir. İleride ayrıntılarıyla üzerinde duracağımız Fâtımî karşıtı bildiri (402/1011) de Kâdir-Billâh'ın bu dönemdeki önemli icraatlarındandır.

Bahâuddevle'nin 403/1012 yılında vefat etmesi sonucunda, Büveyhîlerin birliği parçalanmış ve hâkimiyet mücadelesi başlamıştır. Bu durum, Büveyhîlerin giderek

---

[271] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/406-407, 423, 427, 436-439.

[272] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/26; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/17. Özellikle Gaznelilerin bu kararı hemen kabul ettikleri, hutbeler ve sikkelerde veliahdın adına yer verdikleri bilinmektedir. Bkz. Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 24. Hanne'in belirttiğine göre Bahâuddevle hayatta olduğu müddetçe Büveyhî sikkelerinde Gâlib-Billâh'ın adının yer aldığına dair bir kanıt yoktur. Bu nedenle onun bu karara karşı çıkmadığı ancak resmî olarak da kabul etmediği düşünülebilir. Bununla birlikte 404/1013'ten itibaren hem Bağdad hem de Şîrâz'daki dinarlarda Gâlib-Billâh'ın da adının anılmaya başladığı günümüze ulaşan sikkelerden anlaşılmaktadır. Bkz. Hanne, *Putting the Caliph in His Place*, 67.

[273] Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin, meşhur Şiî âlimler Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî'nin babasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/43; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/72.

[274] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/43; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/40-41; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 225-226.

zayıflamasına sebebiyet vermiş ve Kâdir-Billâh'ın yetki alanını genişletmiştir. Onun, 408/1017 yılından itibaren seri halinde *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* olarak bilinen bildiriyi yayınlaması bunun en somut örneklerindendir.

Büveyhîlerin zayıflama sürecinde Gaznelilerin (351-582/963-1186) tarih sahnesine çıkışı ve Gazneli Mahmûd'un (388-421/998-1030) 389/999 yılından itibaren hutbeyi Kâdir-Billâh adına okutmaya başlaması, Halife'ye destek sağlamış ve gücünü artırmıştır. Gazneli Mahmûd ile kurmuş olduğu ittifak, Kâdir'in daha güvenle hareket etmesini sağlamasının yanı sıra Fâtımîlerin gücünü kırmasında ve Sünnîliğin gelişmesinde etkili olmuştur.[275] Gazneli Mahmûd, İsmâîlîlerle mücadelesinde Kâdir'in en büyük destekçilerinden biri olmuştur.

Halife Kâdir-Billâh, her ne kadar önceki halifelere kıyasla daha güçlü bir profil çizmeye başlamışsa da kendi siyasî pozisyonu açısından tam anlamıyla başarılı olduğu söylenemez. Bu süreçte Fâtımîler, Kudüs ve Mısır bölgesindeki kazanımlarından sonra, 363/974'te Hicaz'daki politikalar sonucu Haremeyn'de hutbeyi kendi adlarına okutmayı başarmışlar ve yayılmacı politikaları sonucu, halifeleri Azîz-Billâh döneminde (365-386/976-996) en geniş sınırlarına ulaşmışlardır. 373/983'te ise Suriye'de tam anlamıyla hâkimiyet sağlamışlardır.[276] Böylece Fâtımîler, hâkimiyet alanlarını büyük ölçüde genişletmiş ve asıl hedefleri olan Bağdad'a yaklaşmışlardır.

Bu gelişmelerin yanı sıra Kâdir-Billâh döneminde Fâtımîlere karşı birtakım uygulamaların başlatılması dikkat çekmektedir. Muhtemelen hem Fâtımîlerin giderek güçlenmeleri ve topraklarını genişletmeleri onların daha büyük bir tehdit olarak algılanmasına yol açmış hem de Halife Kâdir, daha rahat hareket edebilir bir pozisyona gelerek müdahalede bulunabilmiştir. Kâdir ve kendisinden sonra halife olan oğlu Kâim-Biemrillâh dönemleri (422-467/1031-1074), Fâtımîlere karşı faaliyetlerin çok yönlü ve bir bakıma da en yoğun olduğu dönemlerdendir.

2.1. Fâtımî Hilâfetinin Meşruiyetini Çürütmeye Yönelik Girişimler

Abbâsî-Fâtımî mücadelesi, bir anlamda, Hz. Peygamber'e yakınlık üzerinden kendilerini meşrulaştıran iki grubun imamet odaklı mücadelesidir. Fâtımîler kendilerini Hz. Peygamber'in kızına, Abbâsîler ise Hz. Peygamber'in amcasına dayandırmaktadır. Daha önce genel seyrini sunmaya çalıştığımız Abbâsoğulları-Alioğulları mücadelesi,

[275] Genç, "H. V/ M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi", 288.
[276] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/344-345, 403; Daftary, *İsmaililer*, 274-281.

Fâtımîlerle birlikte bir yönüyle iki devlet arasındaki hilâfet mücadelesi haline gelmiştir. Dolayısıyla burada itikâdî, siyasî ve ekonomik çekişmelerin de belirleyici olduğu, meşruiyeti sağlamaya yönelik bir neseb mücadelesi söz konusudur.

Fâtımîler, bu neseb ile ilişkilendirdikleri bir imamet inancını savunmaktadır. Onlar temelde Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve ondan gizli/bâtınî ilmi alan imamların varlığını öngörmekte ve buna davet etmektedirler. Bu durumda muhaliflerinin Fâtımîleri etkisiz kılabilmeleri için de öncelikli olarak bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaları gerekmekteydi. Nitekim Abbâsî yanlısı ve İsmâîlî karşıtı metinlerin hemen hepsi öncelikle Fâtımîlerin soyunun geçersiz olduğunu, Hz. Fâtıma ve Hz. Ali aracılığı ile Hz. Peygamber'e dayandırılamayacağını ispata girişmiştir. Abbâsî Halifesi Kâdir de Fâtımîlerle mücadele ederken bu yöntemi izlemiş ve onların soylarının Hz. Ali'ye dayanmadığını, itikâdlarının da sağlam olmadığını ortaya koymaya/koydurmaya çalışmıştır. Bir taraftan özelde Fâtımî ve genelde İsmâîlî karşıtı olan âlimleri desteklerken diğer taraftan da hilâfet kurumunun gücünden yararlanmak suretiyle siyasî girişimlerde bulunmuştur.

2.1.1. Halife Kâdir-Billâh'ın Fâtımî Karşıtı Bildirisi

Kâdir-Billâh'ın doğrudan Fâtımî-İsmâîlîlere yönelik girişimlerinden ilki, 402/1011 yılında, Fâtımî karşıtı bir bildiri yayınlayarak bunu farklı mezhebî geleneklere mensup ulemâya imzalattırmasıdır. Kanaatimizce Fâtımîlerin alternatif bir hilâfet iddiasıyla kuruldukları dönemden itibaren Abbâsîler için bir tehdit oluşturuyor olması, bu bildirinin yayınlanmasındaki temel gerekçedir. Daha önce ifade edildiği üzere, Fâtımîlerin siyaseten güçlü bir devlet haline gelmesi, hâkimiyeti altındaki toprakları genişletmesi ve davet faaliyetleri, zaman içinde daha ciddi bir tehdit unsuruna dönüşmesini sağlamıştır. Ne var ki Halife Kâdir'in böyle bir bildiriyi hilâfetinin erken dönemlerinde değil, ancak yirmi birinci yılında yayınlamış olması neden bu zamanda harekete geçildiği sorusunu akla getirmektedir. Bildirinin yayınlandığı 402/1011 yılından önceki bazı olaylar ise Kâdir-Billâh'ın Fâtımî karşıtı bu girişimini daha anlaşılır kılmaktadır.

Bildirin yayınlanmasına giden süreçte etkili olabileceğini düşündüğümüz sebeplerden biri, 398/1008 yılında meydana gelen bazı olaylardır. Bilindiği üzere Büveyhîlerin ilk dönemlerinde, halkın Şiî kesiminin bir kısım uygulamalarına destek vermesi Bağdad'da şiddeti bazen azalan bazen artan Şiî-Sünnî çatışmalarının yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu iki grup arasında mücadelelerin yaşanmasında,

genel anlaşmazlığın yanı sıra farklı olaylar da etkili olmuştur.[277] Bunlardan birisi de İbn Mesʿûd'un (ö. 32/652-53) Kurʾân nüshası ile ilgili ihtilaftır.

Hz. Osman zamanında Kurʾân'ın çoğaltılması esnasında İbn Mesʿûd nüshasının yok edilmesi ile ilgili Şiî fikirler, 398/1007 yılında yeniden gündeme getirilmiş ve söz konusu nüshanın Şeyh Mufîd (ö. 413/1022) ve öğrencileri tarafından ortaya çıkarılıp kullanılmakta olduğu iddia edilmiştir. Bazı Hâşimîler, Sünnîlerin yerleşim yeri olan Bâbu'l-Basra'da toplandıktan sonra yürüyüşe geçmiş ve Şiî âlim Şeyh Mufîd'in Kerh'te bulunan Berâsâ Mescidi'ne saldırmışlardır. İbn Mesʿûd'un nüshası ile ilgili görüşlerinden dolayı ona küfürler savurmuşlar ve aleyhinde tezahüratta bulunmuşlardır. Bunun üzerine Şeyh Mufîd'in yakınları Şiî Kerh halkını tahrik ederek bazı Şiîleri buraya toplamış ve intikam gayesiyle, Ebû Hamîd el-İsferâyînî (ö. 406/1015-16) ve Kâdî Ebû Muhammed el-Ekfânî (ö. 405/1014) gibi Sünnî ulemânın önde gelen isimlerinin evlerine doğru harekete geçmişlerdir. Büyük çatışmaların ardından Kâdir-Billâh, bahse konu olan Kurʾân nüshasını incelenmek üzere İsferâyînî başkanlığındaki bir komisyona göndermiştir. İnceleme sonucunda nüshanın mevcut Kurʾân nüshalarından farklı olduğu sonucuna varılmış, yakılmasına hükmedilmiş ve bu, halk huzurunda uygulanmıştır. Ancak bu uygulama Şiîleri daha da kızdırmış ve tekrar harekete geçmelerine neden olmuştur. Ayaklanma sırasında Şiîler, Bağdad sokaklarında "Ya Hâkim, Ya Mansûr" nidalarıyla, zamanın Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) adına yürüyüş düzenlemişlerdir. Bu esnada hükmü veren komisyonun başında bulunan İsferâyînî'nin evine saldırmışlarsa da olayların şiddetinden dolayı Dâru'l-Kutn'a kaçmış olan İsferâyînî, saldırıdan kurtulmuştur. Şiî-Sünnî çatışması durulmayınca Halife Kâdir duruma müdahale ederek, Sünnîleri desteklemek üzere kendi adamlarını yollamıştır. Yaşanan olaylarda, Şiîlere ait birçok ev talan edilmiş ve gerilim daha da büyümüştür. Bunun üzerine Büveyhî emiri Bahâuddevle, olayların sona ermesi için ordu komutanını görevlendirmiştir. Bu müdahaleden sonra olaylar biraz yatışmıştır. Şeyh Mufîd, Bağdad dışına sürülmüş, Ebû Hamîd el-İsferâyînî'nin ise evine dönmesi sağlanmıştır. Kussâsın (kıssacıların) faaliyetleri yasaklanmışsa da sonradan fitne çıkarmamaları şartı ile onlara

[277] Büveyhîler döneminde Bağdad'da yaşanan olaylar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Joel L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 46-52; Ahmet Güner, "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* I/ (2011), 151-170.

yeniden izin verilmiştir. Şeyh Mufîd de Ali b. Mezyed'in[278] (ö. 408/1018) aracılık etmesiyle yeniden Bağdad'a dönebilmiştir.[279]

Bu olaylarda Kâdir-Billâh'ın açık bir biçimde Sünnîleri desteklediği dikkat çekmektedir. Bu tavrı, onun Sünnî eksenli siyasetinin pratikteki yansımalarından biri olarak görülebilir. Ancak Kâdir'in olayları sonlandırabilecek güce sahip olmadığı da anlaşılabilmektedir. Nitekim Bahâuddevle'nin müdahalesi olmadan olaylar durulmamıştır.

398/1007 yılı olaylarında konumuz açısından dikkat çekilmesi gereken en önemli husus ise bölgedeki Şiîlerin protesto esnasında Fâtımî Halifesi adına sloganlar atmış ve onu destekçi olarak görmek istemiş olmalarıdır. Bilindiği üzere Bağdad'daki Şiî kesim çoğunlukla İmâmiyye'dendir ve genellikle Büveyhîlerden destek görmüşlerdir. Ancak bu olayda Büveyhîler yerine Fâtımî Halifesine seslenmiş olmaları hem Büveyhîlerin zayıflığına hem de İmâmiyye çevresinde Halife Hâkim'in güçlü konumuna işaret etmektedir. Ayrıca beklenen On İkinci İmam'ın gaybetinin uzun sürmesinin İmâmîler arasında huzursuzluğa sebep olmasının da bu durumda etkili olması muhtemeldir.[280] Yine Fâtımîlerin birtakım ortak Şiî unsurlar sebebiyle, Zeydî ve İmâmîlere yaklaşıp onlar üzerinde daha ikna edici olmaları da göz önünde bulundurulması gereken bir hususdur.[281] Hâkim-Biemrillâh her ne kadar İsmâîlî mezhebinden olsa da bu olaydan da anlaşılacağı üzere, Bağdad'daki İmâmîlerin dara düştüklerinde kendisinden medet umabilecekleri bir pozisyondadır.

Kahire'nin, Fâtımîlerin başkenti olduktan hemen sonra İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline geldiği bilinmektedir. Hâkim'in 395/1004 yılında *Dâru'l-Hikme*'yi inşa ettirmesi de bölgenin ve Fâtımîlerin gelişimine katkı sağlamıştır. Farklı bölgelerden âlimler buraya gelmiş, toplanan kitaplarla zengin bir kütüphane oluşturulmuştur. Başlangıçta Dâru'l-Hikme'de Sünnî hadis ve fıkıh âlimlerine de görev

---

[278] Büveyhîlere bağlı olarak Irak'ın bazı bölgelerinin yönetiminden sorumlu Mezyedî hanedanlığının emiridir.

[279] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/59; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/49; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 225-226.

[280] Abdulmecîd Ebu'l-Futûh Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sunnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî hattâ sukûti Bağdâd* (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1988), 78-79; İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 46. İmâmiyye'nin gaybet inancı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*.

[281] Bağdâdî de dâîlerin bir Zeydî veya sahâbeye saldırma temayülünde olan bir İmâmî gördüklerinde bu hususları kullanarak onlar üzerinde etkili olduklarına dikkat çekmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 284.

verilmiştir. Ancak bir süre sonra bu uygulamaya son verilerek yalnızca İsmâîlîlere yönelik bir kuruma dönüştürülmüştür.[282] Hilâfetinin ilk zamanlarında Sünnîlere karşı sert bir politika izleyen Hâkim, 397/1008 yılından itibaren bu tavrını değiştirerek Sünnîleri serbest bırakmıştır.[283] Bu süreçte teravih namazına yönelik yasağı kaldırmış, ezanların Sünnî ve Şiî geleneğe uygun olarak okunmasına izin vermiştir. İsteyenlerin orucu hilâlin görünmesine göre veya felek ilminin hesaplamalarına göre tutmasına müsaade edilmiştir.[284] Hatta İbn Tağrîberdî, Hâkim'in bu ve benzeri icraatlarıyla Mâlikîliğe meylettiğini dahi ifade etmiştir.[285] Elbette Hâkim'in Mâlikîliğe meyletmesi pek mümkün gözükmemektedir. Ancak onun bu tavırlarıyla, bunalan Sünnî kesimin isyanından korunma ve belki de onların desteğini de kazanarak daha kuşatıcı ve evrensel bir hilâfet elde etme çabasında olduğu söylenebilir. Zaten 403/1014 yılından sonra Sünnîlere karşı bu ılımlı politika son bulacaktır.

Dâru'l-Hikme'nin düzenli davet faaliyetinin yürütülmesinde etkili olduğunu ve davetin Bağdad dâhil pek çok bölgedeki etkisini artırdığını ifade etmiştik. Dâîlerin bu yoğun davet faaliyeti sonucunda İsmâîlîliğe farklı bölgelerden çok sayıda taraftar kazandırılmıştır. Bu dönemde öne çıkan İsmâîlî dâîlerden biri, doğu bölgelerinde faaliyet yürüttüğü bilinen Hamîduddîn el-Kirmânî'dir (ö. 411/1020'den sonra).[286] *Kitâbu'r-Riyâz* adlı eserinde ismi geçen[287] ancak günümüze ulaşmayan *el-Mecâlisu'l-Basriyye ve'l-Bağdâdiyye* adlı çalışması, onun her iki şehirde de meclis kurduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle hayatının büyük bölümünü Basra ve Bağdad'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Hatta Kirmânî, bölgedeki çabaları dolayısıyla "Huccetu'l-Irakeyn" olarak anılmıştır.[288] Kirmânî'nin bölgedeki davet çalışmaları, hem Bağdad Şiîlerinin

[282] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/56; Mustafa Kılıç, "Fâtımî Halifesi el-Hâkim'e Karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbasî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dâru'l-Hikme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 213.

[283] Hâkim'in uygulamalarındaki bu değişiklikte baskılardan bunalan Sünnîlerin Ebû Rekve öncülüğünde isyan etmiş olmalarının etkisi vardır. Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, "Fâtımî Halifesi el-Hâkim'e Karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbasî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dâru'l-Hikme".

[284] İleride detaylandırılacağı üzere, Ramazan'ın ne zaman başlayacağının belirlenmesi hususu Sünnîler ile Fâtımî İsmâîlîleri arasındaki temel ayrışmalardan birisidir. Sünnî kesim hilâli görmeyi esas alırken Fâtımîler astronomik hesaplamaları temel ölçüt kabul etmekteydi. İsmâîlî dâî Hamîduddîn Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) bu konuya dair müstakil bir risalesi de bulunmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-lâzime fî savmi şehri ramadân", *Mecmû'atu resâili'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-dirâsât, 1987), 61-80; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 157.

[285] İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/222-223.

[286] Hamîduddîn el-Kirmânî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*.

[287] Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Sekâfe, 1960), 108.

[288] Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 10-11; Daftary, *İsmaililer*, 291.

Hâkim'i lider olarak kabul etmesine hem de Ukaylî Emiri Karvaş'ın Fâtımîler adına hutbe okutmasına etki etmiş gözükmektedir. Hâkim de doğu bölgesindeki İsmâîlîlere para ve mal yardımında bulunmaktadır. Bağdad'da Hâkim adına slogan atılması hadisesi, Hâkim'in yoğun çabalarının belli ölçüde karşılık bulduğunu göstermektedir. Muhtemelen bu yaşananlar sonrasında Kâdir-Billâh, Fâtımîlere karşı faaliyete geçme ihtiyacı hissetmiştir. Fâtımîlerin askerî, ilmî ve kültürel alanlardaki bu yükselişinin Abbâsîleri korkutuyor olması şaşırtıcı değildir.[289] Fâtımîlerin genel durumunun yanı sıra Hâkim'in halife olarak şahsî başarıları da Kâdir'i tedirgin etmiş olmalıdır.

Abbâsîleri harekete geçiren hususlardan bir diğeri, Ukaylî Emiri Karvaş b. el-Mukalled'in (392-444/1002-1052) 401/1010 yılında Mûsul, Enbâr, Medâin ve Kûfe gibi bölgelerde Abbâsîler adına okunmakta olan hutbeyi bırakıp Fâtımîler adına hutbe okutmaya başlamasıdır.[290] Ukaylîlerin güçlü emirlerinden biri olan Karvaş, Bağdad'ı almak için girişimlerde bulunmuş, ancak Abbâsîler tarafından engellenmiştir.[291] Fâtımîlerin Suriye ve Filistin'den sonra yayılmacı politikaları dolayısıyla kendisine davette bulundukları Karvaş, Halife Hâkim-Biemrillâh'a biat etmiş ve 4 Muharrem 401/18 Ağustos 1010 Cuma günü, Musul'da Fâtımîler adına hutbe okutmuştur. Onun hutbe metnini, yönetmekte olduğu diğer bölgelerde de okutturduğu anlaşılmaktadır.[292] Aynı yıl, Benî Esed kabilesinin reisi ve Hille hâkimi olan Mezyedîlerin emiri Ali b. Esed'in de Fâtımîler adına hutbe okutması, Fâtımîlerin başarısını ortaya koymaktadır.[293]

Karvaş'ın Fâtımîler adına hutbe okuttuğunu duyan Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh, bunu durduracak askerî ve maddî güce sahip olmadığından, Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'yi

---

[289] Mamour, bildirinin yayınlanma sebeplerinden biri olarak; Kahire'nin sanat, bilim, edebiyat ve Muhammedî dünya olmada Bağdad'ı geçtiği için Abbâsîlerin duydukları kıskançlığı saymaktadır. Mamour, her ne kadar durumu çok objektif kavramlarla ifade etmemişse de temelde Fâtımîlerin gücünün Abbâsîlere verdiği rahatsızlığa işaret etmesi açısından iddiası kayda değerdir. Krş. Prince P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Chaliphs* (London, 1934), 20.

[290] Cüveynî de bu olayı bildirinin sebebi olarak görmüş ve onu bildiriye yer vermeden hemen önce giriş mâhiyetinde anlatmıştır. Bkz. Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 540.

[291] Ukaylîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Tokuş, "X. ve XI. Asırda Musul, Halep ve Bunlara Mücâvir Yerlerde Ukaylî Hakimiyeti", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 249-278.

[292] İbnu'l-Cevzî ve İbn Tağrîberdî, olaylardan bahsetmekle birlikte hutbe metnini de aktarmışlardır; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/574-577; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/224-227. Paul Walker, genelde hutbelerin sözlü olarak camiilerde okunduğu için tam haliyle günümüze ulaşmadığını, ancak muhtemelen Karvaş bunu hâkimiyeti altındaki diğer bölgelere de yazılı olarak yolladığından tarih kaynaklarında bu hutbenin tam metin olarak yer aldığını belirtmiş ve önemine işaret etmiştir. Bkz. Paul E. Walker (ed.), *Orations of the Fâtımîd Caliphs Festival Sermons of the Ismaili Imams: An Edition of the Arabic Texts an English Translation of Fâtımîd Khutbas*, çev. Paul E. Walker (London ; New York: I.B. Tauris, 2009), 12.

[293] Daftary, *İsmaililer*, 291.

(ö. 403/1013) Bahâuddevle'ye elçi olarak göndermiş ve ondan yardım istemiştir. Bahâuddevle, Bâkıllânî'yi iyi şekilde karşıladıktan sonra, bu durumun kendilerinden çok Abbâsî hilâfetine yönelik bir tehdit olduğunu belirtmiş, ancak buna rağmen gerekeni yapacaklarını bildirmiştir. Bu amaçla askerler için yüz bin dinar göndererek ordunun Karvaş'a karşı harekete geçmesini emretmiştir. Bunun üzerine Karvaş, özür dileyerek Hâkim-Biemrillâh adına okunan hutbeye son vermiş ve hutbeyi yeniden Kâdir-Billâh adına okumaya başlamıştır.[294]

Hâkim-Biemrillâh, Fâtımîlerin topraklarını genişletmek için büyük çaba sarf etmiş, maddî-manevî hiçbir şeyden kaçınmamıştır.[295] İbnu'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre Hâkim-Biemrillâh, Karvaş'ı kendisine bağlamak için ona otuz bin dinar göndermiştir. Ancak Karvaş, henüz para kendisine ulaşmadan Abbâsîler adına hutbe okutmaya geri döndüğünden, para Fâtımîlerin Rakka valisine verilmiştir.[296] Fâtımîlerin, Karvaş'ın yeniden Abbâsî Halifesi adına hutbe okutması üzerine Musul ve çevresini yağmalayarak onu cezalandırmaya çalıştıklarına dair rivayetler de bulunmaktadır.[297] Fâtımî hâkimiyetin bu şekilde Bağdad kapısına kadar gelmiş olması, tahminimizce Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ı bir hayli korkutmuştur. Bu durum, Kâdir-Billâh'ın Fâtımîlerle mücadele etmek üzere harekete geçmesini anlaşılır kılmaktadır.

Bahsedilen tüm bu gelişmeler, Fâtımîlerin doğudaki hâkimiyet mücadelesinden vazgeçmediklerini, Abbâsîler ile Büveyhîlerin de zaman zaman Karmatîlerin de desteğini alarak Fâtımîleri bölgeden uzak tutmak için beraber hareket ettiklerini göstermektedir. Ayrıca Abbâsîlerin böyle bir tehlikeyi ancak Büveyhîlerin yardımıyla bertaraf edebiliyor olmasının, Abbâsî hilâfetinin bu dönemde askerî açıdan zayıf olduğuna işaret ettiği belirtilmelidir.

İmâmiyye'nin önemli âlimlerinden Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ile Kâdir-Billâh arasında yaşananlar da bildirinin yayınlanması açısından önem arz etmektedir. Baba tarafından soyunun yedinci imam Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799) yoluyla Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680), annesi Fâtıma bint Hüseyin yoluyla da Hz. Hasan'a (ö. 49/669) dayandığı kabul

---

[294] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/574-577; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/63; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/224-227.

[295] Ebu'l-Ferec Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî, *Târîhu Antâkî*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Trablus, 1990), 302-303; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 230.

[296] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/574-577.

[297] Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arna'ut, Turkî Mustafa (Beyrut, 2000), 24/175-176; Tokuş, "X. ve XI. Asırda Musul, Halep ve Bunlara Mücâvir Yerlerde Ukaylî Hakimiyeti", 257.

edildiğinden kendisine "Zu'l-hasebeyn" denilen Şerîf er-Radî, Şiî bir müfessir ve şairdir. Meşhur Şiî âlimlerden Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) kardeşi, Şeyh Mufîd'in (ö. 413/1022) de öğrencisidir. Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla uzun süre halife olma idealiyle yaşayan Şerîf er-Radî, Abbâsî halifeleriyle, bazı vezir ve kâtiplerle ve Büveyhî emirleriyle iyi ilişkiler kurmuştur. Özellikle Bahâuddevle ile oldukça yakın olmuş ve ona çok sayıda kaside yazmıştır. Bahâuddevle, Şerîf el-Radî'ye 397/1007 yılında "Radî Zu'l-hasebeyn" unvanıyla Tâlibîler'in nakîbliği ve hac emirliği görevlerini vermiştir.[298]

Şerîf er-Radî, her ne kadar Halife Kâdir-Billâh ile iyi ilişkiler içinde olmuşsa da yazdığı bir şiirdeki beyitler bu durumu değiştirmiştir. Fâtımîler için yazıldığı anlaşılan *"Düşmanlarımın yurdunda zilleti giyinmişim / Mısır'da Alioğullarından (Alevî) bir halife olduğu halde / Babası benim babam, Mevlası benim mevlam / Onun yanında zillet izzettir benim için / Onun yurdunda susamak kanmaktır benim için"*[299] beyitlerini duyan Halife Kâdir, Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'yi çağırmış ve onu Şerîf er-Radî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed'e göndermiştir. Şerîf Ebû Ahmed'e, kendisinden emin olduklarını ancak oğlunun, kendisine Abbâsîler tarafından önemli görevler verilmiş olmasına rağmen böyle bir şiir yazdığını ve sıradan bir insan olsa bunun anlaşılabilir olacağını bildirmiştir. Ayrıca Mısır'da bulunsa böyle mühim görevlere sahip olamayacağını belirtmiş ve memleketlerinde ne gibi bir zulme maruz kaldığını sormuştur. Bunun yanı sıra ondan oğlunu ıslah etmesini istemiştir. Ebû Ahmed ise şiir hakkında bilgisi olmadığını ifade etmiş ve Şerîf er-Radî ile konuşmuştur. Şerîf er-Radî böyle bir şiir yazdığını inkâr edince, babası onun Halife'ye bir yazı yazıp özür dilemesini, Fâtımî Halifesinin nesebinin meçhul olduğunu ve sadece bir iddiacı olduğunu ifade etmesini istemiştir. Şerîf er-Radî, bunu Fâtımî dâîlerinden korktuğu gerekçesiyle kabul etmeyince babası, kendinden uzak kimselerden korkup yakınlarına kızması dolayısıyla onu eleştirmiştir. Aralarındaki tartışmalara rağmen Şerîf er-Radî mektubu yazmayı kabul etmeyince, onunla aynı şehirde kalmayacağına dair yemin etmiştir. Şerîf er-Radî, şiiri kendisinin söylemediğine dair yemin edene kadar da tartışmaları devam etmiştir. Ayrıca bu tutumunun ardından Radî'nin görevlerine son verilmiştir.[300]

---

[298] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/54; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/36. Şerîf er-Radî hakkında detaylı bilgi için bkz. Hikmet Gültekin, "Şiî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 16/1 (2016), 133-155.

[299] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/118. Bu Şiir Şerîf er-Radî'nin *Divan*'ında yer almamaktadır. İbnu'l-Esîr onun korkudan Şiiri *Divân*'ına koymadığını belirtmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/446.

[300] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/118-119; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/446-447. Makrîzî'de bu rivayet ana hususlarda aynı olmak üzere bazı farklılıklar barındırmaktadır. Makrîzî'nin Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbî'den (ö. 447/1055) aktardığı rivayete göre; Halife Kâdir, eğer dedikleri gibi şiir, Şerîf er-Radî'ye ait

Kanaatimizce Şiî İmâmiyye içinde hem vazifeleri hem de soyu itibarıyla öne çıkan Şerîf er-Radî ile yaşanan bu olay, Kâdir-Billâh'ın bildirisinin yayınlanmasında oldukça etkilidir. Şerîf er-Radî, eşrâf[301] içinde saygın bir konumdadır.[302] Tâlibîlerin de reisliği görevini yürütmektedir. Hem kendisi hem de ailesi, Abbâsî hilâfeti ile iyi ilişkilere sahiptir. Böyle bir durumda onun Fâtımîleri övüp Abbâsîleri yeren bir şiirle gündeme gelmesi, Kâdir-Billâh için kabul edilebilir gözükmemektedir. Onun Fâtımî yanlısı bu yaklaşımının bölgedeki İmâmî Şiîlerini de etkileyebilecek olması, Abbâsîler için sorun oluşturmaktadır.[303] Şerîf er-Radî'nin, şiirin kendisine ait olduğunu inkâr etmekle birlikte, rivayetin iki farklı versiyonuna göre de Halife'nin isteğini yerine getirmemiş olması dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu olaydan birkaç yıl sonra Kâdir tarafından yayınlanan bildiride Şerîf er-Radî'nin de imzasının bulunması, her ne kadar önceki itirazlarına rağmen neyin değiştiği sorusunu akıllara getirse de Halife'nin bu konudaki ısrarcı tutumunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

değilse babası ve onun Fâtımî Halifesinin nesebini karalayan bir mahzar yazıp imzalamalarını istemiştir. Bu esnada mecliste bulunan, içlerinde Şerîf el-Murtazâ'nın da yer aldığı kâdîlar ve âlimler böyle bir mahzar yazıp imzalamışlardır. Bu mahzar Şerîf er-Radî'ye de gönderilmiştir ancak o babasının tüm ısrarlarına rağmen bu şiirin kendisine ait olmadığını belirten bir yazı yazmışsa da mahzarı imzalamamıştır. Bu olaylar üzerine Şerîf er-Radî görevlerinden azledilmiştir. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/32-34.

[301] Sözlükte "efendi, bey, önder, sahip, faziletli, kerim" gibi anlamlara gelen seyyid ve "şerefli, asil soylu, onurlu, kutsal, mübarek" mânasına gelen şerîf (ç. eşrâf, şurefâ), terim olarak "nesl-i pâk-i Muhammedî'ye mensup olup yüceltmiş olan" anlamında Hz. Peygamber'in Hz. Ali ile Fâtıma'dan doğan torunlarıyla onların soyundan gelenler için unvan olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dönemlerden itibaren onun soyundan gelenlere saygı duyulmuş ve zaman içinde onlarla ilgili bazı hizmetleri yerine getirmek üzere görevliler tayin edilmiş ve nikâbet müessesesi ortaya çıkmıştır. Bununla ilgili görevlilere de nakîb, nakîbu'l-eşrâf ve nakîbu'n-nukabâ gibi isimler verilmiştir. Bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Nakîbüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022). Şerîf er-Radî de yukarda belirtildiği üzere Tâlibîlerin nakîbliği ile görevlendirilmiştir. Tezimizde Hz. Peygamber soyundan gelenleri ifade etmek için "eşrâf" kavramı tercih edilmiştir.

[302] Şerîf er-Radî'nin babası Şerîf Ahmed Hüseyn'e 354/965 yılında Büveyhî emiri tarafından nakîblik ve hac emirliği görevi verilmiştir. Onun sosyal, politik ve ekonomik anlamda saygınlığa ulaşması sonraki Büveyhî Emiri Adududdevle'yi tedirgin etmiş ve 369/979 yılında onu Şîrâz'a sürgüne göndermiş ve hapsetmiştir. Şerîf Ahmed, Adududdevle'nin 372/983 yılında vefat etmesi üzerine Bağdad'a dönebilmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/390; Shainool Jiwa, "The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-examination of Fatimid-Abbasid Rivalry", *The Fatimid Caliphate Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary - Shainool Jiwa (London, 2018), 40. Bu olay, onun Büveyhî emiri için tehlike olarak görülebilecek bir saygınlık elde ettiğini göstermektedir. Benzer bir durum, görevleri ve konumları itibarıyla Şerîf er-Radî ve kardeşi için de geçerlidir. Bu nedenle onların Abbâsî karşıtı herhangi bir icraatlarının Halife'yi rahatsız etmesi anlaşılır bir durumdur.

[303] Sonraki dönemde, Tayyibî İsmâîlî tarihçi İdrîs İmâduddîn (ö. 872/1468), Şerîf er-Radî'nin bu şiirine atıf yaparak, onun gibi önemli bir âlim Fâtımîlerin nesebini kabul eden beyitler yazarken Fâtımîlerin nesebinin yalan olduğu iddialarının nasıl doğru olabileceğini ifade etmekte ve Şerîf er-Radî'yi otorite kabul etmektedir. Bu yorum, Şerîf er-Radî'nin etkisine örnek olması açısından önemli kabul edilebilir. İdrîs'in sonradan Şerîf er-Radî'nin neseb bildirisini imzalamasını dikkate almaması da göze çarpmaktadır. Bkz. İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 6/193-194; İdrîs İmâduddin, *Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib*, 727-728.

2.1.2. Bildirinin İçerik Tahlili

Tüm bu hadiselerin ardından Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh, 402/1011'de Fâtımîlerin nesebini taʿn eden ve onlar hakkında birtakım suçlamaların yer aldığı bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildiri ile birlikte, Abbâsîlerin Fâtımîlerle kuruluşundan bu yana süren mücadelesi açıkça gün yüzüne çıkmıştır.[304] Farklı mezhep ve konumlarda kimselere de imzalatılan bu bildiriyle ilgili bilgiler, tarih kitaplarında mevcuttur.[305] Olaya ve metne detaylıca yer veren en eski kaynak, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *el-Muntazam*'ıdır. Bildiri metninin en geniş versiyonu da bu eserde yer almaktadır.[306] Diğer kaynaklarda ise ya olay aktarılmış ve bildiri metnine yer verilmemiş ya da metin farklı şekillerde sunulmuştur.[307]

---

[304] Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ağustos 2020).

[305] Bildiri ile ilgili bilgiler, 6-9/13-15. yüzyıllar arasında yaşamış olan; İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200), İbnu'l-Esîr (ö. 630/1233), Atâ Melik Cüveynî (ö. 681/1283), Ebu'l-Fidâ (ö. 732/1331), Zehebî (ö. 748/1348), İbnu'l-Verdî (ö. 749/1349), Safedî (ö. 764/1363), Yâfiî el-Yemenî (ö. 768/1367), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Kalkaşendî (ö. 821/1418), Makrîzî (ö. 845/1442) ve İbn Tağrîberdî (ö. 874/1470) gibi çok sayıda âlimin eserleriyle günümüze ulaşmıştır. Krş. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82-83; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/73; Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa,* 540-541; el-Meliku'l-Mueyyed İmâduddîn Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır, 1907), 2/142-143; Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut, 1993), 28/11-12; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/314-315; Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*, 19/243; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullāh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî el-Yâfiî, *Mirâtu'l-Cenân ve ʿibretu'l-Yykzân fî Mʿarifeti mâ Yaʿtebir min havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/4; Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Cîze, 1998), 15/537-538; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 183; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbu'l-iber*, thk. Süheyl Zekkâr - Halîl Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/547; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe* (Kuveyt, 1985), 2/257-258; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/43-44; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 4/229-231. Shainool Jiwa, bildiriyi oldukça detaylı bir biçimde ele almış ve hangi kaynaklarda ne tür farklılıklarla yer aldığını kronolojik olarak ve kullandıkları ilk metinleri de tespit etmeye çalışarak tartışmıştır. Bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto". Ancak 6-9./13-15. yüzyılları değerlendirmeye tabi tutulduğunda, Jiwa'nın rivayetin yer aldığı bazı eserleri dışarıda bıraktığı anlaşılmaktadır.

[306] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82. Tarihçilerden İbnu'l-Kesîr, İbnu'l-Cevzî'nin bu anlatısının özetini aktarırken Zehebî ve İbn Tağrîberdî de benzer şekilde onu takip etmiştir.

[307] İbnu'l-Esîr, Safedî ve İbn Haldûn, olayı aktarmakla birlikte bildiri metnine yer vermemişlerdir. İbnu'l-Cevzî ve onun anlatımını takip eden eserler sışında ise 3 versiyondan söz etmek mümkündür. 1) Ebu'l-Fidâ'nın aktardığı versiyonda, girizgâh kısmı İbnu'l-Cevzî'ninkiden biraz daha farklıdır. İbnu'l-Verdî, Kalkaşendî ve Makrîzî de onu yakın şekilde takip etmişlerdir. Ebu'l-Fidâ, şâhitlerin tanıklık ettiğine göre Mısır'ı ele geçiren Maʿad b. İsmâîl b. Abdurrahman b. Saîd adlı kişinin, Deysâniyye'nin müntesibi Deysân b. Saîd'in soyundan olduğunu belirtmiştir. Bildirinin metin kısmında ise İbnu'l-Cevzî'de yer alan pasajların tamamının bu versiyonda bulunmadığı görülmektedir. 2) Yâfiî'nin girizgâh kısmı İbnu'l-Cevzî'nin nakline yakındır. Ancak o, Deysân b. Saîd adını anmadan Fâtımîlerin nesebini Hürremîlere dayandırmıştır. Bildirinin metin kısmını ise İbnu'l-Cevzî'ye kıyasla oldukça özet bir biçimde sunmuş ve Ubeydullah ya da Hâkim'in soy silsilesine yer vermemiştir. 3) Cüveynî'nin girizgâhı da Ebu'l-Fidâ ve Makrîzî'ninki gibidir. Ancak o bildiri metninde bu iki müellifin eserlerinde yer almayan bazı pasajlara da yer vermiştir. İbnu'l-Cevzî'ye kıyasla ise metninde bazı eksik kısımlar bulunmaktadır. Krş. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 23-25.

İbnu'l-Cevzî, bildiri metninin başlangıç kısmında, Halife divanında Mısır'dakilerin nesebi ve mezheplerini kötüleyen bir mahzar yayınlandığını, bunun bir kopyasının Bağdad'da okunduğunu, eşrâf, kudât, fukahâ, sâlihîn, şuhûd, sika ve emsâl kimselerin bunu imzaladığını belirtmiş, onların Deysâniyye[308] nesebine dair ilim ve marifetine göre Fâtımîlerin nesebinin, kâfirlerden bir hizip ve şeytanlardan bir nutfe olan Deysân b. Saîd el-Hürremî'ye dayandığını ifade etmiştir.[309]

Bildiri metninin tamamı ise şu şekildedir:

> "Bütün şâhitlerin tanıklık ettiği üzere Mısır'da ortaya çıkan kişi, Maʿad b. İsmâîl b. Abdirrahman b. Saîd'in oğlu olan ve el-Hâkim lakabını kullanan Mansûr b. Nizâr'dır. (Allah onu helâk, harap ve rezil rüsva olmaya, ibretlik bir şekilde cezalandırılmaya ve kökünden sökülüp atılmaya mahkûm etsin), [Onun büyük dedesi olan] Saîd (Allah onu bedbaht kılsın) batıya varınca Abdullah (Ubeydullah) adını almış ve Mehdî lakabını kullanmıştır. Rezillerin en rezilleri olan [Said'in] selefleri (Allah'ın ve lanet edenlerin laneti hepsinin üzerine olsun), Ali b. Ebî Tâlib'in soyu ile bir neseb bağı olmayan ve herhangi bir sebeple de bu soyla irtibatlandırılmaları mümkün olmayan yoldan çıkmış[310] iddiacılardır. Hz. Ali, onların asılsız iddialarından münezzehtir. Ali'nin soyundan geldikleri yönündeki iddiaları yalanlayan ve iftira olarak gören taraf, Ehl-i Beyt'in Tâlibî soyundan hiç kimsenin bu yoldan çıkmışların Ali'nin soyundan olduğu iddiasına şahitlik ettiğini bilmemektedir. Onların asılsız iddialarına ve davetlerine yönelik böylesi bir inkâr, daha önceden Haremeyn'de, bunların ilk zamanlarında da yalanları birilerini aldatmasın veya birileri onları tasdiğe yönelmesin diye [görüşlerinin asılsız olduğu hususu] batıda gündeme gelmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Mısır'da ortaya çıkan bu kişi ve selefleri, kâfir, fâsık, isyankârdırlar; mülhid, zındık ve muʿattıladırlar. İslâm'ı inkâr edip, Seneviyye ve Mecûsiyye'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Dinin sınırlarını askıya almış, zinayı mubâh görmüş, şarabı helâl saymış, kan dökmüş, peygamberlere sövmüş, selefe lânet etmiş ve ilâhlık iddiasında bulunmuşlardır."[311]

---

[308] İleride detaylandırılacağı üzere Deysâniyye, muhtemelen milâdî 2. yüzyılın sonu ile 3. yüzyılın başlarında yaşayan İbn Deysân'a nispet edilen Hıristiyan olmakla birlikte nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik unsurları da barındıran bir akıma karşılık gelmektedir. Krş. Melhem Chokr, *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 48; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Ekim 2021).

[309] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82. Jiwa, İbnu'l-Cevzî'nin girişinin, bildirinin girizgâhı ile metninin bir karışımı niteliğinde olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 24.

[310] Metinde "Havâric" kavramı geçmektedir. Ancak kanaatimizce bu kavram, Hâricîlere işaret eden teknik terim olmaktan ziyade yoldan çıkmışlar anlamında kullanılmıştır.

[311] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82-83.

Metnin odak noktasını, Fâtımîlerin Hz. Ali'ye dayandırdıkları neseb zincirinin sahih olmadığı ve soy üzerinden sağlamaya çalıştıkları meşruiyetin geçersiz olduğu iddiası oluşturmaktadır. Bununla birlikte bildiride yalnızca bu husus üzerinde durulmamış, Fâtımîlerin inancına dair birtakım değerlendirmeler yapılarak İslâm'ın dışında kaldıkları ileri sürülmüş ve kâfir, fâsık, isyankâr, mülhid, zındık ve muʿattıla olduklarına hükmedilmiştir. Esasında bu iddiaların hiçbiri ilk defa Kâdir'in bildirisiyle gündeme gelmemiştir. Hâlihazırda dile getirilen ve literatürde yer alan iddialardır.[312] Zaten bildiri metninde de bu durum, Fâtımîlerin Hz. Ali'ye dayandırdıkları neseb zincirinin başta Tâlibîler olmak üzere geniş bir kesim tarafından kabul görmediğine ve bu yaklaşımın yaygınlık kazandığına işaret edilmek suretiyle açıkça yer almıştır. Dolayısıyla öncelikle bunların gündeme gelişi ve tarihsel sürecinden, daha sonra da Kâdir'in bildirisinin önemi ile nasıl bir işlev gördüğünden bahsetmek gerekmektedir.

2.1.2.1. Fâtımîlerin Nesebiyle İlgili İddiaların Tahlili

Bildiride olduğu gibi genel anlamda da Fâtımî karşıtlığının ana malzemesini, Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin soyundan gelmediğine dair iddialar oluşturmaktadır. İsmâîlîlerin kökeni ve Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi erken dönemden itibaren tartışılagelmiştir ve bu hususta farklı pek çok çalışma yapılmıştır.[313] Bu konuda tıpkı klasik dönemde olduğu gibi çağdaş dönemde de bir uzlaşı söz konusu olmayıp tartışmalar sürmektedir. Fâtımîlerin kuruluşu ve Ubeydullah el-Mehdî ile ilgili detaylı çalışmaları bulunan W. Ivanow, Ubeydullah'ın nesebine ilişkin yüzlerce farklı versiyon olduğunu belirterek ihtilafın boyutunu gözler önüne sermiştir.[314]

Ubeydullah'ın nesebiyle ilgili tartışmaları ayrıntılı bir biçimde ele almak, konumuzun sınırlarını aşacaktır. Ancak Kâdir'in bildirisi yayınlanmadan önceki süreçte Ubeydullah el-Mehdî'nin soyunun Hz. Peygamber'e dayanmadığına yönelik iddiaların tarihsel seyrinden bahsetmek, bildirinin kaynaklarının tespiti ve gelenekte durduğu yeri

---

[312] Bu noktada tartışmaların ilk kez bu bildiri ile ortaya çıktığına dair yorumların yanlış olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu yorumlar için bkz. Mehmet Azimli, "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fatımî Halifeliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 62-63; Ahmet Bağlıoğlu, "Sıra Dışı Bir Fatımi Halifesi: Hakim Biemrillah", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2012), 16.

[313] Seyyid Şerîf Abdullah Muhammed Sirâcuddin er-Rifâî, *Sıhâhu'l-ahbâr fî nesebi's-sadâti'l-Fâtımiyyeti'l-ahyâr* (Bombay, 1888); Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Chaliphs*; Bernard Lewis, *Origins of Ismailism* (Cambridge, 1940); Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*; Hamdâni - de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter"; Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine"; Brett, *The Rise of The Fatimids*, 29-49; Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*.

[314] Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, 29.

anlamak açısından aydınlatıcı olacaktır. Literatürde yer eden ve gündemde olan tartışmaların siyaseten desteklenmesi ve resmî bir politikaya dönüştürülmesi, Kâdir'in bildirisini diğer girişimlerden ayırmaktadır.

Daha önce zikredildiği üzere, İsmâîlîler için Muhammed b. İsmâîl'in gaybete girmesinden başlayıp Ubeydullah el-Mehdî'nin imamet iddiasıyla ortaya çıktığı zamana kadarki dönem, "gizli davet dönemi"dir. Yaklaşık yüz elli yıllık bu dönem hakkındaki verilerin sınırlı oluşu, İsmâîlî tarihinin erken dönemini bütün hatlarıyla ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Bu zorluk, imamların nesebinin belirlenmesinde de söz konusudur. Bu durum bizi, meseleyi farklı açılardan aydınlatabilecek gizli davet dönemine dair yeni bir kaynak ortaya çıkmadığı sürece tam olarak çözülemeyecek bir problemle karşı karşıya bırakmaktadır. Her ne kadar İsmâîlîlikle ilgili yeni bazı kaynaklara ulaşılması ve artan akademik çalışmalarla birlikte konuya dair açıklamalar genişlemişse de hâlihazırda tartışmalara son noktayı koyacak bir veriden veya mütalaadan söz edilemez. Biz burada bildiri yayınlanana kadarki süreçte Fâtımîlerin nesebleri ile ilgili iddialara kısaca yer vermek suretiyle bildiride yer alan bu fikrin gelişim seyrini ortaya koymaya çalışacağız.

Fâtımîlerin ortaya çıkışı hakkında bilgi veren en erken kaynaklardan birisi, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk* adlı eseridir. Eserini en son 22 Zilhicce 302/8 Temmuz 915 yılı olaylarıyla bitiren Taberî, Ubeydullah el-Mehdî ve ashâbına son iki yıl olayları kapsamında yer vermekte ve onları "Ashâbu İbnu'l-Basrî" kavramı ile nitelemektedir.[315] Jiwa'ya göre bu ifade, Bağdad'ın Abbâsî yanlısı çevresinde, Fâtımîlerin soyunun Hz. Ali'ye dayanmadığına işaret eden ilk alternatif nesebe işaret etmektedir. Bunun, Fâtımîler kurulduktan kısa bir süre sonra Abbâsîlerin bölgeye soruşturma yapıp rapor tutması için vali göndermesiyle ve bu kapsamda elde edilen bilgilerle bir ilişkisinin olabileceği belirtilmiştir.[316] Ancak burada dikkat çekilebilecek bir husus, İsmâîlî ve Fâtımî yanlısı olduğu bilinen Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî'nin (5/11. yüzyıl başları) de *İstitâru'l-İmâm* adlı eserinde Ubeydullah el-Mehdî'den birkaç yerde İbnu'l-Basrî olarak bahsediyor olmasıdır.[317] Bu açıdan bakıldığında İbnu'l-Basrî kullanımının delaletinin tam olarak ne olduğu hususunun yeniden düşünülmesi gerekmektedir. İsmâîlî tarihinden bahseden kaynaklar, birtakım farklılıklarla birlikte Ubeydullah'ın atalarının Basra'ya gittiğine ve burada faaliyet yürüttüğüne dikkat çekmişlerdir. Basra, Meymûn ve oğlu Abdullâh'ın davet hareketini

[315] Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/148-149.
[316] Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 32.
[317] Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", 1942, 164.

başarılı bir şekilde idare ettikleri karargâhlardan biri olmuştur. Her ne kadar Ubeydullah'ın Selemiyye'de doğduğu bilinse de ailesinin Basra'dan Selemiyye'ye gelmiş olması, onun bu şekilde isimlendirilmesinde etkili olmuş olabilir.

Endülüslü tarihçi ʿArîb b. Saʿd (ö. 369/979-80) ise Taberî'nin eserine yazdığı zeyli *Sılatu Târîhi't-Taberî*'de, Muhammed b. Yahyâ es-Sulî'den (ö. 335/946) naklen,[318] Ubeydullah adlı kişinin ʿAsker Mukram'dan Ubeydullah b. Abdullah b. Sâlim olduğunu ve dedesi Sâlim'in, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh (ö. 169/785) tarafından zındıklığı sebebiyle öldürüldüğünü kaydetmektedir.[319] Burada alternatif bir neseb zincirinin ortaya konulduğu görülmektedir.[320]

Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebiyle ilgili tartışmalarda, 4/10. yüzyılda yaşadığı bilinen iki isim öne çıkmaktadır. Bu isimlerden birisi İbn Rizâm'dır. 4/10. yüzyılın başlarında yaşadığı anlaşılan İbn Rizâm, İsmâîlî ve Fâtımî karşıtlığıyla bilinmektedir. O, bu konudaki fikirlerini ortaya koymak adına *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*[321] adlı bir eser de kaleme almıştır.[322] İbn Rizâm'ın iddiasına göre, Ubeydullah el-Mehdî, Hz. Ali soyundan değil Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın soyundan gelmektedir. Hz. Ali'ye ilâhlık atfettiği kaydedilen Ebu'l-Hattâb'ın[323] takipçisi olan Meymûn el-Kaddâh, Meymûniyye adlı bir mezhep kurmuştur; o ve oğlu Abdullah, Deysânî'dir. Abdullah, peygamberlik iddiasıyla birlikte İsmâîlî öğretiyi oluşturmuştur. Farklı bölgelerde bulunan

---

[318] O da bu bilgiyi Ebu'l-Hasan Ali b. Sirâc el-Mısrî'den aldığını belirtmektedir. ʿArîb b. Saʿd, "Sılatu Târîhu't-Taberî", *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-umem ve'l-mulûk* (Beyrut, 1967), 11/51.

[319] ʿArîb b. Saʿd, "Sılatu Târîhu't-Taberî", 11/51. Madelung ve Jiwa, buna yakın bir versiyonun İbnu'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *Kitâbu'l-Hulleti's-siyerâ* adlı eserinde geçtiğine dikkat çekmektedir. Bu rivayet ise aynı dönemde yaşamış başka bir Bağdadlı biyografi yazarı Ubeydullah b. Ahmed b. Ebî Tayfur'a (ö. 313/925-926) dayandırılmaktadır. İbn Ebî Tâhir Tayfur'un (ö. 280/893) oğlu olan Ubeydullah, *Ahbâru Bağdad* adlı eserine onun bıraktığı yerden devam etmek suretiyle bir zeyl yazmıştır. Dolayısıyla Taberî ve ʿArîb b. Saʿd'ın çağdaşı başka bir kaynakta daha Ubeydullah'ın nesebiyle ilgili iddiaların yer aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine", 85; Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 33.

[320] Cüveynî, Taberî'de ve ʿArîb b. Saʿd'da geçen rivayetleri birleştiren bir iddiaya yer vermiş gözükmektedir. O, bir kesimin Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebini dâîlerden Abdullah b. Sâlim el-Basrî'ye dayandırdığını ifade etmiştir. Bkz. Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 533.

[321] İbn Rizâm'a ait olduğu ifade edilen eserin adı *en-Nakd ale'l-Bâtıniyye* gibi farklı isimlerle de nakledilmiştir. Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-târîh* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.), 1/137. Eserin ismiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîtî, *er-Red ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karamita ve Şerhu Mezâhibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusûl ve'd-dua ila ifsadi'l-memâlik ve'd-duvel ve'r-red ala sairi'l-mulhidîn* (Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, 2015), 54.

[322] Mesʿûdî, 345/956 yılında yazdığı bilinen *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde İbn Rizâm'ın Karmatîlere yönelik bir reddiye yazdığını belirtmiştir. Bu durumda İbn Rizâm'ın eserini 345/956 öncesinde yazdığı söylenebilir. Krş. Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî Mesʿûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (Kahire, 1938), 343.

[323] Detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2022).

Abdullah, en son Selemiyye'ye kaçmıştır ve buradan Irak'a, içlerinde Hamdân Karmat'ın da olduğu dâîler göndermiştir. Abdullah'ın 261/874'teki ölümü üzerine yerine oğlu Ahmed geçmiştir. Onun soyundan gelenler de davalarını kendi adlarına hareket eden dâîler aracılığıyla Irak, Yemen, Bahreyn, Rey, Taberistan ve Horasan gibi birçok bölgeye yaymışlardır. Sonunda bu aileden Saîd b. Hüseyn b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Kuzey Afrika'ya gidip Ali ve Fâtıma soyundan geldiğini iddia ederek Ubeydullah adını almış ve Fâtımî hanedanını kurmuştur.[324]

Bu dönemde neseb tartışmalarında öne çıkan diğer isim ise Ehû Muhsin'dir[325] (ö. 398/1007). 372/983'ten sonra eserini yazdığı tahmin edilen[326] Ehû Muhsin de Ubeydullah'ın soyunun Hz. Ali'ye değil Ahmed b. Abdullah b. Meymûn b. Deysân es-Senevî'ye dayandığını belirtmiştir.[327] Bu kimsenin Meymûn el-Kaddâh olarak da bilindiğine işaret etmiştir.[328] Ehû Muhsin'in eşrâftan bir kimse olarak bu iddialara yer vermesinin de önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Böylece o, soy meselesini Fâtımî karşıtı propaganda için kullanmış ve kendisinden sonrakilere de malzeme sunmuştur. Sonraki süreçte Kâdir'in Fâtımîlerin nesebiyle ilgili bildirisi de eşrâftan kimselere imzalatılarak onay alınmıştır.[329]

İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in, Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin geçersizliğine dair iddiaları oldukça önemlidir. Çünkü onlar, kendilerinden sonraki Abbâsî yanlısı Sünnî geleneğin Fâtımî karşıtı söylemine temel oluşturmuşlardır. İsmâîlîlere ve Fâtımîlere karşı yazılan eserlerde bu iki ismin iddiaları merkeze alınmıştır.[330] Kâdir-Billâh'ın yayınlattığı bildiride de bu iddiaların etkisi bulunmaktadır. Her ne kadar bildiri metninde Meymûn

[324] Bu bilgiler İbn Rizâm'ın günümüze ulaşan eksik nüshasında bulunmamaktadır. Muhtemelen günümüze ulaşmayan kısımda yer alan 4. bölümde tartıştığı bu hususa dair bilgileri İbnu'n-Nedîm'de kaydedilenler aracılığıyla aktardık. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 323-326.

[325] Tam adı eş-Şerîf Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ahmed b. İsmail b. Muhammed b. İsmâîl b. Caʿfer es-Sâdık'tır. Bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/22.

[326] Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", 42.

[327] Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Abdulmecîd Turhaynî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 25/112; Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek İbnu'd-Devâdârî, *Kenzu'd-durer ve câmiʿu'l-ġurer* (Kahire, 1961), 6/17-22; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/22-29.

[328] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 25/128-129; İbnu'd-Devâdârî, *Kenzu'd-durer ve câmiʿu'l-ġurer,* 17.

[329] Jiwa, daha ziyade Şam'daki eşrâfın Fâtımî karşıtı olduğuna dikkat çekmektedir. Ehû Muhsin dışında buna örnek olarak İbn Tağrîberdî'de 380/990 yılında yer alan şu olayı zikretmektedir: Ebu'l Hamza b. Ali b. el-Hasan el-Alevî ed-Dımaşkî adlı eşrâftan bir şahıs İskenderiye'de hapsedilmiş vaziyetteyken vefat etmiştir. Hapsedilmesinin sebebi ise Şam'da minberlerde Fâtımîlerin nesebi okunduktan sonra toplum içinde buna alayla yaklaşmasıdır. Durum Fâtımî veziri Yaʿkûb b. Killis'e bildirilince onun tutuklanmasını emretmiştir. Ölene kadar da hapiste kalmıştır. Shainool Jiwa, "Kinship, Camaraderie and Contestation: Fāṭimid Relations with the Ashrāf in the Fourth/Tenth Century.", *Al-Masāq* 28/3 (2016), 245; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/157.

[330] Sünnî literatürdeki Fâtımî karşıtı tutum bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

el-Kaddâh adı geçmese de Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebinin Deysân b. Saîd'e dayandırılmasında, İbn Rizâm'ın Meymûn el-Kaddâh'ın Deysâniyye'den olduğu vurgusu ve Ehû Muhsin'in nesebi Meymûn b. Deysân'a dayandırması etkili olmuş gözükmektedir.

İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in, eserlerini ve iddialarını İsmâîlî karşıtı niyetlerle ortaya koydukları açıktır. Bu metinlerde, bir taraftan İsmâîlîlerin öğretileri eleştirilirken diğer taraftan onların neseblerinin Hz. Ali'ye dayanmadığı vurgulanmıştır. Abbâsî yanlısı bu isimlerin iddialarının siyasî yönünün de baskın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[331] Çünkü Fâtımîlerin nesebinin Hz. Ali'ye ulaşmayan farklı bir silsileye bağlanması, onları Tâlibî soydan hatta Kureyşlilikten çıkarmakta; bu da imamet iddialarının geçersizliği anlamına gelmektedir. Ne var ki, imameti iman meselesi haline getiren Şiîler için neseblerinin Hz. Ali'ye dayanıyor olması en önemli hususlardan biridir. Fâtımîler için ise bu, hilâfetlerinin meşruiyetinin temel gerekliliğidir. Dolayısıyla Abbâsîlerin nesebi taʿn etmelerini, doğrudan Fâtımîlerin meşruiyetini geçersiz kılmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte İbn Rizâm'ın, Ubeydullah'ın soyunu neden Abdullah b. Meymûn'a dayandırarak onu karalama kampanyasında baş aktör olarak seçtiği hususu yeterince açık değildir.[332]

İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'den sonra, Muʿtezilî âlim Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), 385/995 yılında kaleme aldığı *Tesbîtu delâilu'n-nubuvve* adlı eserinde İsmâîlîliğin ortaya çıkışıyla ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Onun bu eserinde soy silsilesini üç farklı şekilde verdiği görülmektedir. İlkinde, Hüseyn b. Ahmed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh[333], ikincisinde ise Abdullah b. Meymûn b. Deysân b. Saîd el-Ğadbân olarak yer almaktadır. Kâdî Abdulcebbâr burada aktardıklarının, İbn Rizâm ve diğer âlimlerin kitaplarında zikredildiğini belirtmek suretiyle İbn Rizâm'ı da kaynak

[331] Bununla birlikte Tan, Meymûn el-Kaddâh'la ilgili iddialara temkinli yaklaşmanın bir gereklilik olduğunu belirttikten sonra İsmâîlî kaynaklarda da yer aldığı üzere Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın 2/8. yüzyılın ortalarında yaşamış Caʿfer es-Sâdık'ın yandaşlarından biri olduğuna ve aynı zamanda Muhammed b. İsmâîl'in de oldukça yakın bir taraftarı olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, 286/899 yılına kadar İsmâîlî davet Muhammed b. İsmâîl adına yapılmaktaydı ve Selemiyye'deki huccetler Abdullah b. Meymûn'un soyundan gelen kişiler olarak bilinmekteydi. Tan'a göre sonraki süreçte Muʿiz döneminde İsmâîlîler arasında Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ile ilgili yapılan tartışmalar bunun bir uzantısı olarak görülebilir. Buradan hareketle İbn Rizâm'ın Abdullah b. Meymûn ile ilgili olarak söyledikleri, tamamıyla hayal ürünü olmaktan çok, onun İsmâîlî çevrelerde bu hususta duyduklarını İsmâîlî davetin aleyhine olacak şekilde yeni baştan inşa ettiği bir kurgu olarak görülmelidir. Bu nedenle Tan, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh meselesini de Şiî ve Sünnî kaynakları merkeze alarak aydınlatmaya çalışmıştır. Bkz. Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 121 vd. Ayrıca bkz. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, 127-157.

[332] Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 166.

[333] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 692-693.

olarak kullandığını ifade etmiştir.[334] Üçüncü olarak, neseb zincirini Saîd b. Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh b. Deysân b. Saîd el-Ğadbân el-Hürremî[335] olarak verdiği görülmektedir. İlkinde Hüseyn ile Abdullah arasında Ahmed varken sonuncuda ise Muhammed ve oğlu Ahmed bulunmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'ın eserinin değişik yerlerinde Ubeydullah için birbirinden farklı neseb zincirine yer vermiş olması ve aradaki isimlerin değişmesi, meselenin karışıklığını ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbâr, üçüncü neseb zincirini vermesinin ardından, sonradan Ubeydullah adını almış olan Saîd'in aslında Hüseyn'in oğlu olmadığı, onun karısının oğlu olduğu ve babasının Selemiyye halkından Yahudi bir demirci olduğu iddiasından bahsetmiştir. Hüseyn, eşini ve Saîd'i çok sevdiği için onu kendi oğlu gibi sahiplenmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre Ebu'l-Kâsım b. el-Ebyaz el-Alevî ve davet ehlinden başka kimseler bu iddiada bulunmaktadır.[336] Böylece Ubeydullah'a atfedilen bu neseb zincirlerinin yanı sıra bunlardan tamamen bağımsız, bir Yahudi oğlu olduğuna dair iddialar da erken dönemde gündeme gelmiş görünmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr'ın eserinde, Kâdir-Billâh'ın bildiri metninde olduğu gibi neseb zincirinde de Deysân b. Saîd'in isminin geçtiği görülmektedir. Oysa İbn Rizâm, Abdullah ve oğlunun Deysâniyye'den olduğunu belirtmekle birlikte Deysân b. Saîd'i neseb zincirine eklememiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın aktardığı neseb zincirlerinin birinde Deysân b. Saîd el-Ğadbân el-Hürremî olarak geçmesi, İbnu'l-Cevzî versiyonunda Ubeydullah'ın soyunun Deysân b. Saîd el-Hürremî olarak verilişini de anlaşılır kılmaktadır. Muhtemelen Fâtımîlerin nesebinin Kâdî Abdulcebbâr'da rastlanılan bu şekliyle Hürremîlere dayandığına dair iddialar da mevcuttu.

Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi meselesi, Zeydî-Muʿtezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Bûstî'nin[337] (ö. 420/1029 civarı), 400/1009 yılı civarında yazdığı tahmin edilen[338] *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ʿavâri mezhebihim* adlı eserinde de tartışılmaktadır. Bustî, Ubeydullah'ın soyunun Meymûn el-Kaddâh'a dayandığından bahsetmektedir. Onun kaynak olarak İbn Rizâm'ı kullandığı bizzat adını zikretmesinden anlaşılmaktadır. Ancak Bustî, İbn Rizâm'ın Meymûn el-Kaddâh'ın nübüvvet iddiasında bulduğunu iddia ettiğini,

[334] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 706-707.
[335] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1108-1109.
[336] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1108-1109. İbnu'l-Esîr de bu iddiayı tekrarlamaktadır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/453.
[337] Koloğlu, "Büstî, Ebü'l-Kāsım".
[338] Bkz. Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 300,305.

kendisinin ise böyle bir bilgiye ulaşmadığını belirtmek suretiyle onu eleştirmektedir.[339] İbn Rizâm ise Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın nübüvvet iddiasında bulunduğunu belirtmekteydi.[340] Her ne kadar isimde bir karışıklık mevcutsa da Bustî'nin İbn Rizâm'ın iddialarını sorgusuz sualsiz kabul etmediği ve araştırma yaptığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Bustî, Meymûn el-Kaddâh'ın atası olarak Bermekîlere işaret ederek farklı bir iddiada bulunmaktadır.[341] Ayrıca o, Ubeydullah'ın nesebiyle ilgili İsmâîlîler arasındaki farklı iddialara da değinmiştir. İnsanların bir kısmının soy iddiasının Muhammed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh yönünde olduğuna, diğerlerinin ise Muhammed b. Muhammed b. İsmâîl'i kabul ettiğine işaret etmiştir.[342]

Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtiniyye* adlı eserinin ise Kâdir-Billâh'ın neseb bildirisinin yayınlanmasından önce yazılmış olma ihtimali yüksektir. Kitabın yazıldığı tarih tam olarak bilinmemekle beraber Bağdad'da yaşananlar ve Karvaş'ın Fâtımîler adına hutbe okutma olayı düşünüldüğünde, 402/1011'den önce kaleme alınmış olması muhtemel gözükmektedir. Bâkıllânî'nin İsmâîlî karşıtlığı bilinen bir hususdur ve Karvaş olayında Halife tarafından Büveyhî emiri Bahâuddevle'ye (ö. 403/1012) elçi olarak gönderilmiştir. Bu süreç onun bu tarihten önce eserini yazmış ve fikirlerini ortaya koymuş olduğunu düşündürmektedir.

Keşfu'l-esrâr'da Ubeydullah el-Mehdî'nin soyu Saîd b. Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh şeklinde belirtilmiştir. Bâkıllânî, bu soy silsilesinin Irak dâîleri tarafından tertib edildiğini ifade etmektedir. Ona göre Rey, Horasan ve Yemen sahipleri için de farklı tertibler yapılmıştır ve birçok soy silsilesi bulunmaktadır.[343] Görüldüğü üzere İbn Rizâm'la başlayan Fâtımîlerin soyunu Meymûn el-Kaddâh'a bağlamaya yönelik yaklaşım, bu dönemdeki eserlerde ve sonrakilerde farklı şekillerde tekrar eden bir hususdur. Buna rağmen bu isim, Kâdir-Billâh'ın bildirisinde yer almamıştır.

Kaynaklarda Fâtımîlerin nesebiyle ilgili iddialar aktardığımız şekilde yer etmeye başlamışken İbn Zâfir'in *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa* adlı eserinde (ö. 613/1216) geçen ve 371/981-2'de gerçekleştiği kaydedilen bir olay da bu hususta dikkat çekmektedir.

---

[339] Ebu'l-Kâsım İsmâîl el-Cîlî Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye ve ʿavâri mezhebihim", *el-İsmâîliyyun: Keşfu'l-esrâr ve nekdu'l-efkâr*, thk. ʿÂdil Sâlim el-Abdulcâdir (Kuveyt, 2002), 311.
[340] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 323.
[341] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 307-308. Stern'in bu hususdaki yorumları için bkz. Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 311.
[342] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 314.
[343] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 208-210.

Adududdevle, 368-371/978-981 yılları arasında Fâtımîlerle olumlu diplomatik ilişkiler kurmuş ve mektuplarında Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın hilâfet ve imametini, onun Hz. Ali'ye dayanan soyunu kabul eden ifadeler kullanmıştır. Ancak 371/981-2 yılına gelindiğinde, Adududdevle, Fâtımî Halifesinin nesebi üzerinden bir tartışma başlatmış ve iyi ilişkilerin yaşandığı dönem son bulmuştur. Adududdevle, Bağdad, Basra ve Kufe'deki eşrâfı toplayıp onlara Azîz-Billâh'ın nesebinin sahîh olup olmadığını sormuştur. Bu kimseler Azîz'in nesebinin sahte olduğunu söylemişlerdir. Hatta Bağdad Tâlibîlerinin eski neseb kayıtlarına inilmiş ve Fâtımîlerin, Muhammed b. İsmâîl b. Caʿfer soyundan geldiklerine dair iddialar doğrulanamamıştır. Bunun üzerine Adududdevle, bu kimselerden Azîz'in Hz. Ali'nin soyundan gelmediğini teyit ettikleri ve imzaladıkları bir belge alarak Azîz'e elçi göndermiş ve ondan neseb şecerelerini gösteren bir vesika talep etmiştir. Azîz, veziri Yaʿkûb b. Killis (ö. 380/991) ile birlikte atalarının Muhammed b. İsmâîl'e dayandığını gösteren bir şecere hazırlamış ve Adududdevle'nin elçisine teslim etmiştir. Bu elçi, Bağdad'a ulaşamadan Trablusşam'da kendisine eşlik eden Azîz'in elçilerinden biri tarafından öldürülmüştür. İbn Zâfir'e göre Azîz, belgenin sahte olduğu için değil de elçinin ölümü dolayısıyla Bağdad'a ulaşamadığı izlenimi vermek gayretindeydi.[344]

Bu hadise, Büveyhî-Fâtımî tarafları arasındaki kısa süreli ilişkileri kötüleştirmiştir. Hatta bu olay üzerine, Sefer 371/Ağustos 981'de Adududdevle'ye ait bir yırtıcı aslan arması, muhtemelen Fâtımî dâîler tarafından çalınmıştır. Böylelikle Adududdevle'nin güç ve kudretiyle alay edilirken, Fâtımî Halifesi Azîz de gücünü göstermek istemiştir.[345] İlişkiler öyle gerilmiştir ki Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre, Adududdevle Fâtımîlere/Mısır'a saldırmak üzere hazırlıklar yapmaya başlamıştır. Ancak Emir, bu hedefini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.[346]

---

[344] Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Zâfir b. el-Hüseyn el-Ezdî İbn Zâfir, *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa*, nşr. André Ferré (Kahire, 1972), 34-35.

[345] İbn Zâfir, *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa*, 34; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/281.

[346] Bağdâdî, Adududdevle'nin bu esnada "*Kaderlerin bana itaat ettiğini ve haberin açıkça benim lehime hükmedildiğini görmüyor musun? / İnsanlık, benim İslâm'a yardım ve iftihar edilen bir imam olan Allah'ın halifesi adına davette bulunmak için, / Ümit edilen ve gizlenen bir kimse olduğuma şâhitlik ediyor*" şeklinde başlayan bir kaside okuduğunu da aktarmıştır. Buna göre Adududdevle, Abbâsî Halifesi adına Fâtımîlerle mücadeleye niyetlendiğini ifade etmektedir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 275-277. İbn Kalânisî'nin kaydettiğine göre, Adududdevle'nin vefatı üzerine Azîz-Billâh çok sevinmiştir ve kendisine ölüm haberini getiren veziri İbn Killis'i ödüllendirmiştir. Bkz. Ebû Yaʿlâ el-Amîd Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî İbnu'l-Kalânisî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk, 1983), 43; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999), 198-199.

Zaten Adududdevle'nin başlangıçta Azîz'in Hz. Ali'nin soyundan geldiğini kabulü ve onunla diplomatik ilişkiler kurması, birtakım siyasî hedefler dolayısıyla gerçekleşmiştir. İlişkinin sürdürülmesine gerek duyulmayınca da Büveyhîler ile Fâtımîlerin arası kötüleşmeye başlamış ve rekabet yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Adududdevle'nin, Azîz ile olan rekabetinde onun Hz. Ali'ye dayandırılan nesebinin sahte olduğu iddiasını bir gerekçe olarak kullanma yoluna gittiği anlaşılmaktadır. Bu durumda, Kâdir'in hilâfete gelişinden yaklaşık on yıl önce Fâtımîlerin nesebinin sahîh olmadığı iddiasının siyasî mücadele düzeyinde gündeme geldiği söylenebilir.

Esasında Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi söz konusu olduğunda öncelikle İsmâîlî eserleri ele almak gerekmektedir. Ne var ki erken dönem İsmâîlî kaynaklarında Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebiyle ilgili tartışmalara yer verilmediği görülmektedir. Bunun, Fâtımî İsmâîlîliğinde imamet anlayışının tartışmalı bir sürecin ardından sistemleşmiş olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği rivayet edilen mektuplarda soyunu İsmâîl b. Caʿfer es-Sâdık'a değil de Abdullah b. Caʿfer es-Sâdık'a dayandırdığı dikkat çekmektedir. Ubeydullah'ın bu iddiası, muhtemelen Abdullah'ın soyunun olmadığıyla ilgili pek çok tarihî rivayet yüzünden, sonraki İsmâîlî çevrelerde taraftar bulmamıştır.[347]

Ubeydullah döneminin dâîlerinden birisi olan Caʿfer b. Mansûr el-Yemen'e (ö. 360/970 civarı) atfedilen ve muhtemelen Muʿiz döneminden sonra yazılmış olan *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*'ya göre imamet, Muhammed b. İsmâîl soyundan devam etmiştir ve Kâim, Muhammed b. İsmâîl'dir.[348] Fâtımî İsmâîlîliğin sistemleşmesinde etkisi büyük bir dâî olan Kâdî Nuʿmân (ö. 363/974) da Abdullah'ın soyunun devam etmediğini, kendi döneminde Abdullah'ın imametini iddia eden kimse kalmadığını belirtmiştir.[349]

Ubeydullah el-Mehdî'den sonra, Kâim döneminde, Abdullah'a dayanan bu neseb zinciri reddedilmişse de gizlilik dönemine dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Kâdî Nuʿmân'ın rivayetine göre Kâim, setr dönemindeki gerçek neseb zincirinin kendisine gizlice bildirildiğini, ancak bu hakikati açıklamasının uygun olmayacağını ifade

[347] Hamdâni - de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdī's Letter", 175-176, 182.
[348] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1990), 246.
[349] Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nuʿmân, *Şerhu'l-ahbâr fî fezâʾili'l-eʾimmeti'l-athâr,* thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî (Kum, İran: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2010), 3/310.

etmiştir.[350] Sonraki Fâtımî Halifesi Mansûr'a atfedilen imametle ilgili eserde ise Fâtımîlerin nesebine dair bir açıklama yapılmamış daha ziyade imametin Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin hakkı olduğu savunusuna yer verilmiştir.[351] Dolayısıyla onun döneminde de Kâim dönemindeki suskunluğun devam ettiği anlaşılmaktadır.

Fâtımî imamet öğretisini sistemleştiren halife ise Muʿiz-Lidînillâh (ö. 365/975) olmuştur. Onun hem muhalif Karmatî İsmâîlîlerini kazanmak hem de imametle alakalı ortaya çıkan kafa karışıklığını gidermek için Fâtımî imamet anlayışını, İlk İsmâîlîler'in imamet öğretileri çerçevesinde yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Muʿiz, Ubeydullah'ın iddiasının karşısında durarak soylarını Muhammed b. İsmâîl'e dayandırmıştır. Muʿiz, bu farklı görüşlerin bir çelişki olmadığını da açıklama yoluna gitmiş; her hükmün bir vakti ve zamanı olduğunu, bir hükmün ancak zamanı geldiğinde doğruluk arz ettiğini ve onunla amel edilebildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre, İlk İsmâîlîler'in Muhammed b. İsmâîl'i Mehdî olarak beklemeleri, daha sonra Ubeydullah el-Mehdî'nin imamet halkasından Muhammed b. İsmâîl'i ve soyunu tamamen çıkarması, ardından Muʿiz'in tekrar Muhammed b. İsmâîl'in imametine dönmesi zâhiren bir çelişki gibi dursa da gerçekte hiçbir tezat içermemektedir. Birbirine zıt gibi görünen tüm bu uygulamalar farklı zamanlarda farklı hakikatlerin tezahür etmesinin doğal bir sonucudur.[352]

Kanaatimizce, Sünnî kesimde İsmâîlî karşıtı tutumun neseb üzerinden yürümesinde, İsmâîlîlerin Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi ile ilgili kendi aralarında henüz uzlaşamamış olmaları da etkili olmuştur. İsmâîlî karşıtı ulemânın; bu fikirlerin, tartışmaların ve karışıklığın ne kadarından haberdar olduğunu tespit etmek güçtür. Ancak bazılarının belli ölçüde durumun farkında olduğu anlaşılmaktadır. Ehû Muhsin'in rivayetleri ile Ubeydullah'ın mektubunda yer alan bilgiler arasında bir uyum söz konusudur.[353] Dolayısıyla onun, Ubeydullah'ın öğretide yaptığı yeniliklerden haberdar olduğu düşünülebilir.[354] Bu durumda sonraki âlimlerin de gelişmelerden bir ölçüde

---

[350] Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nuʿmân, *el-Urcûzetu'l-Muhtâra fi'l-imâme*, thk. Ismail K. Poonawala (Montreal, 1970), 192.

[351] Bkz. *The Shiʿi Imamate: A Fatimid Interpretation (An Arabic Edition and English Translation of the Tathbīt al-imāma, Attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Manṣūr*, thk. Sami Makarem (London: I.B. Tauris, 2013).

[352] Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nuʿmân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, thk. Habîb el-Fakī (Beyrut, 1997), 279. Ali Avcu, Fâtımîlerin İmamet anlayışındaki değişim sürecini detaylıca ele almıştır. Bkz. Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci".

[353] Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", 156.

[354] Bkz. Madelung, "The Imamate in Early Ismaili Doctrine", 77-84.

haberdar olması beklenebilir. Nitekim Bustî, Ubeydullah'ın nesebiyle ilgili İsmâîlîler arasındaki farklı iddialara doğrudan işaret etmiştir. İnsanların bir kısmının soyu Muhammed b. Abdullah'a, diğerlerinin ise Muhammed b. Muhammed b. İsmâîl'e dayandırdığını belirtmiştir.[355]

Bu bilgiler ışığında bildirinin içeriğini tekrar hatırlayacak olursak; bildiri metninin başlangıç kısmında, Halife divanında Mısır'dakilerin nesebi ve mezheplerini kötüleyen bir bildiri (mahzar) yayınlandığı, Fâtımîlerin nesebinin, kâfirlerden bir hizip ve şeytanlardan bir nutfe olan Deysân b. Saîd el-Hürremî'ye dayandığı ifade edilmiştir. Devamında yer alan bildiride ise onların Hz. Ali'nin soyu ile bir neseb bağı olmadığı, bu iddialarının yalan ve iftira olduğu, Hz. Ali'nin de onların asılsız iddialarından münezzeh olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Ehl-i Beyt'in onlara dair görüşlerinin de bu yönde olduğu vurgulanmak suretiyle bu iddia daha kapsamlı hale getirilmiş ve meşruiyeti sağlanmaya çalışılmıştır.[356] Yukarıda ifade ettiğimiz üzere literatüre genel olarak bakıldığında, Fâtımîlerin soyunun daha ziyade Meymûn el-Kaddâh'a dayandırıldığı dikkat çekmektedir. Ancak Kâdir'in bildirisinde Meymûn el-Kaddâh ismine yer verilmemiş, Deysâniyye ile irtibat kurulmuştur.

2.1.2.2. Diğer İddiaların Tahlili

Kâdir'in bildirisi daha ziyade Fâtımîlerin neseb iddiasını çürütme ve kötüleme çabasıyla öne çıkmıştır ve tarih kitaplarında da çoğunlukla "Fâtımîlerin nesebini kötüleyen bildiri" olarak zikredilmiştir. Bu yönünün, Fâtımîlerin meşruiyetini zedeleme noktasında siyasî açıdan oldukça önemli olduğu da açıktır. Ancak bildiri, sadece Fâtımîlerin nesebinin kötülenmesiyle sınırlı tutulmamış; yanı sıra onların kâfir, fâsık, günahkâr, mülhid, zındık ve muʿattıla olarak vasıflandırılması, Senevî ve Mecûsî itikâdına sahip olduklarının belirtilmesi ile şeriatı nesh ettikleri ve hatta ilâhlık iddiasında bulundukları gibi iddiaları da ihtiva etmiştir. Dolayısıyla bu bildiriyle birlikte, tıpkı Fâtımîlerin Hz. Ali soyundan gelmediği iddiası gibi, diğer nitelemeler de resmî bir içerik kazanmıştır. Kanaatimizce bu iddiaların öncesinde kaynaklarda ne şekilde yer aldığını tespit etmek de süreci anlamak açısından önemlidir.

Bildiride geçen, Fâtımîlerin Senevî ve Mecûsî itikâdına sahip olduğuna dair iddiaların da zikredilen eserlerde belli ölçülerde yer aldığı görülmektedir. Ehû Muhsin,

[355] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 314.
[356] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82. Jiwa, İbnu'l-Cevzî'nin girişinin, bildirinin girizgâhı ile metninin bir karışımı niteliğinde olduğuna dikkat çekmiştir. Bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 24.

Meymûn el-Kaddâh'ın Seneviyye'den olduğunu ve Mecûsîlere dayandıklarını belirtmiştir.[357] Bustî, mezhebin aslını Bermek el-Belhî'ye dayandırmış ve Seneviyye'nin fikirlerine sahip olduklarını bildirmiştir.[358] Yine onların mezhebinin aslında Mecûsî mezhebine dayandığını ifade etmiştir.[359] Bâkıllânî'nin de eserinin birden çok yerinde Bâtınîlerin fikirleri ile Mecûsî ve Seneviyye'nin görüşleri arasında bağlantı kurduğu göze çarpmaktadır.[360] Bâkıllânî'nin sık sık dillendirdiği hususlardan bir diğeri de Bâtınîlerin şirk, ilhâd, küfr ve zındıklık niteliğindeki fikirleri benimsemiş olduklarıdır. Zaten kitabını kaleme alma sebebi de onların bu yönlerini ortaya çıkarmaktır.[361] Dolayısıyla Kâdir-Billâh'ın bildirisinde yer alan Seneviyye ve Mecûsî mezhepleriyle ilişkilendirme hususunun bu reddiyede de yer aldığı söylenebilir.

Fâtımîler ve daha genel anlamda ise İsmâîlîlerin bu gruplarla ilişkilendirilmesinin bazı epistemolojik temelleri bulunmaktadır. Seneviyye, âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezelî aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler için kullanılan bir isimdir.[362] Deysâniyye ise muhtemelen milâdî 2. yüzyılın sonu ile 3. yüzyılın başlarında yaşayan İbn Deysân'a[363] nispet edilen Hıristiyan olmakla birlikte nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik unsurları da barındıran bir akıma karşılık gelmektedir.[364] İsmâîlîlerin mutlak hakikat ifade eden "bâtın" ve ona ulaştırma vasıtası olan "zâhir" olmak üzere iki unsurdan oluşan genel yapısı ve bunun başta âlem olmak üzere bütün anlayışlar üzerindeki etkisi düalist bir görünüm arz etmektedir. Her ne kadar İsmâîlîler, bu anlayışı İslâmî kabullerle uzlaştırma çabasıyla geliştirseler de Seneviyye ve Deysâniyye ile ilişkilendirilmeleri kaçınılmaz olmuştur.[365] Hatta daha önce ifade edildiği üzere, Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebi Deysân'a dayandırılmış ve bu suretle ikisi arasında doğrudan bir bağ da kurulmuştur.

İsmâîlîler ile milâttan sonra 5. yüzyılda İran'da ortaya çıktığı tahmin edilen düalist ve gnostik karakterli reformist bir dinî hareket olan Mazdekiyye arasında benzerlik kurulması ise daha ziyade Hürremiyye/Hürremdîniyye, Bâbekiyye, Muhammira

[357] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/23, 28.
[358] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 307-308.
[359] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 306-307.
[360] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 61-62, 278.
[361] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 75, 110, 165.
[362] Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Ekim 2021).
[363] Süryaniyece'de Bar Daysân olarak geçerken Batı'da Bardesane adıyla da bilinmektedir. Krş. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 48.
[364] Öz, "Deysâniyye".
[365] Bkz. Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 19-44.

kavramları üzerinden olmuştur. Hürremiyye/Hürremdîniyye bazen Mazdekiyye ile eş anlamlı olarak kullanılan, zaman zaman da farklı kabul edilerek aralarında münasebet kurulan gulât Şiî fırkalara verilen isimlerdir. Abbâsî halifelerinden Meʾmûn (198-218/813-833) ve Muʿtasım (218-227/833-842) dönemlerinde gerçekleştirdiği isyan hareketi ile ciddi bir sorun teşkil eden Bâbek el-Hürremî'ye (ö. 223/838) nispet edilen Bâbekiyye de Hürremî gruplardan biri olarak kabul edilmektedir. Hürremiyye için kırmızı renkli elbiseler, işaretler ve bayraklar kullandıklarından dolayı *Muhammira* ismi de tercih edilmektedir. Bununla birlikte bu isimler birbirinin yerine kullanılabildiği gibi biri diğerinin alt fırkası olarak da kabul edilebilmektedir.[366] Dolayısıyla burada da İsmâîlîler ile kadim dinî inançlar arasında bir bağlantı kurulması durumu söz konusudur. Bildiride ise Hürremiyye ile Deysân b. Saîd el-Hürremî adı üzerinden bir bağ kurulmuştur. Bu kullanımla birlikte farklı gruplar olan Deysâniyye ile Hürremiyye de birleştirilmiş ve özdeş olarak değerlendirilmiştir.

Bildiride, Fâtımîler için kullanılan kavramlardan biri de *muʿattıla*'dır. Muʿattıla, ilk dönemlerde Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden bir içeriğe sahipken sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenleri de kapsayan bir anlam alanı kazanmıştır.[367] Bu kavramın her iki içerikle irtibatlı olarak da İsmâîlîler için kullanıldığını öne sürmek mümkündür. Ebû Yaʿkûb es-Sicistânî (ö. 360/970'ten sonra), Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) gibi pek çok İsmâîlî dâî Allah'a hiçbir sıfat atfedilemeyeceği hususunda oldukça hassas bir tavır benimsemişlerdir. Onlara göre Allah, yaratılmışların özelliklerinden münezzeh olduğundan sıfatlı ya da sıfatsız olarak tanımlanması mümkün değildir.[368] Gerçek tevhid anlayışı ise O'nu tanımlayacak terimler araştırmak ya da O'nu betimleyecek vasıflar ortaya koymaktan ziyade O'nun tüm kavram ve vasıflardan mestûr ve mahfuz olduğunu kabul etmektir.[369] Bu çerçevede Sicistânî, kendilerinin *muʿattıla*

[366] Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 218-222.
[367] Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), *muʿattıla* kavramını âlemin mükemmel bir yaratıcısının ve tezyin edicisinin olmadığına inanan kişi için kullanıldığını ifade etmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kurʾân* (Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.), "Atl", 2/440.
[368] Ebû Ya'kūb İshâk b. Ahmed Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. Ismail K. Poonawala (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2000), 293-297. Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Rami Mahmud, *Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi* (İstanbul: Post, 2020), 48-71.
[369] Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, "er-Risâletu'l-durriyye fî ma'na't-tevhîd ve'l-muvahhid", *Mecmû'atu resâili'l-Kirmânî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-dirâsât, 1987), 21.

olarak suçlanmalarına karşı çıkmıştır. Ona göre asıl yaratıcıya, yaratılanlara ait sıfatları atfedenlerin *muʿattıla* olarak kabul edilmesi gerekir.[370]

Bildirinin içeriği ile ilgili dikkat çeken hususlardan bir diğeri, Fâtımîlerin şeriatı nesh ettikleri ithamıdır. Bu iddiaların tarihsel sürecine baktığımızda İbn Rizâm ve daha ziyade Ehû Muhsin'in anlatısı karşımıza çıkmaktadır. Ehû Muhsin, İsmâîlîliğe dair rivayetlerin büyük bölümünü *Kitâbu'l-Belâğ* adlı İsmâîlî bir kaynağa dayandırmıştır. Gizli davet dönemine ait olduğu anlaşılan bu eserde, İsmâîlîlerin dokuz aşamalı bir davet süreci uyguladıklarını ve beşinciden itibaren de şeriatın hafife alındığını belirtmiştir.[371] Ehû Muhsin, İsmâîlîlerin *Kitâbu's-Siyâse* adlı bir eserini de gördüğüne işaret etmiş ve burada da şeriatın neshinin söz konusu olduğunu dile getirmiştir.[372] Ehû Muhsin; Mansûr el-Yemen ve Hamdân Karmat gibi isimlerin de şeriatı nesh ettiği kanaatindedir. Hatta Hamdân Karmat'ın Fâtımî-Karmatî bölünmesinden önce şeriatı nesh ettiğini belirtmektedir.[373] Görüldüğü üzere, zikredilen eserlerde Fâtımîlerden önceki süreç için bu iddialar mevcuttur.

Bununla birlikte İbn Rizâm, yalnızca ilk İsmâîlîlik değil Ubeydulah el-Mehdî dönemiyle ilgili de benzer iddialarda bulunmuştur. Ubeydullah döneminde pek çok takipçisi arasında şeriatı hafife alma ve uydurma peygamberlik iddiasında bulunmanın yaygınlaştığını belirtmiştir.[374] Literatürü kronolojik olarak takip ettiğimizde, Kâdî Abdulcebbar'ın da Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın içkiyi, şarkı dinlemeyi, ipek giymeyi, altın ve gümüş kaplar kullanmayı, kadınları ortak kullanmayı yasaklamadığını belirtmek suretiyle onunla ilgili çeşitli ithamlarda bulunduğu dikkat çekmektedir. Kâdî, Azîz'e bağlı dâîler hakkında da şeriatın neshi mâhiyetinde iddialar ileri sürmüş ve onların Mecûsî adetlerini takip ettiklerini ifade etmiştir.[375] Yine Azîz-Billâh'ın dâîlerinin Hz. Peygamber'e sövdüğünü ve onun getirdiği şeye taʿnda bulunduklarını belirtmiştir. Başlangıçta Hz. Peygamber'in arkasına saklanıp, zâhiren onun şeriatına bağlılık göstererek Mehdî'ye davet etmişlerse de bahsettiği türden rezillikleri ortaya koyduklarını dile getirmiştir.[376] Kâdî Abdulcebbâr'ın bu tarz iddiaları Azîz-Billâh ile sınırlı da değildir.

---

[370] Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr,* 82.
[371] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb,* 25/116-129.
[372] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb,* 25/133-134.
[373] Avcu'ya göre Ehû Muhsin, bölünme sonrası Karmatî çevrelerde gelişen şeriatın neshi inancını, tarihi geriye doğru işletmek suretiyle bölünme öncesi döneme nispet etmiştir. Bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 273.
[374] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 325.
[375] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 1202-1203.
[376] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 1132-1133.

Başta Ubeydullah el-Mehdî olmak üzere, diğer Fâtımî Halifeleriyle ilgili de benzer iddialara yer vermiştir.[377]

Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide meydana getirdiği değişikliklerle birlikte, İsmâîlîlik'te Fâtımî-Karmatî ayrışmasının yaşandığı bilinmektedir. İsmâîlî çevrede İslâm şeriatının neshi de bu bölünmeden sonra Karmatîler içindeki bazı gruplarda gerçekleşmiştir.[378] Fâtımîlerin İslâm şeriatını nesh ettiklerine dair ise iddiaların ötesinde bir delil bulunmamaktadır. Aksine Fâtımî İsmâîlîliğinde erken dönemden itibaren İslâm şeriatının zâhirine uymanın ve amelleri yerine getirmenin gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Caʿfer b. Mansûr'un (ö. 360/970 civarı) ancak zâhire uymak suretiyle bâtına ulaşılabileceğini ifade etmesi, şeriatın Fâtımî anlayıştaki değerini ortaya koymaktadır.[379]

Şeriatın İsmâîlîlik açısından önemini ortaya koyma noktasında öne çıkan dâîlerden birisi ise Kâdî Nuʿmân'dır (ö. 363/974). Kâdî Nuʿmân, amellerin farziyetini ortaya koymak ve onlarla ilgili fıkhî hükümleri açıklamak amacıyla *Deʿâʾimu'l-İslâm*[380] adlı eserini kaleme almıştır.[381] Bu eser, Fâtımî Halifesi Muʿiz-Lidînillâh'ın görevlendirmesi ve danışmanlığında 349/960 yılı civarında yazılmıştır ve baştan itibaren İsmâîlî fıkhının en önemli kaynağı haline gelerek, Fâtımî Devleti'nde resmî kanunnâme vazifesi görmüştür.[382] Muʿiz-Lidînillâh'ın *Deʿâʾimu'l-İslâm*'ı titizlikle gözden geçirmesi, sonraki halifelerin dönemlerinde de Ezher ve Dâru'l-İlm'de okutulan temel kaynaklardan biri olması da bu konuya verdikleri önemi göstermektedir. Aynı zamanda Fâtımî halifelerinin şeriatı uyguladıklarına dair pek çok delil bulunmaktadır.[383]

Bu çerçevede Fâtımî çevrede şeriatın neshine dair bir delil olmadığı, aksine İsmâîlî dâîlerin bâtının yanı sıra zâhirin, dolayısıyla şeriatın değerini vurgulama çabası içinde oldukları söylenebilir. Buna rağmen İsmâîlî karşıtı literatürde onların şeriatı nesh ettikleri iddiaları yer almış, Kâdir'in bildirisi de bu tavrı sürdürmüştür. Bu tavrın temel

---

[377] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1110-1140.

[378] Avcu, Karmatî çevrede de şeriatın neshine dair yaklaşımın bölgelere göre değişiklik gösterebildiğine, bu nedenle Karmatîler için dahi genelleme yapılmaması gerektiğine dikkat çekmiş ve çalışmasında da şeriatın neshi meselesini bölgelere göre ele almıştır. Bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 267-287.

[379] Caʿfer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 110.

[380] Eserin tam adı *Deʿâʾimu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm ʿan ehli beyti Resûlillâh ʿaleyhi ve ʿaleyhim efdalu's-salât*'tır.

[381] Avcu, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 284-286.

[382] Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Eylül 2020). Fâtımî İsmâîlîliğinde *bâtın*ın yanı sıra *zâhir*in de yani şeriatin de önemli olduğunu, Kâdî Nuʿmân'ın eserlerini merkeze alarak ortaya koymaya çalışan müstakil bir çalışma için bkz. Sumaiya A. Hamdâni, *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood* (London: I.B. Tauris, 2006).

[383] Avcu, "Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", 284-286.

sebebi metinlerde Fâtımî İsmâîlîleri ile Karmatîler arasında ayrım gözetilmemesi ve Karmatîlere yönelik iddiaların Fâtımîlere de nispet edilmesidir.

Bildiride Fâtımîler; kâfir, fâsık, isyankâr, mülhid, zındık ve muʿattıla olarak nitelendirildikleri gibi onların peygamberlere sövdükleri ifade edilerek nübüvvete dair kabulleri sorgulanmıştır. Bunun da ötesinde ilâhlık iddiasında bulundukları öne sürülerek ithamlar çok daha uç bir boyuta taşınmıştır. İsmâîlî karşıtı literatüre baktığımızda İbn Rizâm'ın, Meymûn el-Kaddâh'ın oğlu Abdullah'ın, uzun bir zaman peygamberlik iddiasında bulunduğuna işaret ettiği dikkat çekmektedir.[384] Ebu'l-Kâsım el-Bustî ise İbn Rizâm'ın Meymûn el-Kaddâh'ın nübüvvet iddia ettiğine dair rivayetlerine karşı çıkarak bunların doğru olmadığını belirtmiştir.[385]

Kâdî Abdulcebbâr, daha da ileriye giderek Fâtımîlerin Peygamberlere sövüp onlara lânet ettiklerini, bazen nübüvvet bazen de ilâhlık iddiasında bulunduklarını belirtmiştir.[386] Ayrıca Fâtımîlerin zındık olduğunu iddia eden Kâdî Abdulcebbâr, Ebû Bekir en-Nablusî'den (ö. 363/974) naklen, Fâtımîlerle cihadın, Rumlarla cihaddan daha evlâ ve gerekli olduğunu belirtmiştir. Çünkü Rumlar Ehl-i Kitâb'a mensup iken Fâtımîlerin kâfir ve müşrik olduklarını ve Ehl-i Kitâb kapsamında mütalaa edilemeyeceklerini, onların bütün peygamberlere ve Allah'ın indirmiş olduğu bütün kitaplara düşman olduklarını belirtmiştir.[387] Neticede, Kâdir-Billâh'ın bildirisindeki bazı iddialar, İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'de bulunurken Kâdî Abdulcebbâr'ın eserinde bunların hemen hepsinin yer aldığı anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere, daha önceki kaynaklarda farklı şekillerde zikredilen iddialar, Kâdir-Billâh'ın bildirisinde kendisine yer bulmuştur. Böylece doğrudan Halife tarafından yayınlanan bu bildiri ile birlikte İsmâîlîlerle ilgili zikrettiğimiz aşırı iddialar devlet onaylı ve destekli hale gelmiştir. Bu durum, Avcu'nun da belirttiği üzere, 5/11. asrın başlarından itibaren İsmâîlîlere dönük iddiaların, hakaret düzeyi gittikçe ağırlaşan ifadelere dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. İlk süreçte kişisel örnekler ve sınırlı bir bölgeyi

[384] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 323.
[385] Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 318. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Rizâm, Meymûn el-Kaddâh'ın oğlu Abdullah için bu iddiada bulunmuştur.
[386] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 708-709, 1114-1117, 1132-1133.
[387] Kâdî Abdulcabbâr, bu rivayetin ardından Şam fukahasının reisi olarak nitelendirdiği Ebû Bekir en-Nablusî'nin başından geçenleri de aktarmıştır. Onun kendileri hakkında bu şekilde konuşması ve cihada çağırması sonrasında Fâtımî halifesi Muʿiz-Lidînillâh, Şam'a adam gönderip Nablusî'yi getirtmiş ve verdiği fetvayı sormuştur. Nablusî söylediklerinin arkasında durup daha da sert konuşunca, diri diri derisinin yüzülmesini emretmiştir ve onun bu emri de yerine getirilmiştir. Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 1128-1131; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 7/344.

kapsayan iddialar, zamanla bütün İsmâîlîleri kapsayacak şekilde genelleştirilmeye başlanmıştır.[388] Bu nedenle söz konusu bildirinin, Sünnî gelenekteki İsmâîlî karşıtı metinlerde oldukça etkili olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu söylemler, bir taraftan İsmâîlî karşıtlığını diğer yandan ise Abbâsî desteğini ifade etmek suretiyle şiddetlenerek varlığını sürdürmüştür.

Kâdir-Billâh bu bildiri ile birlikte siyasî rakibi olan Fâtımîlerle mücadele yöntemini, onların neseblerini taʿn etme ve inanç-ahlak merkezli suçlamalarda bulunma şeklinde belirlemiştir. Bu, üzerinde durulması gereken önemli bir hadisedir. Bildirinin sebepleri olarak aktardığımız olaylarda Abbâsîlerin güç duruma düştükleri, askerî açıdan oldukça zayıfladıkları göz önünde bulundurulduğunda, Kâdir'in askerî bir mücadeleye girememenin sıkıntısını yaşadığı anlaşılmaktadır. Fâtımîlerin davet faaliyetlerinin İslâm dünyasının hemen her yerine yayılmış olması da askerî müdahaleyi zorlaştırmaktadır. Ancak Fâtımîlerin gittikçe güçlenmesi, Abbâsîler açısından bir çeşit müdahaleyi kaçınılmaz hale getirmiştir. Kanaatimizce böyle bir durumda Kâdir-Billâh, rakiplerinin neseblerini ve inançlarını kötülemeyi Fâtımî tehdidine ve davet faaliyetlerine karşı en uygulanabilir yöntem olarak seçmiştir. Ulemâya bildiriyi onaylatmak suretiyle de mücadeleyi ilmî alana çekmiştir. Ancak bunun özünde iki devlet arasında gerçekleşen siyasî bir mücadele olduğunu tekrar vurgulamak gerekmektedir.

Fâtımîlerin nesebinin taʿn edilmesini sert bir biçimde eleştiren İbn Haldûn da bu iddiada bulunanların, o sıralarda zayıf düşmüş olan Abbâsî halifelerini desteklemek için derlenip düzenlenmiş olan birtakım hadis rivayetlerine itimat ettiklerini belirtmiştir. Yine bu iddiaların sebebinin, hilâfet konusunda kendilerine karşı hak iddia edenleri kötülemek suretiyle Abbâsî halifelerine yaranmak olduğunu ifade etmiştir. Kâdir-Billâh'ın bildirisinden ve bunu imzalayanlardan bahsettikten sonra da bu kimselerin Abbâsî taraftarı olduklarını belirtmiştir. Bu hadiseye ve iddialara eleştiriyle yaklaşan sayılı isimlerden biri olan İbn Haldûn'a göre, nesebleri konusunda kişilerin kendi beyanlarını kabul ve tasdik etmek esastır ve Fâtımîlerin nesebinin sahîh olduğunun delilleri bulunmaktadır.[389] Görüldüğü üzere, İbn Haldûn, bu iddiaların bütünüyle siyaseten ortaya çıktığını ifade etmekte ve zayıf olan Abbâsîlerin düşmanıyla bu şekilde mücadele ettiklerine dikkat çekmektedir.

---

[388] Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâilîlik Örneği", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 378. İsmâîlîliğe yönelik ibâha iddialarının tarihi seyri ve gerçekliğiyle ilgili bir değerlendirme için de makalenin tamamından yararlanmak mümkündür.
[389] İbn Haldûn, *Mukaddime*, 182 vd.

2.1.3. Bildirinin Farklı Mezhebî Gelenekten Âlimlere İmzalatılması

Kâdir'in Fâtımî karşıtı bildirisini önemli kılan hususlardan biri de metinde farklı mezhebî aidiyetlerden çok sayıda kimsenin imzasının yer almasıdır. Kaynaklarda, Kâdir'in yayınladığı bu bildiriyi imzalayanların isimleri de geçmektedir. Bu isimler; Alioğulları (Aleviyyîn), kadılar, fakîhler ve şâhitler olmak üzere soy ve mesleğe göre gruplandırılmak suretiyle aktarılmıştır. Bazı isimler bahsi geçen kaynakların hepsinde yer alırken bazıları sadece birkaçında zikredilmiştir.

Bildiriye imza atanlar arasında adı geçen isimlerin tamamı şunlardır: Alioğullarından; Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) ve kardeşi Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), İbn Ezrak el-Mûsevî, Ebû Tâhir b. Ebî Tayyib, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, İbn Ebî Yaʿlâ, İbnu'l-Buthâvî. Kadılardan; Ebû Abdullah b. el-Ekfânî (ö. 405/1014), Ebu'l Kâsım el-Harazî[390], Ebu'l-ʿAbbâs el-Ebîverdî[391] (ö. 425/1034). Fakîhlerden; Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406/1016), Ebû Muhammed el-Kaşfalî, Ebu'l Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037), Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 436/1045), Ebû Abdullah el-Beyzâvî, Ebû Ali b. Hamkân, Ebu'l-Fazl en-Nesefî[392], Şeyh Mufîd (ö. 413/1022). Şâhitler ise; Ebu'l-Kâsım et-Tenûhî (ö. 447/1055). Biz bu isimleri ve bildiriye imza atmış olmalarına dair değerlendirmelerimizi mezhebî aidiyetleri üzerinden ele alacağız.

2.1.3.1. Şiî Ulemâ

Bildiriyi imzalayanlar arasında Alioğullarından öne çıkan isimlerden ikisi; Şerîf el-Murtazâ ve Şerîf er-Radî kardeşlerdir. Şerîf er-Radî ile Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh arasında yaşanan olaydan bahsedilirken değinildiği üzere, eşrâftan kimselerin ve Şiîlerin Fâtımîlere karşı tutumunun Abbâsîler açısından oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır. Eşrâfın, neseb bakımından yakınlık dolayısıyla Fâtımî yanlısı olma ihtimali diğer Müslümanlara göre daha yüksek olabilmektedir. Nitekim bunu, ona ait olduğunu varsayarsak Şerîf er-Radî'nin şiirinde açıkça görmek mümkündür. Onun *"Babası benim babam, Mevlası benim mevlam / Onun yanında zillet izzettir benim için / Onun yurdunda susamak kanmaktır benim için"* beyitleri, Fâtımîlere olan sempatisinin soydan

[390] Bildiriyi imzalayan kadılardan üçüncüsü olarak adı geçen Ebu'l-Kâsım el-Harazî'nin kim olduğunu belirlemek güçtür; çünkü İbnu'l-Cevzî'nin farklı nüshasında ve İbn Tağrîberdî'de bu isim Ebu'l-Kâsım el-Cezerî olarak geçerken, İbn Kesîr'in nüshalarından birinde Ebu'l-Kâsım el-Hazarî olarak yer alır. Bu dönemde bu isimlerde bir kâdî adı da kaynaklarda geçmemektedir. Jiwa, Zâhirî bir kadı olan Abdulazîz el-Hazarî'nin varlığına ve isim benzerliğine dikkat çekmekle birlikte onun 391/1001 yılında yani bildiriden on bir yıl önce öldüğünü belirtmektedir. Bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 51.

[391] İbnu'l-Cevzî'de ise Ebu'l Abbâs es-Sûrî olarak geçer. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/83.

[392] Ebu'l Fazl en-Nesefî'nin adı yalnızca İbnu'l-Esîr'de yer almaktadır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/73.

kaynaklandığını göstermektedir.[393] Bu nedenle bildiriyi imzalayanlar arasında Alioğullarından kimselerin yer alması, bunlardan üçünün İmâmî gelenekte öne çıkan ve Şiîler tarafından saygın olarak görülen âlimler olması bildirinin amacı ve meşruiyeti açısından oldukça önemlidir.

Yukarıda zikredilen şiiri dolayısıyla birkaç yıl önce Kâdir-Billâh'ın Fâtımîlerin soyunun yalan olduğunu itiraf etmesine yönelik çabalarına karşı gelen Şerîf er-Radî'nin bildiriyi imzalaması da ayrıca dikkat çekicidir. Onun daha önce yaşanan gerilimden ve Halife'nin baskısından kurtulmak amacıyla bildiriyi imzalamış olabileceği düşünülebilir. Nitekim muhtemelen bildiriyi imzalamasının da etkisiyle Abbâsîlerle arası düzelen Şerîf er-Radî, 403/1012 yılında yeniden Tâlibîlerin nakîbliği ile görevlendirilmiş ve kendisine siyah hilʿat giydirilmiştir. Hatta kendisine Abbâsîlerin sembolü olan siyah hilʿatin verildiği ilk Tâlibî olmuştur.[394] Bir diğer ihtimal ise Kâdir'in Şerîf er-Radî üzerinde baskı kurmak suretiyle bildiriyi imzalatmış olmasıdır. Şiiri dolayısıyla zaten zor durumda kalmış ve görevlerinden uzaklaştırılmış olan Şerîf er-Radî'nin, bildiriyi imzalamayı kabul etmek mecburiyetinde kalması, makul karşılanabilir bir durumdur.

Şerîf el-Murtazâ da kardeşi gibi Abbâsî hilâfeti ile iyi ilişkiler kurmuştur. Şerîf er-Radî 397/1007 yılında nakîb tayin edilirken Şerîf el-Murtazâ'ya da "el-Murtazâ Zu'l-mecdeyn" unvanı verilmiştir.[395] Kardeşinin vefatının ardından ise bu görevi devralmış ve ölene kadar sürdürmüştür. Makrizî'nin rivayetine göre Şerîf el-Murtazâ, Şerîf er-Radî'nin şiiri dolayısıyla yaşanan olaylar sırasında da uzlaşmacı bir tavır benimsemiştir. Halife Kâdir, şiir kendisine ait değilse Şerîf er-Radî'den ve babasından Fâtımî Halifesi'nin nesebini karalayan bir mahzar yazıp imzalamalarını istemiştir. Şerîf el-Murtazâ mescidde bulunan diğer kadı ve âlimlerle birlikte böyle bir mahzar yazıp imzalamıştır.[396] Bu rivayette anlatılan olaylar gerçekleşmişse, Şerîf el-Murtazâ zaten Kâdir'in bildirisinden önce Fâtımîlerin nesebinin sahih olmadığına dair bir mazhar imzalamış bulunmaktadır.

İleride detaylandırılacağı üzere Şerîf el-Murtazâ, Kâdir ile Şiî gruplar arasında gerilim yaşandığında sözcü olarak uzlaşma sağlamıştır. Ayrıca Kâdir'in vefatı üzerine de Kâim-Biemrillâh'a biat eden ilk âlimlerden biri olduğu ve halifeleri öven şiirler kaleme

[393] Jiwa'nın eşrâfın Fâtımîlerle olan ilişkisini konu edinen makalesinde Fâtımî yanlısı ve Fâtımî karşıtı tavırlar hakkında detaylı bilgi bulmak mümkündür. Bkz. Jiwa, "Kinship, Camaraderie and Contestation".
[394] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/78.
[395] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/54.
[396] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/32-34.

aldığı rivayet edilmektedir.[397] Hatta onun Şiî İmâmî inancını benimsemeyen bir devlet başkanının emrinde çalışmanın câiz olup olmayacağına dair bir risale de kaleme aldığı bilinmektedir. *Mesʾele fi'l-ʿamel maʿa's-sultân* adlı bu risalesinde, gaybet döneminde İmâmî ulemâ ile mevcut yönetim arasında kurulacak ilişkiler için rasyonel bir zemin oluşturmuştur.[398] Dolayısıyla onun hayatı boyunca Abbâsîlerden yana ve Fâtımî karşıtı tavrı sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Bildiriyi imzaladığı belirtilen fakîhlerden yalnızca Şeyh Mufîd (ö. 413/1022) Şiî-İmâmî geleneğe mensuptur. Şeyh Mufîd, İmâmiyye Şîasının önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimlerinden birisi olup döneminde İmâmiyye'nin lideri konumundadır. Bu nedenle imzasının bulunması bildirinin meşruiyeti açısından önemlidir. Bunun yanı sıra daha önce bahsi geçen İbn Mesʿûd nüshasıyla ilgili tartışmaları, bu sırada yaşanan Şiî-Sünnî mücadelesinden Şeyh Mufîd'in sorumlu tutulmasını ve Bağdad'dan sürüldükten sonra aracılar sayesinde geri dönebilmiş olmasını hatırlatmak gerekmektedir. Fâtımî Halifesi Hâkim adına slogan atılan bu olaylardan bizzat sorumlu olduğu düşünülen kişinin bildiride imzasının olması dikkat çekicidir. Ali b. Mezyed'in (ö. 408/1018) arabuluculuğu sayesinde Bağdad'a dönen Şeyh Mufîd'in bu bildiriye imza atmak suretiyle Halife Kâdir ile arasında oluşan gerginliğe son vermeyi amaçladığı düşünebilir. Bu imza onun böyle bir ortamda Fâtımîlerle irtibatlandırılmasının da önüne geçecek ve onu mevcut baskıdan kurtaracaktır.

Öte yandan Halife Kâdir'in, Şerîf er-Radî gibi Şeyh Mufîd'i de bölgedeki Şiî halk üzerinde oluşturacağı meşruiyeti göz önünde bulundurarak imza için zorlamış olması imkân dâhilindedir. Zira Bağdad'da baskı altında bulunan Şeyh Mufîd'in böyle bir zorlamayı kabul etmesi şaşırtıcı olmayacaktır.

Alioğulları arasındaki imzacılardan Ebû Tâhir b. Ebî Tayyib'in[399] soyunun ise Ali Zeynelâbidîn'e dayandığı anlaşılmaktadır. Onun atalarının mensubu olduğu Benî Ubeydullah'tan bir kısım eşrâf; Vâsıt, Kufe, Bağdad ve Musul'da nakîblik yapmışlardır.[400] Bir diğer imzacı İbnu'l-Buthâvî'nin ensab kitaplarında yer almadığına dikkat çeken Jiwa, onun el-Buthânî ailesinden olabileceği ve isminin yanlış yazılmış olma

[397] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/199.
[398] Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharīf Al-Murtadā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala Fī 'l-'Amal Ma'a 'l-Sulṭān)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980), 18-31; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 220-221.
[399] Ebû Tâhir Ahmed b. Ebî Tayyib el-Hasan b. Muhammed el-Eşter.
[400] Jiwa, "The Baghdad Manifesto", s. 49.

ihtimali üzerinde durmaktadır. Eğer böyleyse iki Zeydî imamın bu aileden geldiğini belirtmek gerekmektedir.[401] Bildiriye imza atan Alioğullarından bir diğeri olan Muhammed b. Muhammed b. Ömer ise Ebu'l-Hâris el-Alevî olarak bilinmektedir ve Kufe'deki nakîblerdendir.[402] Diğer iki imzacı, yani İbn Ezrak el-Mûsevî ve İbn Ebî Yaʿlâ[403] hakkında ise detaylı bilgi mevcut değildir. Bildiriye şâhitler[404] kategorisinde imza atan isim ise Ebu'l-Kâsım et-Tenûhî'dir (ö. 447/1055). Şerîf el-Murtazâ'dan dersler almış olan Tenûhî, babası ve dedesi gibi kadılık yapmıştır. Şiî ve Muʿtezilî temayülleri olan bir âlimdir.[405]

Alioğullarından, farklı görevlere mensup çok sayıda âlimin bildiriye imza attığı görülmektedir. Bunu hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları tartışılabilir olmakla birlikte, her hâlükârda bildiriye meşruiyet sağladıkları açıktır. Zira Fâtımîlerin nesebinin Hz. Ali'ye dayanmadığını Alioğullarından kimselerin onaylamış olması halk tabanında çok daha ikna edici niteliktedir. Özellikle de Şiî toplulukları Fâtımîlerden uzak tutmak açısından bu isimlerin etkisi tartışılmazdır.

2.1.3.2. Hanefî Ulemâ

Bildiriye imza atan âlimlerin bir kısmı ise Hanefî geleneğe mensuptur. İmzası bulunan kadılardan biri, Kâdî Ebû Abdullah b. el-Ekfânî'dir (ö. 405/1014). Ekfânî, daha önce başka görevler yürütmüş olmakla birlikte 396/1005 yılında kâdı'l-kudât olarak görevlendirilmiş Hanefî bir âlimdir.[406] Ekfânî'nin adı, yukarıda zikredilen, İbn Mesʿûd'un nüshası dolayısıyla 398/1007 yılında Bağdad'da yaşanan Şiî-Sünnî çatışmaları sırasında geçmişti. Kendisi Sünnî ulemânın önde gelen isimlerinden biri olduğundan, Şiî gruplar olaylar sırasında onun evine de saldırmıştır.[407]

---

[401] Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 50.

[402] Jiwa, Irak'taki Alioğullarından başka bir aileye mensup olan ve yakın tarihlerde yaşayan Muhammed b. Ömer'in varlığına dikkat çekerek imza atan kişinin onun oğlu Muhammed b. Muhammed b. Ömer olma ihtimaline de işaret etmiştir. Bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 50-51.

[403] Bu isim, diğer kaynaklarda ayrı olarak zikredilirken, Zehebî ve İbn Tağrîberdî'de Muhammed b. Muhammed b. Ömer'in babası olarak verilmiştir. Bkz. Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, 28/12; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/230.

[404] Şâhit, kâdî'l-kudâtın yanındaki görevlilerden biri olup mahkemelerde muhatapların durumlarıyla ilgili bilgiler vermek suretiyle kâdî'l-kudâtın güvenilir sonuca ulaşmasına yardımcı olmakla sorumludur. Ayrıca davalarla ilgili şâhitlik edecek kimselerin güvenilir olup olmadıklarını denetlemekle görevlidir. Bkz. Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-Kudâtlık* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 128-129; John J. Donohue, *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012 : Shaping Institutions for The Future* (Leiden: E.J. Brill, 2003), 302-303.

[405] Hâtib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 13/604-605.

[406] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/371-372.

[407] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/59.

Bildiriyi imzalayan Hanefîlerden bir diğeri, Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî'dir (ö. 428/1037). Döneminde Hanefîlerin lideri konumunda olan Kudûrî, saygın bir kimsedir. İmam Şâfiî ile Ebû Hanîfe ve talebeleri arasındaki ihtilâflı meseleleri inceleyerek kendi mezhep imamını savunduğu *et-Tecrîd* adlı eseri kaleme almış olan Kudûrî'nin, Ebû Hamîd el-İsferâyînî ile münazaralar yaptığı bilinmektedir.[408] İleride detaylandıracağımız üzere Kâdir-Billâh, muhtemelen Fâtımî-İsmâîlîler karşısında Sünnîliği hâkim kılma ve fıkhın sınırlarını belirleme çabası doğrultusunda dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh eseri hazırlamalarını istemiştir. Bu maksada hizmet için devrin Hanefîleri arasından Kudûrî'nin seçilmesi ve *el-Muhtasar*'ını hazırlaması hem iktidar sahipleri nazarında hem de Hanefî çevrede büyük saygınlığa eriştiğini göstermektedir.[409] Kudûrî'nin, Abbâsî halifelerinin Fâtımî karşıtı ve Sünnîlik merkezli faaliyetlerinde başvurulan bir isim olduğu anlaşılmaktadır.

Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1044) de bildiriyi imzalayan önemli Hanefî âlimlerdendir. Hayatının büyük bir kısmını Bağdad'da geçirdiği ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürdüğü anlaşılan Saymerî, Kerh bölgesinde kadılık yapmıştır. Kudûrî gibi Iraklı Hanefîlerin öne çıkan isimlerinden birisidir.[410] Dolayısıyla bildiride, Bağdad'da öne çıkan Hanefî isimlerden üçünün imzası bulunmaktadır. Bu âlimler, Hanefîlerin başlangıçtan beri süregelen Fâtımî-İsmâîlî karşıtı tavrını, bir anlamda resmî boyuta taşımıştır.

2.1.3.3. Şâfiî Ulemâ

Bildiride imzası bulunan diğer önemli şahsiyetlerin Şâfiî mezhebine mensup olduğu görülmektedir. Bildiriye imza atan Şâfiî fakîhlerden öne çıkan isim, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'dir (ö. 406/1016). Yaşadığı dönemde Şâfiîlerin lideri konumunda olan İsferâyînî,[411] sadece kendi mezhebine mensup olanlar tarafından değil farklı çevrelerce de saygı görmüş bir âlimdir. Şeyh Mufîd ile yaşanan olayda Şiî halkın hedefinde olmuş, hatta onların saldırgan tutumu nedeniyle bir süre Dâru'l-Kutn'da kalmış ve olaylar durulunca Bağdad'a dönebilmiştir. Bahsi geçen olayda öne çıkan her üç isim de bildiriyi imzalama hususunda uzlaşmıştır.

---

[408] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/31-32; Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni "Ulama" of Eleventh-Century Baghdad* (State University of New York, 2000), 51.
[409] Şihâbuddîn Ebi Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993), 5/956.
[410] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/634-635.
[411] Ebû Nasr Taceddin İbnu's-Subkî Abdulvehhab b Ali b Abdilkâfî Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*, thk. M. M. et-Tanâhî - A. M. El-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 4/61-74.

Şâfiî âlim İbnu'l-Abbâs el-Ebîverdî (ö. 425/1034) bildiriyi imzalayan kadılardan biri olarak zikredilmiştir. Ebîverdî'nin, Hanefî imzacılardan kâdı'l-kudât Ekfânî ile birtakım anlaşmazlıklar yaşadığı da bilinmektedir.[412] Ancak bu iki isim, Fâtımî karşıtlığında ortak bir tavır benimsemiştir.

Bildiriyi imzalayan diğer Şâfiîler ise Ebû Ali b. Hamkân ve Ebu'l-Fazl en-Nesefî'dir. Jiwa, adı geçen diğer isim Ebû Abdullah el-Beydâvî'nin de Şâfiî fakîh Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydâvî el-Bağdâdî (ö. 424/1033) olabileceğini belirtmiştir.[413] İmzacılardan Ebû Muhammed el-Kaşfalî'nin de Şâfiî olduğu tahmin edilmektedir.[414] Dolayısıyla bildiriyi çok sayıda Şâfiî ismin imzaladığını söylemek mümkündür.

Bildiriyi imzalayanların listesindeki en dikkat çekici hususlardan biri, Kâdir-Billâh'ın yakın olduğu Hanbelî mezhebinden kimsenin bulunmamasıdır. Bu dönemde Irak bölgesinde Şiîlere karşı mücadeleyi temelde Hanbelîler yürütmektedir. Muhtemelen onların bu konudaki tavrı açık olduğu için Kâdir-Billâh, bildiriyi onlara imzalatma gereği hissetmemiştir. Aynı durum, Halife'ye yakınlığıyla bilinen dönemin önemli kadılarından Eşʿarî kelâmcısı, Mâlikî fakîhi Ebû Bekr Bâkıllânî (ö. 403/1013) için de geçerlidir. Kâdir-Billâh'ın, yazdığı *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtiniyye* adlı reddiye ile İsmâîlî ve Fâtımî karşıtı fikirlerini açıkça ortaya koymuş olan Bâkıllânî'ye bildiriyi imzalatmayı gerekli görmemiş olması imkân dâhilindedir.[415]

Öte yandan bildiriye imza atan İmâmiyye âlimlerinin rahatsız olmalarına sebebiyet vermemek amacıyla, Hanbelîlerin dışarda tutulmuş olması da bir ihtimal olarak akla gelmektedir. Diğer bir ihtimal ise bildirinin hitap etmesi beklenen kesimi hesaba katarak Şiî karşıtlığı ile öne çıkan grup ve şahıslardan imza alınmamış olmasıdır. Fâtımî davetine yakın durabilecek ilk kesim şüphesiz İmâmî ve Zeydî gruplardır. Dolayısıyla onlar açısından Fâtımîlerin meşruiyetini yitirmesi önem arz etmektedir. Bu kimseler nezdinde bildirinin daha kabul edilebilir olması için Alioğullarının önde gelen isimlerinden imza alınırken Şiî karşıtlığı belirgin olan kimseler dışarda bırakılmış olabilir.

Görüldüğü üzere, Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) Fâtımî karşıtı bildirisini Alioğulları, Şiî, Şâfiî ve Hanefîlerden önemli kimseler imzalamıştır. Bilindiği

[412] Donohue, *The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012*, 298-299.
[413] Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 52.
[414] Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 52.
[415] Benzer yorumlar için bkz. Jiwa, "The Baghdad Manifesto", 54-55.

gibi bu dönemde bir taraftan Şiî-Sünnî çatışması devam ederken diğer taraftan Sünnî mezheplerin kendi aralarında da hâkimiyet mücadelesi yaşanmaktadır. Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki mücadele, bildiriyi imzalayan kimseler arasında da yoğun bir biçimde sürmektedir. Ancak açıkça görülmektedir ki Fâtımî karşıtlığı, farklı mezhep ve görüşten, birbiriyle mücadele halindeki bu kimselerin ortak hareket etmelerini sağlamıştır. Bu karşıtlık, Sünnî mezhepleri bir araya getirdiği gibi yeri geldiğinde İmâmîlerle işbirliğini de mümkün kılmıştır.

Öte yandan Kâdir-Billâh'ın bu kimselerin tamamını tek bir amaçla bir araya getirmiş olması, onun âlimler üzerindeki otoritesini göstermesi açısından önemlidir. Bildiriye atılan imzalar, hilâfet tarafından dile getirilen iddiaların ilmî çevreler tarafından onaylanarak meşruiyet kazanması anlamına gelmektedir. Böylece siyasî mücadelenin bir parçası olan bildiri ilmî içerik kazanmaktadır. İmzalayanların farklı mezheplerden olması da bildirinin etkisini artırmakta ve geniş bir kesimin bu iddiaları benimsemesini kolaylaştırmaktadır. İlerde daha ayrıntılı bahsedileceği üzere bu bildirideki iddialar, sonraki süreçte ortaya konulan Fâtımî-İsmâîlî karşıtı metinler için birer malzeme işlevi görmüş ve etkisini sürdürmüştür.

2.1.4. Bildirinin Sonraki Yansımaları

Kâdir'in 402/1011'de yayınladığı Fâtımî karşıtı bildiri, bundan kırk iki yıl sonra 444/1052 yılında Kâim döneminde yeniden yayınlanmıştır. Bildirinin yeniden gündeme getirilmesiyle ilgili ayrıntılar, ilk yayınlandığı sefere dair rivayetlere kıyasla daha sınırlıdır. İbnu'l-Cevzî'de aktarılana göre, ikinci kez yayınlanan bildiride Mısır hâkimi ve selefinin soyunun, iddia ettikleri gibi Hz. Muhammed, Ali ve Fâtıma'ya dayanmadığı bildirilmiştir. Onların soyu Mecûsîlerden Deysâniyye ve Yahudilerden Kaddâhiyye'ye dayanmaktadır. Onlar, İslâm'ın dışındadırlar. İbnu'l-Cevzî, bunun Kâdir döneminde anlatılanlar gibi devam ettiği notunu düşerek ayrıntılara yer vermemiştir. Eşrâftan, kadılardan, şâhidlerden ve ulemâdan imza alındığını belirtmekle birlikte isim zikretmemiştir.[416] İbnu'l-Esîr, bu bilgilere ek olarak bildirinin birkaç nüsha halinde istinsah edilerek diğer bölgelere gönderildiğini ve hem şehirliler hem de bedeviler arasında yayıldığını belirtmiştir.[417]

Yayınlanan bu bildiride, 402/1011'deki bildiriden farklı olan iki husus dikkat çekmektedir. İlkinde sadece Hz. Ali soyuna atıf yapılmışken bunda onunla birlikte Fâtıma

[416] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/336.
[417] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/310.

ismi de zikredilmiştir. İkinci husus ise ilk bildiride Fâtımîlerin Deysâniyye soyundan oldukları iddiası yer alırken, 444/1052'de yayınlanan bildiride Yahudilerden Kaddâhiyye soyuna dayandıkları kaydının eklenmiş olmasıdır. Ancak yine de her iki bildirinin aynı amaca matuf olduğu söylenebilir.

Bildirinin kırk iki yıl sonra neden yeniden yayınlanıp farklı bölgelere dağıtılmış olduğu, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Makrîzî, bunun sebebi olarak Zîrî emiri Muʿiz b. Bâdîs'e gönderilen Abbâsî elçisinin başına gelenleri göstermektedir.[418] Makrîzî'nin işaret ettiği elçi olayı, Selçuklu ve Bizans'ın da dâhil olduğu Zîrî-Abbâsî-Fâtımî devletleri arasında yaşanan uzun süreli olaylar ve denge değişiklikleri dizisinin bir parçasını oluşturmaktadır. Yaşananların daha iyi anlaşılması için öncelikle bu süreçten bahsedilip, ardından olayın ayrıntılarına yer verilecektir. Böylece Kâim'in Fâtımîlerin nesebini taʿn eden bildiriyi yeniden yayınlamasının sebepleri de ortaya çıkmış olacaktır.

Fâtımîler Mısır'ın fethi ile beraber Mağrib'den ayrılıp hilâfet merkezini Mısır'a taşıdıklarında, İfrîkiyye'nin hâkimiyetini kendilerine bağlı olan Berberî Sanhâce kabilesine mensup Zîrîlere (361-543/972-1148) bırakmışlardır. Zîrîler, fiilen bağımsız hareket etmekle birlikte Fâtımîlere bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Mağrib'de Fâtımî halifeleri adına hutbe okutup, para bastırmışlardır. Bu sayede Fâtımîlerin Mağrib hâkimiyeti devam etmiştir.[419] Bâdîs döneminde (ö. 406/1016) Zîrîler ile Fâtımîler arasında bazı sorunlar yaşanmışsa da onların Fâtımîlere bağlılıkları sürmüştür. Ancak Muʿiz b. Bâdîs'in (406-454/1016-1062) Zîrî hükümdarı olmasının ardından, Zîrî-Fâtımî ilişkilerinin seyri değişmeye başlamıştır.

Henüz sekiz yaşında bir çocukken hükümdar olan Muʿiz b. Bâdîs, Ehl-i Sünnet'e ve Mâlikî mezhebine mensuptur. Hükümdarlığının ikinci yılı olan 407/1016 senesinde Kayravan'da atının üstünde gezerken halkla selamlaştığı sırada bir topluluğa rastlamış ve onların kim olduğunu sormuştur. Kendisine onların Râfızîler olduğu, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e küfrettiklerinin söylenmesi üzerine, "Allah Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den razı olsun" demiştir. Bunun üzerine oradaki Şiî grup bu olaydan rahatsız olmuş ve ona karşı ayaklanmıştır. Çatışmalar esnasında çok sayıda Şiî öldürülmüştür. Öyle ki İbnu'l-Esîr, İfrîkiyye'nin bütün şehirlerinde Şiîlerin öldürüldüğünü kaydetmiştir.[420] Bu olay, Muʿiz b.

[418] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/223.
[419] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/330-333.
[420] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/114.

Bâdîs'in Şiîlere karşı tavrını ortaya koymaktadır. İbnu'l-Esir, Muʿiz b. Bâdîs'in halkın büyük kısmının Hanefî olduğu bu bölgede Mâlikîliğe teşvik eden ilk şahıs olduğuna işaret etmektedir.[421] Bu dönemde Hanefîler, Kuzey Afrika'dan çıkarılmış ve Mâlikîlik egemen hale gelmiştir.[422] Bununla birlikte Muʿiz b. Bâdîs, hükümdarlığı döneminde Fâtımî Halifesi olan Hâkim-Biemrillâh, Zâhir-Billâh ve Mustansır'a uzun bir müddet bağlı kalmaya devam etmiştir.[423]

İbnu'l-Esîr, Hâkim'in 408/1017'de Mısır'dan Muʿiz'e hilʿatler gönderip ona "Şerefuddevle" lakabı verdiğini, onun Şiîleri öldürmek ve evlerini yakmak suretiyle verdiği zararlardan hiç söz etmediğini belirtmiştir.[424] Bu dönemde Fâtımîlerin Zîrîlere doğrudan müdahale edemeyecek vaziyette oldukları, belki bir açıdan da bunu çok gerekli görmedikleri, diğer taraftan Muʿiz b. Bâdîs'in de Fâtımîlerden bağını koparacak güçte olmadığı anlaşılmaktadır.[425] Ancak 433/1041 veya 435/1043'ten itibaren şartlar değişmeye başlamıştır. Bu durumda bazı iç ve dış etkenler söz konusudur.

Öncelikle, Kayravan halkının, Fâtımîler adına hutbe okunmasından ve Fâtımî mezhebine uygun dinî uygulamaların sürdürülmesinden rahatsızlık duyduğuna işaret etmek gerekmektedir. Burada yaşayan halkın çoğunluğunun Sünnî olduğu bilinmektedir. Muhtemelen Muʿiz'in Ehl-i Sünnet yanlısı siyasetinden de destek alan halk, memnuniyetsizliğini daha rahat dile getirebilmiştir. Halkın, protesto amacıyla Cuma

[421] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/88.

[422] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 103. Hanefîlerin bu bölgede Fâtımî Şiîliği etkisiyle kaybolduğuna ve önceki süreçte sınırlı düzeyde de olsa devletle ilişkisi olduğu için Hanefî mezhebinin Fâtımî hilâfetinin ilk dönemlerinde Mağrib'de tamamen ortadan kaldırıldığına dair görüşler mevcuttur. Bkz. Wilferd Madelung, "11.- 13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2011), 392. Bununla birlikte tam aksine Fâtımîler döneminde Hanefîliğin desteklendiğine dair değerlendirmeler de bulunmaktadır. Lapidus, Mâlikîlerin Fâtımîler ile yakınlıktan kaçınıp halkın desteğini aldığını, buna karşın Hanefîlerin Fâtımî idaresi ile işbirliği yaptığını belirtmektedir. Karadağ ise Fâtımîlerin Mutezîlî-Hanefîleri desteklemesini muhtemel görmekle birlikte aynı durumun Mutezîlî olmayan Hanefîler için geçerli olduğunu söylemenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre birinci görüş sahiplerinin Mutezîlî olmayan Hanefîler; ikinci görüş sahiplerinin de Mutezîlî Hanefîlerle ilgili olması olağan bir durumdur. Krş. Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2013), 509; Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 94.

[423] Zîrî-Fâtımî ilişkileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdullah Erdem Taş - Yusuf Sansarkan, "Zîrîlerin Fâtımî Hilâfetini Terkedip Abbasî Hilâfetini Tanımaları Sürecinde Şii-Sünni Mücadelesi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 546-571.

[424] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/88-89.

[425] Hâkim'in Muʿiz'e doğrudan müdahale etmemesinin (onun yerine Berberî kabileleri Muʿiz'e karşı kışkırtmıştır) ve Muʿiz'in de uzun bir müddet daha Fâtımîlere bağlı kalmasının muhtemel sebepleriyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Süleyman Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995), 92-93.

namazı dahi kılmayarak camileri boş bıraktığı rivayet edilmektedir.[426] Abbâsîlerin Fâtımîlere karşı izlediği politikanın bir parçası olarak Zîrîlerle diplomatik ilişkiler kurmaları da Muʿiz'e hâricî destek sağlamıştır.

Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh, 435/1043 yılında Muʿiz b. Bâdîs'e elçisi ile hilʿat ve hediyeler göndermiş, onu Kuzey Afrika naibi olarak atadığını bildirmiştir. Kâim gönderdiği mektupta Muʿiz'i "Emîru'l Müʾminîn'in (Kâim) bütün Mağrib vilayetindeki ve yine onun kılıcıyla fethedileceği yerlerdeki yegâne temsilcisi" olarak nitelendirmiştir. Bunun üzerine Muʿiz, o yıl Fâtımî Halifesi Mustansır adına okunan hutbeye son verip Kâim adına hutbe okutmaya başlamıştır.[427] İlerleyen süreçte, Muʿiz'in Abbâsîlere bağlılığını pekiştirme yönünde başka adımlar da attığı görülmektedir. O, 441/1049 yılında bölgede Fâtımî paralarının kullanımına son vermiş, yerine Kâim ile kendi adının bulunduğu paraları bastırmıştır.[428] Hâkimiyet sembollerinden olan tıraz ve bayraklardan Mustansır'ın adını sildirip, yerine Kâim'in adını yazdırmıştır.[429]

Muʿiz, aynı yıl, bu uygulamalarından Kâim'i haberdar etmek ve Abbâsî hilâfetinden ahd, hilʿat ve Abbâsî bayraklarını getirtmek üzere Ebû Fadl b. Abdulvâhid et-Temîmî'yi Bağdad'a elçi olarak göndermiştir. Bu elçi, Bağdad'a ulaşınca Muʿiz'in istekleri kabul edilmiştir. Kâim, Abbâsî elçisi olarak Ebû Gâlib eş-Şîrâzî'yi de elçilik heyetine dâhil etmiştir. 443/1051-52 yılında, Mağrib'i Kâim adına yönetmesi için Muʿiz'i yetkili kıldığına dair menşur, ahidname, hilʿat ve Abbâsî bayrakları taşıyan bu heyet, Konstantiniyye üzerinden Kayravan'a ulaşmak üzere Bağdad'dan yola çıkmıştır. Elçilik heyeti aynı yıl Konstantiniyye'ye varmış ve Bizans hükümdarı IX. Konstantin Monamakos'tan (434-447/1042-1055) Mağrib'e geçiş için izin istemiştir. Ancak hükümdar, Fâtımî Halifesiyle dostane ilişkileri ve iş birliği anlaşmalarının gereğini gerekçe göstererek bu izni vermemiş, Fâtımîlerin isteği üzerine elçileri ve beraberindekileri Konstantiniyye'de alıkoymuştur. Muʿiz b. Bâdîs, elçilerin serbest bırakılması için girişimde bulunmaya çalışmışsa da başarılı olamamıştır. Bu arada Abbâsî-Zîrî elçilik heyetinin Konstantiniyye'de tutuklu oldukları haberi Fâtımîlere ulaştırılmıştır. Halife Mustansır, elçisini, heyeti Kahire'ye götürmek üzere yüklü

[426] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muġrib fî aḫbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, thk. Evarista Lévi-Provençal - Georges Seraphin Colin (Beyrut: Dâru'l-Sekâfe, 1983), 1/277.
[427] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8/265-266. Kaynaklarda olayın gerçekleştiği tarihle ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bu farklılıklar hakkında değerlendirme ve yaşanan olaylar dizisinin geniş bir anlatımı için bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 93-115.
[428] İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muġrib fî aḫbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, 1/278-279.
[429] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/216.

hediyeler eşliğinde Konstantiniyye'ye göndermiştir. Fâtımî elçileri, tutuklu olan Abbâsî-Zîrî elçilerini Konstantiniyye'den alıp Kahire'ye götürmüşlerdir. Bu elçiler, Kahire'de deve üzerinde gezdirilerek halka teşhir edilmiş, Muʿiz'e gönderilen Abbâsî hilʿati, ahdi, bayrağı ve hediyeler de Kahire'nin Beyne'l-Kasreyn meydanında yakılmıştır.[430]

İşte Makrîzî'ye göre Kâim, bu yaşananların ardından 444/1052 yılında Fâtımîlerin nesebini taʿn eden bildiriyi yayınlamış ve çeşitli bölgelere dağıtmıştır. Hatta Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in de sürece dâhil olduğu rivayet edilmektedir. Bu sırada Tuğrul Bey, Fâtımî topraklarına girmek için Bizans'tan izin almak üzere elçi göndermiştir. Zikredilen olayların yaşandığı 443/1051 yılında, Tuğrul Bey'in gönderdiği elçi de Konstantiniyye'de bulunmaktadır. Tuğrul Bey, yaşananların kendisine bildirilmesinin ardından harekete geçmiş ve 444/1052'de Ebû Ali b. el-Kebîr adlı elçisini bir mektupla Bizans'a göndermiştir. Tuğrul Bey bu mektupta, Kahire'deki elçilerin Konstantiniyye'ye getirtilerek serbest bırakılmalarını talep etmiştir. Ayrıca Bizans'ın Fâtımîlerle olan anlaşma ve ilişkilerini kesmelerini istemiştir. Bunun üzerine Bizans İmparatoru, Fâtımîlerle irtibata geçmiş, elçileri Konstantiniyye'ye getirtip serbest bırakmış ve elçilere gösterilen muameleden ötürü Tuğrul Bey'den özür dilemiştir. Ancak İmparator, Fâtımîlerle komşu olduklarını ve yapmış oldukları anlaşmanın iki yıl daha süreceğini belirtmek suretiyle ilişkilerine son vermelerinin mümkün olmadığını da dile getirmiştir.[431]

Makrîzî'nin de belirttiği gibi, kısaca aktarmaya çalıştığımız bu olayın ardından Fâtımîlerin nesebiyle ilgili iddialar yeniden gündeme getirilmiştir. Siyasî gerilimler sonucunda Halife Kâim, daha önce babası Kâdir'in yaptığı gibi, âlimlere de onaylatmak suretiyle böyle bir müdahalede bulunmuştur. Zikredilen olayların yanı sıra Bağdad'da yeniden şiddetlenen Şiî-Sünnî mücadelelerinin de bildirinin yeniden yayınlanmasında

---

[430] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/214, 223-224; İbn Muyesser, *el-Munteka min Ahbâri Mısr*, 11-12. Gaznelileri kendi taraflarına çekme çabasında olan Fâtımîler, 415/1024 yılında Hacca giden Gaznelilere birtakım hediyeler ve hilʿatler vermişlerdi. Kâdir'in durumdan rahatsız olması sebebiyle bu hediyeler Bağdad'a gönderilmiş ve orada yakılmıştı. Fâtımîlerin 443/1051'deki bu uygulaması, zikredilen hadisenin yaklaşık otuz yıl sonraki intikamı olarak da değerlendirilmektedir. Ayrıca daha sonra ayrıntılarına yer vereceğimiz Büveyhî Emiri Ebû Kâlîcâr'ın Fâtımîlere yakınlaşması sonucu, Fâtımî dâîsi Muʾeyyed'in sürülmesi de sebeplerden biri olarak gösterilmektedir. Bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 99. Fâtımîlerin Muʿiz'e tepkileri bu olayla sınırlı değildir. İbnû'l-Esîr, Fâtımîler ile Muʿiz arasında yaşanan olaylar dizisini, konunun bütünlüğü açısından 442/1050 yılı olayları esnasında aktarmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/245-248.

[431] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/214, 223-224. Tuğrul Bey için bu durum Batı politikası kapsamında Bizans-Fâtımî ilişkilerini bozma girişimleri için bir olanak sağlamıştır. Tuğrul Bey'in Bizans ve Fâtımî politikalarının da bir parçasını oluşturduğu Batı siyaseti ve bunun zikredilen olaylarla ilişkisi hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 93-115.

etkili olduğu düşünülebilir. Kâim'in hilâfete geçtiği dönemde biraz durulmuş olan Bağdad'daki Şiî-Sünnî çatışmaları, 441/1049 yılında çok sayıda ölüm ve yaralanmanın olduğu mücadelelerle yeniden gün yüzüne çıkmıştır. 443/1051'de Haşîmîlerden bir kişi ile ona karşılık Hanefîlerin müderrisi Ebû Sa'd es-Serahsî'nin öldürüldüğü olaylar yaşanmıştır. Bu olayların Bağdad dışında da etkileri görülmüş, Şiî halkın yaşadığı bölgede hüküm süren Mezyedî emiri Dubeys b. Mezyed[432] (ö. 474/1082), Kâim adına okutmakta olduğu hutbeye son vermiştir. Halife'nin müdahalesiyle bu bölgede yeniden otorite sağlanmışsa da karışıklıklar devam etmiştir. Kâim, bu süreçte Büveyhî emiri Melikurrahîm'den de destek alarak olayları yatıştırmaya çalışmıştır. 444/1052 yılında Kâim bildiriyi yeniden yayınladığında muhtemelen süregelen bu karışıklıklara karşı da bir önlem alma niyetinde idi. Halife'nin, bu çatışmalarda Şiîlerin Fâtımî dâîler tarafından desteklendiği veya kışkırtıldığı kanaatinde olması da muhtemeldir.[433] Ancak bu yıldan sonra da Bağdad'da Şiî-Sünnî çatışmaları yaşanmaya devam etmiştir.

Bildirinin yeniden yayınlandığı dönemde Fâtımî cephesinde neler yaşanmakta olduğuna dair kısa bir bakış da sürecin anlaşılması adına aydınlatıcı olacaktır. Fâtımîler, iç karışıklıkların devleti zorladığı bir dönemde, vezir Ebu'l-Kâsım Ali b. Ahmed el-Cercerâî'nin 436/1045 yılındaki ölümüyle gerileme sürecine girmişlerdir. Mısır'da 444/1052 yılında başlayan ve ilerleyen yıllarda çok daha ciddi boyutlara ulaşan kıtlık ve veba felaketleri ise Fâtımîleri oldukça zor durumda bırakmıştır.[434] Fâtımîler bu kıtlık sebebiyle müttefikleri olan Bizans'tan erzak talebinde bulunmuşlardır.[435] Abbâsî Halifesi Kâim bildiriyi yayınlandığı esnada Fâtımîler bu problemlerle karşı karşıya idi. Bu nedenle bildirinin yeniden yayınlanmasının Mısır'da Fâtımîler tarafından nasıl karşılandığını tespit etmek güçtür. Ancak bu yıllarda Büveyhî komutanı Besâsîrî'nin Fâtımîlerle yakınlaşma süreci başlamış, bunu, isyanı ve Bağdad'ı ele geçirmesi izlemiştir. Mısır'da

[432] Daha sonra Büveyhî komutanı Besâsîrî, Fâtımîler adına Abbâsîlere karşı isyana giriştiğinde Dubeys, Besâsîrî'nin yanında yer alacaktır. Hatta Besâsîrî, sıkıştığı durumlarda Dubeys'in yanına sığınmıştır.

[433] Maşide Kamit, *Abbâsî Hilâfetinde Sünnî-Şiî İktidar Mücadelesi: Kâim-Biemrillâh Dönemi 422-467/1031-1075* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 241.

[434] Makrîzî, 444/1052 yılında saltanat ambarlarında tahıl namına bir şey kalmadığını belirtmektedir. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/224. 450/1058li yılların ortalarından itibaren kıtlık biraz azalmışsa da ilerleyen yıllarda, 457-464/1064-1072 arasında, kaynaklarda "eş-Şiddetu'l-ʿUzmâ" olarak da geçen kıtlık dönemi yaşanmıştır. Bkz. Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 1/925. Bu dönemde yaşanan ekonomik kriz, siyasî çekişmelerle birleşince Fâtımîlerin güçlerinin zirvelerindeyken keskin bir düşüş yaşamalarına neden olmuştur. Mısır'da insanların açlıktan birbirlerini yiyecek kadar zor duruma düştüklerine dair rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı abartı gözükmekle birlikte Fâtımîlerin içine düştüğü durumun zorluğunu ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bkz. Mustafa Alican, "Fatımî Halifesi el-Müstansır Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasî Buhran Üzerine Bir İnceleme", *Tarih Dergisi* 59/1 (2014), 1-26.

[435] Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 1/925.

zayıf vaziyette olan Fâtımîler bu olaylarla birlikte doğuda etkilerini sürdürmüşler ve Abbâsîlere sorun oluşturmaya devam etmişlerdir.

2.1.5. Fâtımîlerin Abbâsî Bildirisine Yönelik Tepkileri ve Karşı Eleştirileri

Kaynaklarda Fâtımîlerin Kâdir-Billâh'ın bildirisine karşı resmî yanıt verdiklerine dair herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Hem İsmâîlî hem de Abbâsî kaynaklarda böyle bir bilgiden bahsedilmemiş olması, resmî bir cevap vermediklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bildiri yayınlandıktan sonraki süreçte, İsmâîlî çevrelerde Fâtımîlerin halifesi olan Hâkim-Biemrillâh'ın imametinin sıhhatine dair birtakım eserler yazıldığı bilinmektedir. Bunlar, müstakil olarak imamet bahsini ele alan eserlerdir. Bu eserlerin bazılarının, Kâdir-Billâh'ın bildirisi ile resmiyet kazanan ve yaygınlaşan Fâtımîlerin nesebinin Hz. Ali'ye dayanmadığı iddiasına cevap niteliğinde olması muhtemeldir. Ancak bu eserlerin yazımını, sadece Sünnî çevredeki İsmâîlî karşıtı icraatlara ve bildiriye bağlamanın doğru olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira bu dönemde halife olan Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) farklı karakteriyle dikkat çekmiş bir kimsedir ve döneminde birtakım iç karışıklıklar meydana gelmiştir. Hâkim-Biemrillâh'la ilgili gulât fikirler yavaş yavaş belirmeye başlamıştır ve nihayet 408/1018'de bazı kesimlerin, Hâkim-Biemrillâh'a ilâhlık atfetmesiyle birlikte Dürzîlik[436] olarak adlandırılan mezhep ortaya çıkmıştır. Bu nedenle iç saiklerin ve Hâkim'e yönelik tepkilerin de bu eserlerin yazımında etkili olduğu söylenebilir.[437] Bununla birlikte daha önce İsmâîlî çevrede imametle ilgili müstakil tek bir eser bulunurken[438] bu dönemde üç eser birden yazılmış olması, güçlenen ve devlet desteği kazanan İsmâîlî karşıtı politikaya da bir cevap verme ihtiyacının hâsıl olduğunu hissettirmektedir. Bu eserlerden kısaca bahsetmenin süreci iki taraf açısından anlamak için faydalı olacağı kanaatindeyiz.

402/1011'de yayınlanan Kâdir-Billâh'ın bildirisinin ilanına yakın tarihlerde, muasır üç dâînin Hâkim-Billâh'ın hilâfetinin de savunusunu içeren eserinden bahsetmek

---

[436] Dürzîlik hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004); Aytekin Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik* (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

[437] Arzina R. Lalani, "Introduction", *Degrees of Excellence A Fâtımîd Treatise on Leadership in Islam; Kitabu İsbatu'l-İmame*, ed. Arzina R. Lalani (London: I.B. Tauris, 2010), 22-23.

[438] Bu eser Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'a nispet edilen *Tesbîtu'l-imâme*'dir. Bkz. *The Shiʿi Imamate: A Fatimid Interpretation*. Bununla birlikte, bahsi geçen eserler dışında dâîlerin kaleme aldığı bazı eserlerde de imamet bahsinin konu edildiğini belirtmek gerekmektedir. Fâtımî İsmâîlîliğinin temelini imamet anlayışı oluşturduğundan Kâdî Nuʿman gibi dâîler bu konuyla ilgilenmişlerdir. Ancak bunlar imamet ünvanlı müstakil eserler değildir.

mümkündür. Bunlar; Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî'nin[439] *Kitâbu İsbâti'l-imâme* adlı eseri, Hamîduddîn Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme*'si[440] ve Ebu'l-Fevâris'in *Risâle fi'l-imâme*'sidir.[441] Ortak yönleri Fâtımî Halifesi'nin imametini ispat etmek olan bu eserlerin içerikleri farklılık göstermektedir. Suriye'de faaliyetlerini yürüttüğü bilinen Ebu'l-Fevâris, eserinde imametin gerekliliğini savunmuş, ancak problemli hususlara yer vermemiştir.[442] Walker, Ebu'l-Fevâris'in eserini davet için yazdığı ve davet dışındakilerle muhatap olmadığı kanaatindedir.[443] Ebu'l-Fevâris'in kitabının giriş kısmındaki ifadeleri de bu kanaati doğrulamaktadır. Onun, imametin vucûbiyeti ile ilgili hususları, başarı ve fevz arayan kimseler için aktaracağını belirtmesi,[444] daha ziyade öğretiyle ilgilenenlere seslendiğini düşündürmektedir. Ebu'l-Fevâris sadece, aynı zamanda birden fazla imamın olamayacağından bahsederken Abbâsîlere işaret etmiştir.[445] Bu eser, Hâkim-Biemrillâh döneminde yazılmış olması dolayısıyla kayda değerdir. Ancak onun bildiri yahut İsmâîlî karşıtı sürece cevap niteliğinde olduğunu söylemek güçtür.

Nîsâbûrî ise eserinin girişinde risâletin ispatının dâru'l-İslâm'ın dışındakiler için, imametin ispatının ise Mü'minlere en yakın olan Müslümanlar için gerekli olduğunu belirtmiştir.[446] Bu ifadeleri, onun eserini sadece davet ehli için yazmadığını düşündürmektedir. Walker da Ebu'l-Fevâris'in aksine Nîsâbûrî'nin, eserini, daha geniş

---

[439] Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmamakla beraber Fâtımî Halifelerinden Azîz-Billâh (365-386/976-996) ve Hâkim-Biemrillâh (386-411/996-1021) dönemlerinde yaşadığı bilinmektedir. Nîsâbûrî'nin eserinde iç problemlere *Gulât* adı altında yer verip doğrudan Dürzîliğe atıf yapmamış olması, kitabını Dürzîliğin başlangıcı sayılabilecek olan 408/1018'den önce yazdığı tespitini mümkün kılmıştır. Lalani, "Introduction", 22.

[440] Kirmânî'nin eserini kaleme alış tarihi olarak ise 402-406/1011-1015 yılları arasında yoğunlaşılmıştır. Walker, Kirmâni'nin bahsettiği olaylardan yola çıkarak 404/1013 yılına yakın zamanlarda yazdığını tahmin etmektedir. Nîsâbûrî'nin ise kitabını Kirmânî'den iki-üç yıl sonra yazdığı ihtimali üzerinde durmaktadır.Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani,* 15, 36-37; Paul E. Walker, "Introduction", *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Hamid al-Din Ahmad b. 'Abd Allah al-Kirmani's al-Masabih fi ithbat al-imama,* ed. Paul E. Walker (London ; New York: I.B. Tauris, 2007), 19-20.

[441] Ebu'l-Fevâris'in hayatı hakkında, Halife Hâkim-Biemrillâh döneminde yaşamış olduğu dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle onun eserini tarihlendirmek güçtür; ancak Dürzîlik'ten bahsetmeyişi, onun da kitabını 408/1018'den önce kaleme aldığını varsaymayı mümkün kılmaktadır. Sami Nasib Makarem, "Introduction", *The Political Doctrine of the Isma'ilis: er-Risâle fi'l-imâme,* ed. Sami Nasib Makarem (New York: Caravan Books, 1977), 5.

[442] Lalani, "Introduction", 22.

[443] Walker, "Introduction", 4-5.

[444] Ebu'l-Fevâris, *The Political Doctrine of the Ismāʿīlīs: er-Risâle fi'l-imâme,* ed. Sami Nasib Makarem (New York: Caravan Books, 1977), 1.

[445] Ebu'l-Fevâris, *er-Risâle fi'l-imâme,* 28-29.

[446] Ahmed b. İbrahim Nîsâbûrî, *Degrees of Excellence: A Fâtımîd Treatise on Leadership in Islam (A new Arabic edition and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's Kitāb ithbāt al-imāma),* ed. Arzina R. Lalani (London: I.B. Tauris, 2010), 137.

bir kitleye hitap etme niyetiyle kaleme aldığına dikkat çekmiştir.[447] Dolayısıyla Nîsâbûrî'nin eserini, zikrettiğimiz hâricî sebeplerin de etkisiyle kaleme aldığı varsayılabilir.

Nîsâbûrî, *Kitâbu İsbâti'l-imâme*'sinin son bölümünü emîru'l-müʾminîn'in imametini temellendirme hususuna ayırmıştır.[448] Burada hem Hz. Ali'nin hem de dönemindeki imam Hâkim-Biemrillâh'ın imametinin sahîhliği üzerinde durmuştur. Nîsâbûrî eserinde, farklı hesaplamalarla Hâkim-Biemrillâh'ın kaçıncı imam olduğuna yer vermişse de onun soy zincirini zikretmeye gerek duymamış gözükmektedir. Ancak onun daha önce kaleme almış olduğu *İstitâru'l-imâm* adlı kitabında gizlilik döneminden ve imamlardan daha ayrıntılı olarak bahsettiği, hatta bu dönem imamları hakkında bilgi veren en erken İsmâîlî kaynaklardan biri olduğu bilinmektedir.[449] Brett, Nîsâbûrî'nin *İstitâru'l-imâm*'ını Kâdir'in bildirisi sebebiyle yazmış olabileceğini ileri sürmüşse de[450] bu pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Ivanow'un tespit ettiği üzere Nîsâbûrî, bu kitabını Azîz-Billâh (365-386/976-996) döneminde yani 402/1011 yılından çok daha önce kaleme almıştır.[451]

Bu bahiste en çok dikkat çekilmesi gereken dâî ise Kirmânî'dir. Daha önce bahsedildiği üzere Kirmânî, davet faaliyetini Irak bölgesinde yürütmüştür. Onun bir süre Mısır'da bulunduğu da bilinmektedir. Walker'ın tahminlerine göre Kirmânî, 405/1015 yılı sonlarına doğru Mısır'a geçmiştir.[452] Dolayısıyla o, bildirinin yayınlandığı 402/1011 yılında Irak'ta bulunduğu için gelişmelerden haberdar olmaması pek mümkün görünmemektedir.[453] Olaylara çok daha yakından şâhit olan Kirmânî, 402-406/1011-1015 yılları arasında yazdığı anlaşılan *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme*'sini, kendisinin de belirttiği üzere, Büveyhî veziri Fahrulmulk (ö. 407/1016) için telif etmiştir.[454] Fahrulmulk, Şiî olmakla birlikte İsmâîlî değildir.[455] Dolayısıyla Kirmânî'nin eserini,

[447] Walker, "Introduction", 4-5.
[448] Nîsâbûrî, *Kitâbu isbâti'l-imâme*, 216 vd.
[449] Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 61; Nîsâbûrî, "İstitâru'l-İmâm", 1942, 157-184.
[450] Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburg: Edinburgh University Press, 2017), 145.
[451] Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, 7.
[452] Walker, "Introduction", 10.
[453] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 142.
[454] Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Hamid al-Din Ahmad b. 'Abd Allah al-Kirmani's al-Masabih fi ithbat al-imama*, ed. Paul E. Walker (London ; New York: I.B. Tauris, 2007), 2.
[455] Fahrulmulk ile Kirmânî arasında bir irtibatın söz konusu olup olmadığı, varsa bu ilişkinin mâhiyetine dair bilgi mevcut değildir. Ancak Fahrulmulk'ün oğlu Ebû Şucâ Muhammed el-Eşref b. Muhammed'in 457/1064 yılında kısa süreliğine de olsa Fâtımî veziri olması buna işaret edebilecek küçük bir veri olarak

davet dışındakilere, Hâkim-Biemrillâh'ın imametini ispat etmek ve ona uymanın farz olduğunu vurgulamak için yazdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserinde halifelik iddiasında bulunan diğer isimlere teker teker yer verip, bunların geçersizliğini açıklaması da bu açıdan dikkate değerdir. Burada Kâdir-Billâh'ın, dolayısıyla Abbâsîlerin hilâfetinin geçersizliği üzerinde de durmuştur. Eserin hem yazılış amacı hem de içeriği, Kirmânî'nin iç ve dış sebepleri göz önünde bulundurarak, daha ziyade Fâtımî İsmâîlîliğini benimsememiş olanları Hâkim-Biemrillâh'ın imametine ikna etmeye çalıştığına işaret etmektedir. Her ne kadar Bağdad'da yayınlanan bildiriden hiç bahsetmese de İsmâîlî karşıtı bu sürecin eserin yazımında etkili olduğu söylenebilir.[456]

Kirmânî, iki bölüme ayırdığı eserinin ikinci kısmında yedi ışığa (misbâh) yer vermiştir. Bu misbâhlardan altıncısı, Caʿfer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâîl'in imam olduğunu yedi delille ortaya koymaktır. Bunlardan yedincisi ise Emîru'l Müʾminîn Hâkim-Biemrillâh'ın imametinin vucûbiyetinin ispatı ve ona itaatin farziyetidir ve yedi delille temellendirilmiştir.[457] Kirmânî, İsmâîl b. Caʿfer es-Sâdık'ın imametinden bahsederken Hâkim-Biemrillâh'ın onun neslinden olduğunu vurgulamış, Ubeydullah el-Mehdî'nin de İsmâîl'in soyundan dördüncü nesil olduğunu ifade etmiştir.[458] Aradaki isimleri zikretmeyip neseb silsilesinin tamamına yer vermese de onun Ubeydullah el-Mehdî ve Hâkim'in soyunun Hz. Hüseyin aracılığıyla Hz. Ali'ye ulaştığını birden çok kez vurguladığı görülmektedir. Dolayısıyla o, neseb üzerinden yapılan tartışmalar karşısında kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Tan, tüm bu yönleriyle Kirmânî'nin *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme*'sini "İsmâîlîliğin teolojik ve siyasi manifestosu" olarak nitelendirmektedir.[459]

Kirmânî'nin eserinde en çok dikkat çeken husus ise yaşadığı dönemde Fâtımîler dışında hilâfet iddiasında bulunan diğer gruplara da değinip, halife olarak kabul gören kimselerin imametinin geçersizliğini ortaya koyma çabasıdır. Yer verdiği kişiler, Kirmânî'nin ifadeleriyle; Bağdad'da bulunan Ahmed b. İshâk (Kâdir-Billâh), Hevsem'de bulunan el-Hârûnî el-Hasanî (Zeydî imam Muʾeyyed-Billâh [ö. 411/1021]), Cibâl ve

karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, bu sıralarda çok sayıda Sünnî şahsın kısa süreliğine Fâtımî veziri olarak atanmış olduğu da bilinen bir husustur. Bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/271, 333.

[456] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 137-138.

[457] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 2-5, 72-95.

[458] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 78-80.

[459] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 137.

Umân'da bulunan Ömer en-Nazvânî,[460] Endülüs'te bulunan Emevîler, Ahsâ'da bulunan ve kendilerini lider (*es-sâde*) olarak isimlendirenler (Karmatîler).[461] Bunların ardından Hâkim-Biemrillâh'a yer vererek gerçek imamın o olduğunu ifade etmiştir. Hâkim-Biemrillâh dışında hilâfet iddiasında bulunan herkesi değerlendirmeye alması, Kirmânî'nin eserinde yalnızca Abbâsîleri muhatap olarak görmediği anlamına da gelmektedir.

Kirmânî'ye göre Kâdir-Billâh, Hz. Hüseyin'in neslinden değildir, yasak şeyleri yemesi, Bağdad ve diğer bölgelerde kendisi için satılan şarap gelirinden pay alması dolayısıyla nefsen tâhir değildir, ilminin azlığı dolayısıyla tam bir cahildir, iddia ettiği imamet hakkında ilmi ve ameli yoktur, dinen övülecek icraatlara sahip değildir, tevhidle ilgili bilgilerden yoksundur, Ebû Bekr Bâkıllânî gibi Mürcie'nin reisleri ile bağlantılıdır, Allah'ın hükümlerini küçümser, diğer Müslümanlar bir yana kendi ev halkına ve tabiilerine dahi iyiliği emretmez ve onları kötülükten sakındırmaz, halife tarafından tayin edilmemiş, Büveyhî emiri Bahâuddevle tarafından halife yapılmıştır.[462] Sonraki delilde tekrar halifelerin özelliklerine yer veren Kirmânî, Bâkıllânî ve diğer Mürcie liderlerine bağlılığını, Bahâuddevle tarafından halife ilan edildiğini, emr bi'l-maʿrûf neyh ani'l-münkeri yerine getirmediğini tekrar etmiş ve onun bir davası olmadığını ifade etmiştir.[463] Kirmânî'ye göre, tüm bunlar, onun gerçek halife olmayışının sebepleridir. Ayrıca Kirmânî, *er-Risâletu'l-mevsûme bi mebâsimi'l-bişârât* adlı risâlesinde Hâkim'in en büyük düşmanı olarak iki ismi zikretmektedir; Bağdad idarecisi Ahmed yani Halife Kâdir ve Horasan'dan Mahmûd yani Gazneli Mahmûd.[464] Dolayısıyla ona göre Kâdir, gerçek halife olmadığı gibi Hâkim'in karşısında yer alan ciddi bir düşman niteliğindedir.

Kirmânî'nin yaklaşımı ve ifadelerindeki bazı hususlar dikkat çekicidir. Kirmânî'ye göre Kâdir-Billâh'ın gerçek halife olmayışının sebeplerinden biri, Hz. Hüseyin'in neslinden gelmemiş olmasıdır. Çünkü ona göre imamet bu nesilden birinin hakkıdır. Bu vesileyle Kirmânî, hem Hâkim-Biemrillâh'ın bu nesilden olduğunu

---

[460] Walker'ın tespitlerine göre, Kirmânî, bu şahsın İbâdî imam olduğunu belirtse de kaynaklarda bu dönemde imamet iddiasında bulunan böyle bir isim yer almamaktadır. Bkz. Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 120.

[461] İki kez bu isimleri listeleyip onların imam olmayışının nedenlerini zikreden Kirmânî, yazma nüshada bunları tablolar halinde vermiştir. Walker, Arapça aslının ve İngilizce tercümenin bulunduğu çalışmada bu tabloların renkli kopyalarına da yer vermiştir.

[462] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 87.

[463] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 93.

[464] Ebu'l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi mebâsimi'l-bişârât", *Mecmû'atu resâili'l-Kirmânî* (Beyrut: Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-dirâsât, 1987), 129.

vurgulayarak imametini savunmakta hem de Kâdir-Billâh'ın bu konuda iddia sahibi olamayacağını belirtmektedir. Kirmânî, Kâdir-Billâh'ın yasak şeylerden yediğini, şarap satımından kâr elde ettiğini ve Allah'ın hükümlerini küçümsediğini belirtmiştir. Bu iddialar, Kâdir-Billâh'ın bildirisinde Fâtımîlerin şeriatı neshettikleri yönündeki iddiasıyla, belli ölçüde benzerlik göstermektedir. Bildiride, Fâtımîlerin zinayı mübah görmek, şarabı helâl kılmak, kan dökmek suretiyle şeriatı nesh ettikleri belirtilmekteydi. Bu iddiaların daha ağır olduğu ortadadır, ancak Kirmânî de benzer bir yolla Kâdir-Billâh'ın hilâfet iddiasına Allah'ın hükümlerini küçümsediğini ve yasak şeylerden yediğini ileri sürerek karşı çıkmaktadır. Bu durum bize, muhatabı kötüleyerek hilâfetini geçersiz kılma çabasının dönemin alışık olunan bir uygulaması olduğunu düşündürmekle birlikte; Kirmânî'nin, muhatabının kendisine karşı kullandığı yöntemle ona karşılık verdiğini hissettirmektedir. Ancak şeriatın neshi gibi bir husus, genelde Sünnî kesimler özelde ise Abbâsîler için yaygın bir suçlama olmadığından Kirmânî'nin iddiaları, muhatabına göre nispeten hafif gözükmektedir.

Dikkat çeken bir diğer husus ise Kirmânî'nin, Kâdir'in Mürciî âlimlerle yakın olduğunu belirtmesi ve özellikle de Bâkıllânî'yi zikretmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Kirmânî, Mürcie kavramını Sünnî mezheplerin genel adı olarak kullanmaktadır. Kirmânî, Müslümanların imamet konusunda iki fırkaya ayrıldığını belirtmektedir. Bunlardan birisi, Hz. Ebû Bekir'in imametine inanan Mürcie'dir. Ona göre Mürcie; Ashâbu'r-Rey ve Ashâbu'l-Hadîs, Hanbelî, Dâvûdî, Mutezilî ve diğerleri gibi gruplara ayrılmaktadır. İkinci fırka ise Hz. Ali'nin imametine inanan Şîa'dır. Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye, Gâliyye ve diğerleri Şîa'nın kollarıdır.[465]

Zaten ilk olarak Hz. Osman ve Ali ile taraftarları hakkındaki hükmü Allah'a bırakmak fikriyle ortaya çıkan ircâ kavramının tarihsel gelişimine baktığımızda; Mürcie'nin, zamanla büyük günah işleyen herkesin durumunu Allah'a ircâ edenler için kullanılmaya başlandığı görülmektedir. 1/7. asrın sonlarında yavaş yavaş sistemleşmeye başlayan Mürcie, Hz. Ali yanlısı fikirlere de muhalefet oluşturmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Mürcie kavramı, Hz. Ali'yi hilâfette dördüncü sıraya bırakanlar anlamı da kazanmaya başlamıştır. Özellikle Hz. Ali yanlısı ve zamanla Şiîliği oluşturan çevreler, Mürcie'yi halifelerin tarihî sırasını kabul eden ve Ali'yi sona bırakarak yöneticilerin dinine uyanlar olarak konumlandırmıştır. 3/9. asırda ise Şiî çevrelerce, Mürcie, Hz. Ali'yi

[465] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 81-82.

dördücü, Ebû Bekir'i ise birinci sıraya koyan herkesi içine alan bir kavrama dönüşmüş ve Sünnîlik anlamında kullanılmaya başlanmıştır.[466]

İsmâîlî makâlât geleneğinin önemli örneklerinden biri olan Ebû Hâtim er-Razî'nin (ö. 322/934) *Kitâbu'z-Zîne*'sinde bu algının bir örneğini görmek mümkündür. Razî, Mürcie'yi, Ehl-i Cemaat olarak nitelendirdiği Şîa'nın karşısında konumlandırmaktadır. Ona göre teşeyyuʿ, Hz. Ali'yi, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den üstün görenlerin genel adıyken; Mürcie, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i, Hz. Ali'den üstün görenlerdir. Onlar için sonraya bırakmak anlamına gelen Mürcie kavramının kullanılmış olması da Hz. Ali'yi imamette dördüncü sıraya tehir etmeleri sebebiyledir.[467] Yukarıda zikredilen Kirmânî'nin Şîa'nın karşısına Mürcie'yi yerleştirdiği yaklaşım da Ebû Hâtim er-Razî'nin *Kitâbu'z-Zîne*'si ile büyük oranda örtüşmektedir.

Kirmânî'nin neden isim olarak sadece Bâkıllânî'yi zikrettiğini ise tam anlamıyla değerlendirebilmek mümkün değildir. Ancak Karvaş'ın Fâtımîler adına hutbe okutması esnasında Kâdir-Billâh'ın Büveyhî Emiri Bahâuddevle'ye elçi olarak Bâkıllânî'yi göndermesi ve onun bu süreçteki rolü, bu ismin anılmasında etkili olmuş olabilir.[468] Ayrıca Bâkıllânî'nin, onlara karşı bir reddiye yazmak suretiyle ortaya koyduğu İsmâîlî ve Fâtımî karşıtı tutumun da bu durumda etkili bir unsur olması muhtemeldir. Nedeni her ne olursa olsun Kirmânî'nin söz konusu ifadeleri, Fâtımîlerin Kâdir-Billâh ile Bâkıllânî arasındaki yakın ilişkiden haberdar ve rahatsız olduklarını ortaya koymaktadır. Bu ifadelerden anlaşılan o ki Kirmânî'ye göre Sünnî ulemâya yakınlığı da Kâdir-Billâh'ın hilâfetinin geçersizliğinin bir sebebidir. Kirmânî'nin, Kâdir-Billâh'ın Bahâuddevle aracılığıyla hilâfete geldiğine vurgu yapması da dikkat çekicidir. Kendisinden önceki halifenin tayiniyle değil, emirin isteğiyle hilâfet makamına gelişi onun hilâfetini geçersiz kılmaktadır.

Walker, bu açık ifadelerin yanı sıra Kirmânî'nin, kitabının girişinde, Fahrulmulk'ün meclisinde insanlara vesvese veren bir şeytandan bahsettiğine dikkat çekerek; bununla, Kâdir-Billâh'ı kastetmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.[469]

---

[466] İrcâ kavramının tarihsel seyrine dair değerlendirmeler için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 34-39.
[467] Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 3/40-41; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 37; Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 174-175, 180.
[468] Benzer bir yorum için bkz. Walker, "Introduction", 16.
[469] Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 14-15.

Nitekim Hâkim-Biemrillah'ın azılı düşmanlarından biri olarak gördüğü Kâdir-Billah'ı bu şekilde nitelemesi imkânsız gözükmemektedir.

Diğer yandan Kirmânî'nin eserinin yazılış tarihindeki belirsizliği de göz önünde bulundurarak, bu kitabını Kâdir-Billâh'ın bildirisinden önce yazmış olması ve Halife'nin bildiriyi yayınlamasının gerekçelerinden biri olabileceği ihtimali üzerinde durmak yerinde olacaktır. Kirmânî'nin eseri ile Kâdir'in bildirisinde şeriatın neshi, muhatap için kullanılan dil ve muhalifin hilâfet iddiasını geçersiz kılma çabası noktasında bazı paralellikler söz konusudur. Kâdir'in bildirisinin ise daha ağır iddialar içermesi, genellikle tepkinin etkiden ağır olması beklentisini de karşılamakta ve bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Kirmânî'nin başta Bâkıllânî olmak üzere, Sünnî ulemâ ile Halife Kâdir arasındaki ilişkiye yaptığı vurguya karşılık Kâdir'in bildiriyi Bâkıllânî ve Hanbelî ulemâ yerine, daha ziyade Alioğullarına ve Şiî kimselere imzalatmış olması ikna edici gözükmektedir. Tüm bunlara rağmen kanaatimizce Kirmânî'nin bu eseri Kâdir'in bildirisinden sonra yazmış olma ihtimali daha kuvvetlidir.

Kirmânî, döneminin önde gelen dâîlerinden olmakla birlikte kendisi hakkında bilinenler büyük ölçüde sınırlıdır. Hakkındaki bilgiler de çoğunlukla kendi yazdıklarına dayanmaktadır. Yaşadığı dönemde Abbâsîler tarafından tanınır ve bilinir olduğuna dair bir işaret de mevcut değildir. Kitabını yazdığı sıralarda Bağdad ve Basra'da davet faaliyetlerinin başında olduğunu düşündüğümüzde, onun tamamen gizlilik içinde yaşadığı ve faaliyet yürüttüğü şüphe götürmemektedir. Dolayısıyla onun *Mesâbîh*'ini yazmış olması, eserin Kâdir'e ulaşması ve Kâdir'in buna karşı önlem almak istemesi pek muhtemel gözükmemektedir. Hatta eseri Fahrulmulk için kaleme aldığı kendi ifadeleriyle sabit olmakla birlikte, gerçekten ona ulaştırılıp ulaştırılmadığı da belirsizdir. Ulaştırılmış olsa dahi bunun Fahrulmulk ve Şiî çevresi arasında kaldığını varsaymak mümkündür. Kanaatimizce bildiriden önce yazılmış olsa dahi, Kâdir'in bu eserden ve içeriğindeki detaylardan haberdar olarak bu bildiriyi hazırlamış olması çok zayıf bir ihtimaldir. Bu da tam tersini, yani yukarıda dile getirdiğimiz üzere, halka arz olmuş bir bildirinin Kirmânî tarafından bilinmesi ve ona cevap olarak eserini yazmış olması olasılığını daha güçlü kılmaktadır.

Bu eserlerin dışında, Fâtımîlerin bazı girişimleri de araştırmacılar tarafından Kâdir-Billâh'ın bildirisi ile ilişkilendirilmiştir. Hâkim-Biemrillâh 403/1012 yılında sahâbeye sövmeyi yasaklamış, yasağa uymayanları darp etmiş, "Ebû Bekir ve Ömer'e sövenlerin cezası budur" diyerek onları teşhir etmiştir. Şehirde levhalara veya duvarlara

yazılı sahâbeye sövgü içeren tüm ibareleri sildirmiş ve bu duruma muhalefet edenleri cezalandıracağını söylemiştir.[470] Baran'ın kanaatine göre Hâkim-Biemrillâh, bu davranışlarıyla Kâdir-Billâh'ın faaliyetleri sonucunda Fâtımî halifeleri hakkında oluşan olumsuz imajı düzeltmeye çalışmıştır.[471] Bu değerlendirme makul gözükmektedir. Zira Hâkim'in zaman zaman Sünnîleri de kendi tarafına çekmek için onları rahatsız edecek uygulamalardan uzak durduğu bilinmektedir.

Baran'a göre Hâkim-Biemrillâh, Sünnîlere karşı bu politikasından güç alarak aynı sene Gaznelileri kendi yanına çekme girişiminde bulunmuştur.[472] Fâtımîlerin Gaznelileri yanlarına çekme gayretlerini de sürecin bir parçası olarak görmek mümkündür. Bu vesileyle Fâtımîlerin, hem Abbâsîleri Gaznelilerden gelen destekten mahrum bırakmaya hem de Horasan bölgesinde hâkimiyet elde etmeye niyetlendikleri düşünülebilir. Nitekim Tan da Hâkim'in Gazneli Mahmûd'a Fâtımî davete katılması için yolladığı mektubu, Kâdir'in bildirisine bir tepki olarak değerlendirmektedir.[473]

2.2. Fâtımî-İsmâîlî Devleti'ne Yönelik Ekonomik Yaptırımlar

Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin siyasî, sosyo-kültürel ve itikâdî boyutlarının yanı sıra ekonomik yönü de bulunmaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere, Mısır, Suriye, Haremeyn gibi ticaret yolu üzerinde yer alan bölgelerin Fâtımî hâkimiyetine geçmesi, Abbâsîleri iktisâdî açıdan da etkilemiştir. Uzak Doğu ile ticaret yolu, Abbâsî kontrolündeki Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e kaymış ve Fâtımîler ticaret açısından avantajlı hale gelmiştir. Bu gelişmelerde Fâtımîlerin başarılı politikası kadar, Abbâsîlerin içinde bulunduğu siyasî kriz de etkilidir. Dolayısıyla özellikle 4/10. asırda Fâtımîlerin oldukça güçlü olduğunu, Kahire'nin de pek çok açıdan zengin bir hilâfet merkezi konumuna yükseldiğini söylemek mümkündür. Öte yandan, tüm siyasî ve itikâdî çekişmelere rağmen Abbâsîler ile Fâtımîler arasındaki ticaret faaliyetlerinin devam ettiği anlaşılmaktadır.[474]

Bilindiği üzere sikkeler, halifeliğin egemenlik haklarını sembolize eden simgelerden biridir. Halifeler ve yöneticiler meşruiyetlerini ortaya koymak amacıyla kendi adlarına sikke bastırmışlardır. Devletin kuruluşundan itibaren Fâtımî halifeleri de Abbâsî halifeleri gibi kendi adlarına para bastırmışlardır. Fâtımîlerin Mısır ve Suriye'de

[470] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/98.
[471] Bkz. Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 49.
[472] Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*, 49-50.
[473] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 141-142.
[474] Çelik, "Fatımiler Döneminde Mısır'ın Ticari Münasebetleri", 6.

hâkimiyet elde etmeleri ise paralar üzerinde de etkili olmuştur. Fâtımî komutanı Cevher es-Sıkıllî, Mısır'ı fethettikten sonra hutbelerden ve sikkelerden Abbâsî Halifesinin adını çıkartmış, onun yerine Fâtımî Halifesi Muʿiz'in adını ikame ettirmiştir. Mısır para birimini ıslah ederek ayarını Fâtımîler'in İfrîkiyye'de kullandıkları ayar seviyesine çıkarmış ve yüksek değerli yeni dinarlar (altın para) bastırmıştır. Bu dinarlar, *Muʿizzî dinarı* olarak tanınmıştır. Daha önce Mısır'da kullanılan dinarların kullanımı iptal edilmiştir.[475]

Ayrıca dinarın ham maddesini oluşturan altın, Irak'a daha ziyade Mısır'dan gelmekteydi. Bu nedenlerle Fâtımî halifesi Muʿiz adına basılan bir *Muʿizzî dinarı,* 358/968 yılında on beş buçuk dirhem (gümüş para) ederken, 399/1009 yılına gelindiğinde otuz dört dirhem değerine ulaşmıştır. Yani Abbâsîlerin parası yıllar içinde ciddi değer kaybına uğramıştır. Bu durumu düzeltmek için de birtakım tedbirler alınmıştır. Bu paralar piyasadan kaldırılarak yerine sarraflara beytu'l-mâlden yirmi sandık para dağıtılmış ve halktan ellerindeki paraları üç gün içinde darphaneye vermeleri istenmiştir. Bu müdahalenin ardından bir dinar on sekiz dirheme indirilebilmiş, dinar ve dirhem yani altın ve gümüş paralar arasındaki değer farkı biraz daha dengelenmiştir.[476] Tüm bu gelişmelerden Fâtımîlerin Mısır ve Suriye'ye girişinin ardından paraların değerinde yaşanan değişikliklerin Abbâsîler için ekonomik bir kriz oluşturduğu ve bunun çözümü için tedbirler alındığı anlaşılmaktadır.

Abbâsî ve Fâtımî paralarının kullanımıyla ilgili bir başka gelişme de Abbâsî Halifesi Kâim döneminde yaşanmıştır. Kâim'in 427/1035 yılında Mağrib'de basılan Fâtımî dinarlarının kullanılmasına son vermek suretiyle Fâtımîlere karşı ekonomik yaptırımlar uyguladığına dair rivayetler mevcuttur. Kâim, şâhitlerin, bu tür paralarla yapılmış satış, kira ve borçlanma sözleşmelerine imza atmalarını yasaklamıştır. Bu uygulamanın etkili bir şekilde uygulanıp uygulanmadığına dair detaylı bilgi bulunmamakla birlikte, kaynaklarda bu tarihten itibaren *Kâdiriyye*, *Nisâbûriyye* ve *Kâsâniyye* olarak adlandırılan dinarların kullanılmaya başlandığı aktarılmıştır.[477] Bu vesileyle, Abbâsî sınırlarındaki Fâtımî davet politikasına karşı iktisâdî bir önlemin de alınmış olduğu anlaşılmaktadır.

[475] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/122; Seyyid, "Fâtımîler".
[476] İbrahim Artuk, "Sikke", *İslâm Ansiklopedisi* (MEB, 1966), 10/625; Mustafa Hizmetli, "Abbâsîler Döneminde Para Basımı", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* VIII/15 (2010), 94.
[477] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/253; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/222.

Kâim'in bu uygulamasının ilk olması ve iktisâdî ambargo niteliği taşıması ihtimali dolayısıyla önemli olduğuna dikkat çekilmiştir.[478] Kâim'in Fâtımî karşıtı bir politika dolayısıyla böyle bir karar almış olması mümkündür. Bununla birlikte Halife'nin, bu kararı iktisâdî sebeplerle almış olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Hangi amaçla karar alınmış olursa olsun bu uygulama, Fâtımîlerin yayılmacı politikasına bir karşı çıkış olarak da okunabilir.

Kaynaklarda Kâim'in yasağından bir yıl sonrasına denk gelen 428/1036 yılı olayları arasında zikredilen bir hadise, Abbâsî-Fâtımî ekonomik ilişkileri açısından dikkat çekicidir. Fâtımî halifesi Mustansır (427-487/1036-1094), Şiî nüfusun çoğunlukta olduğu Kûfe'de yapılan bir kanal için para göndermek istemiştir. Bu isteğin, Abbâsî hilâfetinin kararı karşısında atılmış politik bir adım olması mümkündür.[479] Kûfe halkı durumu Abbâsî Halifesi Kâim'e danışmış, o da bunun üzerine fukahâyı toplamıştır. Fukahâ, paranın maslahat gereği kullanılmasında bir sakınca olmadığı yönünde hüküm vermiştir.[480] Böylece önceki yıl Fâtımî dinarlarının kullanılmasını yasaklayan Kâim, bir sonraki yıl onlardan gelen yardımı fey olarak değerlendirmek suretiyle maslahat gereği kabul etmiştir. Bu durum, Halife'nin yasağının çok etkili bir biçimde uygulanmamış olabileceğini düşündürmektedir.

2.3. Sembollerin Siyasî ve Mezhebî Araçlar Olarak Kullanılması

Pek çok farklı tanımı bulunmakla birlikte sembol bir anlamda, kendisinden başka realiteye dikkat çeken, bir şeyin yerine geçen veya onu tasvir eden bir nesne, bir fiil veya insanlar tarafından oluşturulmuş herhangi bir işarettir.[481] Genel karakterleri dolayısıyla zaman ve mekân boyutlarını aşan bir dil gücüne sahip olan semboller[482] hem siyasî hem de dinî alanda kullanılan araçlar olmuşlardır. İslâm tarihine bakıldığında bazı sembollerin zamanla hilâfetle özdeşleştiği görülmektedir. Abbâsî ve Fâtımîler döneminde hilâfetin bir anlamda mezhebî aidiyetlerle de özdeşleşmesi bu sembollere daha farklı bir anlam kazandırmıştır. Bu doğrultuda Abbâsî-Fâtımî mücadelesini başta hutbe, sikke ve ezan olmak üzere farklı semboller üzerinden okumak da mümkündür.

---

[478] Maşide Kamit, "Kâim-Biemrillâh'ın Hilâfetinde Sünnî ve Şiî İktidar Mücadelesi", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (2014), 184.
[479] Kamit, "Kâim-Biemrillâh'ın Hilâfetinde Sünnî ve Şiî İktidar Mücadelesi", 184.
[480] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/256; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/662.
[481] Galip Atasağun, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 369.
[482] Sadık Kılıç, "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (2013), 10.

2.3.1. Hutbe

Hutbe, hilâfetin temel sembollerinin başında gelmektedir. Abbâsîler döneminde İslâm topraklarının genişlemesi, devlet geleneklerinin değişmesi ve resmî meşguliyetlerin artması, halifelerin halktan uzak kalmalarına ve dolayısıyla cuma namazını bizzat kıldırma geleneğini terk etmelerine yol açmıştır. Bunun yerine âlimler hâkimiyet altındaki bölgelere hatip olarak tayin edilmiş ve Abbâsî devri boyunca hutbede halife adının anılarak kendisine dua edilmesi hilâfetin sembolü olmuştur. Camide veya sarayda halktan biat alma âdeti de imkân dâhilinde olmaktan çıkınca umumi biatın yerini hutbe almıştır. Hutbede bir kimsenin adının halife olarak anılmasına halkın tepki göstermemesi bir onay kabul edilmiştir.[483] Hatta şaşırtıcı bir biçimde hutbeler sadece İslâm bölgeleriyle sınırlı kalmamıştır. Başta Konstantiniyye/İstanbul olmak üzere Bizans topraklarındaki camiilerde de Fâtımîler adına hutbe okunduğuna dair rivayetler söz konusudur.[484]

Hutbenin hâkimiyet sembolü vasfı, devletlerarası mücadelenin de hutbeler üzerinden yürütülmesine vesile olmuştur. Abbâsîler ve Fâtımîler de pek çok bölgede kendileri adına hutbe okutmak için mücadelede bulunmuşlardır. Mekke ve Medine'yi içerisine alan Hicaz bölgesinde hâkimiyet sahibi olmak, hem siyasal hem de sembolik açıdan oldukça önemlidir. Çünkü yöneticinin Hicaz'da özellikle Haremeyn'de hâkim olması, bir anlamda Müslümanların mânevî liderliğini de üstlendiği anlamına gelmektedir. Bu liderlik hem Mekke ve Medine'de kendi adına hutbe okunmasını hem de hac yolculuğunun güvenliğinden sorumlu olmasını kapsıyordu. Bu nedenle Haremeyn'de hutbe okutma mücadelesi, başlangıçtan itibaren Abbâsî-Fâtımî rekabetinin bir parçası olmuştur. Abbâsî ve Fâtımî halifeleri bu bölgelerde kendi adlarına hutbe okunması için büyük çaba sarf etmişlerdir. İlerleyen süreçte bu mücadeleye Selçuklular da dâhil olacaktır. Hicaz'da nüfuz ve hâkimiyet sahibi olan seyyid ve şerîfler, yani Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen kimseler, iktisâdî ve siyasî gelişmelere göre bazen Abbâsîler bazen de Fâtımîler adına hutbe okutmuşlardır. Fâtımîler, 363/974 yılından itibaren Hicaz'da tam bir hâkimiyet sağlamış ve hutbeler Fâtımî Halifesi adına okunur olmuştur. Bundan sonra bölgede hâkimiyetin büyük ölçüde Fâtımîlerin elinde kaldığı söylenebilir. Bu gidişatın seyri ancak 454/1062 yılında, Mekke Emiri'nin Abbâsî halifesi Kâim adına

[483] Hutbenin biatın yerine geçerek hâkimiyetin başat sembolü haline gelişi Abbâsîler döneminde gerçekleşmiştir. Halifelerin güçlü olduğu dönemlerde hutbe yalnızca onlar adına okunurken yönetimde etkili başka siyasî güçler söz konusu olduğunda onların ismi de hutbeye dâhil edilmiştir. Bkz. Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Aralık 2021).

[484] İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 4/158; Paul E. Walker, *Orations of the Fatimid Caliphs: Festival Sermons of The Ismaili Imams* (London: I.B. Tauris, 2009), 9.

hutbe okutmasıyla değişmiştir. Her ne kadar Fâtımîlerin müdahalesiyle hutbe on yıllık bir zaman zarfında sürekli el değiştirse de neticede Abbâsîler adına okunmaya başlanmış ve bölgedeki Fâtımî hâkimiyeti son bulmuştur.[485]

Hutbeler, hangi halife adına okunduğu noktasında siyaseten belirleyici olmasının yanı sıra metnin içeriği de itikâdî ve mezhebî açıdan önemli olmuştur. Dolayısıyla hutbe metinlerinin Sünnî ya da Şiî unsurlar taşıması bakımından da önemli birer sembol vazifesi gördüğü ifade edilebilir. Abbâsî hutbelerinde halifeye *emiru'l-mu'minîn* sıfatıyla övgüde bulunulup dua edilmiştir. Ayrıca bütün Abbâsî soyuna taltifte bulunulmuştur.[486] Fâtımî hutbelerinde ise Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve tüm imamlar ile birlikte onların soyuna saygı bildirilmiş ve dua edilmiştir. İsmâîlîlerin temel mezhebî kabullerine bağlı olarak Hz. Ali'nin imameti ve imamların onun soyundan geldiği de hutbelerin ana konularından biri olmuştur.[487]

2.3.2. Sikke

Hâkimiyet göstergelerinden bir diğeri halife ya da yöneticilerin adlarının bulunduğu sikkelerdir. Emevîler döneminden itibaren yönetimin başına geçen hükümdarın sikke kestirip hutbe okutması bağımsızlığın bir sembolü haline gelmiştir. Sikkelerde genellikle kelime-i tevhid, besmele, yöneticinin adı, sikkenin darbedildiği tarih yer almıştır. Zaman zaman bazı ayetlerden kesitler de sikke üzerine yazılmıştır.

Fâtımîler, hâkimiyetlerinin ilk yıllarında, detaylar ve üzerinde "emiru'l-müʾminîn" sıfatıyla yer alan halife ismi göz ardı edildiği takdirde, Abbâsî ya da Ağlebî sikkeleriyle karışabilecek kadar onlara yakın sikkeler kullanmışlardır. Bu sikkeler, iç içe daireler içerisinde sağdan sola düz bir biçimde kûfî yazıları içermektedir. Halife Muʿiz (341-365/953-975) ise sikkelerin hem tasarımında hem de içeriğindeki yazılarda değişikliğe giderek Fâtımî sikkelerini daha özel kılmıştır. Yeni sikkelerde iç içe daire motifleriyle oluşturulan kompozisyonlar ve bu daireler arasına yerleştirilen yine dairesel formlu kûfî yazılar yer almaktadır. Bu müdahalenin ardından dairesel yazıya sahip sikkeler ile Fâtımîlerin özdeşleşmesi, okuma yazma bilmeyenlerin dahi Abbâsî ve Fâtımî sikkelerini ayırt edebilmesini sağlamıştır. Bundan sonra da Fâtımîlerin yıkılışına kadar, bu dairesel yazılı sikke biçimi benimsenmiştir. Araştırmacılar, Kâdî Nuʿmân (ö. 363/974)

---

[485] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/167-171-172; Aydın Çelik, "Fatımîlerin Hicaz Politikası", *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 157-161.

[486] Ebu'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin Sâbî, *Rusûmu dâri'l-hilâfe*, thk. Mîhâîl Avvâd (Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 108-110.

[487] Örnekleri için bkz. Yaʿlâvî, *el-Edeb bi-İfrikıyye fi'l-ahdi'l-Fâtımî*, 88-93, 149-185.

ile Ebû Yaʿkûb es-Sicistânî'nin (ö. 360/970'ten sonra) eserlerindeki dairesel formlara ve şekillere dikkat çekerek Muʿiz'in benimsediği bu dairesel yazı biçimini İsmâîlîlikle ilişkilendirmişlerdir.[488]

Şekilsel formundan ziyade Muʿiz'in bastırdığı sikkelerdeki yazılar açıkça Şiîlik ve İsmâîlîliği görünür kılmıştır. Muʿiz dönemindeki sikkelerde kelime-i tevhid'e Hz. Ali'nin "Allah'ın en efdal vasîsi", "Hz. Peygamber'in vasîsi, en faziletli nâibi ve ez-Zehrâ el-Betûl'un (Hz. Fâtıma) eşi", "Allah'ın en efdal vasîsi ve peygamberlerden en hayırlısının veziri"[489] olduğuna dair ibareler eklenmiştir. Bunun yanı sıra sikkelerin birinde, Muʿiz için "(O), Seyyîdu'l-murselîn Hz. Muhammed'in sünnetini yaşatandır ve Mehdî-İmâmların şerefli vârisidir." ifadeleri yazılmıştır. İlerleyen süreçte ise Fâtımî sikkelerinde daha ziyade kısaca "Aliyyen veliyyullah" ibaresi yer almıştır.[490] Böylece Halife Muʿiz, Fâtımî imamet öğretisini sistemleştirdiği gibi bir taraftan da hilâfetin temel sembollerinden biri olan Fâtımî dinarlarına karakteristik bir özellik kazandırmıştır.

Muʿiz'in Hz. Ali'nin imam olduğuna dair ibareler yazdırması, dinarları da bir anlamda davet sembolü olarak kullandığına işaret niteliğindedir. Çünkü muhtemelen sikkelerin tasarımı ile üzerindeki yazılar zamanla özdeşleşmiş ve bunları oku(ya)mayan kimseler dahi dinarlardaki Şiî unsurlara aşina hale gelmiştir.[491] Muʿiz'in kendisini Sünneti yaşatan olarak nitelendirmesi de manidardır. Bunu, Fâtımî- İsmâîlîleri bidʿatçi olarak kabul eden Sünnî Abbâsîlere karşı atılmış bir adım olarak kabul etmek mümkündür.

2.3.3. Ezan

Siyasetin yanı sıra dinlerde de ritüeller ve semboller önemli bir yer tutmaktadır. "Semboller bir kimse ya da grup için belli bir anlam ya da anlamlar taşıyan bir tasvir, bir ifade veya herhangi bir şey olarak ortaya çıkmaktadır ve dolayısıyla bunların anlam ve değerleri, fonksiyon icra ettiği toplum, çevre ya da kültürel unsurlarla bir bakıma sınırlı kalmak durumundadır."[492] Bu sınırlılığın yanı sıra toplumda gruplar ve tabakalar

[488] Sherif Anwar - Jere L. Bacharach, "Shi'ism and the Early Dinars of the Fāṭimid Imam-caliph al-Mu'izz li-dīn Allāh (341–365/952–975): An Analytic Overview", *Al-Masāq* 22/3 (2010), 264-266.
[489] *Muʿizzî dinarı* olarak da bilinen en meşhur Fâtımî dinarlarının üzerinde bu ifadeler yer almaktadır. Krş. Anwar - Bacharach, "Shi'ism and the Early Dinars of the Fāṭimid Imam-caliph al-Mu'izz li-dīn Allāh (341–365/952–975)", 271.
[490] Detaylı bilgi için bkz. Anwar - Bacharach, "Shi'ism and the Early Dinars of the Fāṭimid Imam-caliph al-Mu'izz li-dīn Allāh (341–365/952–975)".
[491] Anwar - Bacharach, "Shi'ism and the Early Dinars of the Fāṭimid Imam-caliph al-Mu'izz li-dīn Allāh (341–365/952–975)", 277-278.
[492] Atasağun, "Sembol ve Sembolizm", 387.

değiştikçe aynı toplum içindeki sembolizmde de farklılıklar belirmektedir.[493] Farklı mezheplere mensubiyet de bir anlamda farklı toplumsal grupları meydana getirmiştir. Mezheplerde öne çıkarılan hususların değişiklik göstermesi, dinî sembollere atfedilen anlamda belirleyici olmuştur. Şiî ve Sünnîler söz konusu olduğunda bazı sembollere ortak değer verilirken bazılarının da iki mezhep arasındaki ayrışmaların ve mücadelelerin kaynağı haline geldiği görülmektedir. Bunların başında ise ezan gelmektedir.

İslâm'ın en temel sembollerinden birisi ezandır. Öyle ki, İslâm hukukçuları Müslüman varlığının sembolü olarak kabul edilen ezanı terk etme hususunda söz birliği içinde bulunan Müslüman bir şehir veya bölge halkına karşı başka bir çözüm şekli bulunamadığı takdirde savaş açılmasının gerektiği üzerine ittifak etmişlerdir.[494] Şiîlerin ezana "hayya ʿalâ hayri'l-ʿamel" ibaresini ilave etmeleri[495] böylesine önemli bir sembolü, Şiî ve Sünnîler için ayırt edici unsur haline getirmiştir. Bir bölgenin Şiîler mi yoksa Sünnîler tarafından mı yönetildiği veya bölge halkının çoğunlukla hangi mezhepten olduğu okunan ezanla anlaşılır olmuştur. Fâtımîler de hâkimiyetleri altındaki bölgelerde ezanı Şiî usûlüne uygun olarak okutmuşlardır. Abbâsîler'den aldıkları bölgelerde yaptıkları ilk değişliklerden biri de ezana söz konusu ibareyi eklemek olmuştur.

Kâdî Nuʿmân'a göre, "hayya ʿalâ hayri'l-ʿamel" ibaresi, Hz. Peygamber döneminde de ezan ve ikâme'de yer almaktadır ve onun emridir. Hz. Ebû Bekir döneminde de ezan bu şekilde okunmuştur. Ancak Hz. Ömer ezandan ve ikâmeden bu ifadeyi "insanlar namazın en hayırlı amel olduğunu duydukça cihadı hafife alır ve cihada katılmaz" diye kaldırtmıştır.[496] Dolayısıyla bu ibarenin yer aldığı bir ezan, sünnete daha uygundur. Esasında bu ibarenin erken dönemlerden itibaren zaman zaman ezanlarda okunduğuna dair rivayetler Sünnî kaynaklarda da geçmektedir.[497] Bununla birlikte ibarenin Şiîler tarafından ezanda okunması, Sünnîler tarafından ise okunmaması zamanla buna yönelik tercihin mezhebî bir ayrışma noktası olmasına neden olmuştur. Fâtımî

[493] Atasağun, "Sembol ve Sembolizm", 383.
[494] Abdurrahman Çetin, "Ezan", *DİA*, 12/36.
[495] Şiî ezanın Şiî klasik kaynaklarındaki dini temelleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 5/1 (2012), 35-65.
[496] Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm ʿan ehli beyti Rasûlillâh ʿaleyhi ve ʿaleyhim efdalu's-salât*, thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1951), 1/142.
[497] Krş. Hidayet Aydar, "Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/18 (Mart 2017), 197.

hâkimiyetindeki bölgeler her ne kadar çoğunlukla Sünnî nüfusun yaşadığı yerler olsa da ezan Şiî usûlüne uygun olarak okunmuştur.

İbn Rizâm, İsmâîlîlere yönelik reddiyesinde onların ezana "Eşhedu enne ʿaliyyen veliyyu'l-müʾminîn" ibaresini de eklediğini kaydetmiştir.[498] Ancak Fâtımîler döneminde ezana "Eşhedu enne ʿaliyyen veliyyu'l-müʾminîn" ya da "Eşhedu enne ʿaliyyen veliyyullah" ibarelerinin eklendiğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Kâdî Nuʿmân'ın eserinin ezan bahsinde bu ifadeler geçmediği gibi Makdisî gibi seyyahlar da Fâtımî topraklarında ezana "hayya ʿalâ hayri'l-ʿamel" ilavesi yapıldığını kaydederken başka bir ziyadeden bahsetmemiştir.[499] Bu dönemde İmâmî âlimlerin de ezana bu ibareyi eklemeyi doğru bulmadıkları dikkat çekmektedir.[500] Dolayısıyla Fâtımîlerin okuttuğu ezanın ayırt edici vasfının "hayya ʿalâ hayri'l-ʿamel" ziyadesi olduğunu ifade etmek mümkündür.

2.3.4. Diğer Semboller

Hutbe, sikke ve ezanın dışında; kıyafetler, bayraklar ve renkler de birer sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletlerarası ilişkilerde hilʿatın önemli bir anlamı bulunmaktadır. Hilʿat, "halifeler ve hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şereflendirmek amacıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade etmektedir." Genel kanaate göre, hilʿat geleneği resmen Abbâsîler döneminde başlamıştır. Diğer pek çok devlet gibi Fâtımîler de bu geleneği sürdürmüşlerdir.[501] Bayraklar ise en temel hâkimiyet sembollerinden biri olagelmiştir. Hem Abbâsîler hem de Fâtımîler, hâkimiyetlerini kabul ettirmek istedikleri devlet ya da emirliklere hilʿat, bayrak ve bunların yanı sıra hilâfet sembolü sayılan yüzük, mühür vb. eşyalar göndermişlerdir. Örneğin, Fâtımîler, Abbâsîlere bağlılık bildiren Gaznelileri kendi yanlarına çekmek için birden çok kez onlara bu sembollerden oluşan hediyeler göndermiş ancak başarı elde edememişlerdir.

Renkler de devletlerin sembolü olarak kullanılmıştır. Abbâsîler ile siyah renk özdeşleşmiştir.[502] Buna karşılık Fâtımîler de beyaz rengi sembol olarak benimsemişlerdir. Fâtımîler, Mısır'ı ele geçirdiklerinde ilk icraatları, hutbelerden ve sikkelerden Abbâsî

---

[498] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 279.
[499] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 40, 238.
[500] Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı", 39-44. Ayrıca bkz. Habip Demir, *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: OTTO, 2017), 234-235.
[501] Mehmet Şeker, "Hilʿat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Aralık 2021).
[502] Abbâsîler, siyah renge nispetle *Musevvide* olarak da isimlendirilmişlerdir. Makdisî, *Kitâbu'l-Bedʾ ve't-târîh*, 5/67. Abbâsîler, Bizans ve Çin'de de "siyah elbiseliler" olarak tanınmışlardır. Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2009), 109.

Halifesi'nin adının çıkarılıp onun yerine Fâtımî Halifesi Muʿiz-Lidînillâh'ın adının ikame edilmesi ve Abbâsîler'in sembolü olan siyah rengin yerine mescidlerdeki hatiplere Fâtımîler'in şîarı olan beyaz renk giydirilmesi olmuştur.[503] Dolayısıyla bu süreçte renkler Sünnîliği ya da Şiîliği desteklemek gibi mezhebî bir içerik de kazanmıştır.

Sayılanların dışında lakap ve unvanlar, mühür, yüzük vb. eşyalar, resmî yazışmalar, merasim ve törenler de sembol işlevi görmüştür. Hilâfetin temsili olarak görülen bu sembollere muhalifler tarafından zarar verildiğinde; bu durum, hilâfete yönelik hakaret olarak algılanmıştır. Abbâsîler ile Fâtımîler arasında, muhalifin sembolik değeri olan eşyalarını çalma ya da yakma olayları yaşanmıştır. Mesela, 371/981 yılında Büveyhî emiri Adududdevle'ye (ö. 372/983) ait yırtıcı aslan biçiminde bir arma, Fâtımî dâîler tarafından çalınmıştır. Bu vesileyle Adududdevle'nin güç ve kudretiyle alay edilmiş ve Fâtımî Halifesi Azîz de gücünü göstermek istemiştir.[504]

Bir başka hadise ise 380/991 yılında Abbâsî Devleti'nde hilâfet Tâiʿ-Lillâh'tan (ö. 393/1003) Kâdir-Billâh'a (ö. 422/1031) geçerken yaşanmıştır. Bu sırada yaşanan karışıklıkları fırsat bilen Fâtımîler, Abbâsî Hilâfet sarayını yağmalayıp bazı eşyaları beraberlerinde götürmüşlerdir. Kaynaklarda bu hadiseye, 462/1070 yılı olaylarında Abbâsîlerin Mısır'daki kıtlık dolayısıyla Fâtımî sarayındaki eşyaları Bağdad'a geri götürmeleri anlatılırken değinilmiştir.[505] Dolayısıyla Fâtımîler tarafından alıkonulan sembollerin seksen yıl boyunca Fâtımî sarayında kaldığı ve sonradan tekrar Bağdad'a taşındığı anlaşılmaktadır.

415/1024 yılında yaşanan hadiseler ise birden çok devleti etkileyecek boyutlara ulaşmıştır. Bu yıl Gaznelilerden bir grup hacca gitmiş ve onlara Gazneli Mahmûd'un Nişabur valisi Hasenek (ö. 422/1031) eşlik etmiştir. Hacılar, yoldaki tehlikeler dolayısıyla Fâtımîlerin hâkimiyeti altında olan Şam yolu üzerinden dönmüşlerdir.[506] Şam'a geldiklerinde Fâtımî Halifesi Zâhir-Billâh (411-427/1021-1036), onları çok sıcak karşılamış ve hacılara yüklü miktarda para ve hediyeler vermiş, Mahmûd'a da hediyeler

[503] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/122 vd; Seyyid, "Fâtımîler".
[504] İbn Zâfir, *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa*, 34; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 14/281.
[505] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/118; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/385.
[506] Hacılar genellikle Irak, Mısır, Suriye ve Yemen olmak üzere dört yolu takip ederek Hacca gitmiştir. Özellikle Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) ve eşi Zübeyde Hanım'ın gayretleriyle Irak yolu düzenlenmiş ve Irak ve Horasan hacıları, Irak yolunu takip etmişlerdir. Bununla birlikte bedevî saldırıları ve çöl şartları dolayısıyla bu yol zamanla en tehlikeli hac yolu haline gelmiştir. Bu nedenle zaman zaman Irak ve Horasan'daki Müslümanların hacca gitmediği ya da mesafeyi uzatarak Suriye hac yolunu tercih ettiği anlaşılmaktadır. krş. Abdurrahman Acar, "Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği", *Diyanet İlmi Dergi* 39/1 (2003), 71.

ve hilʿatler göndermiştir. Kâdir-Billâh'ın bunu öğrenince çok rahatsız olması üzerine Gazneli Mahmûd, Fâtımî Halifesi'nin verdiği hediye ve hilʿatleri Bağdad'a göndermiştir. Kâdir-Billâh da bunları halkın gözü önünde yaktırmıştır.[507] Buna karşılık, yaklaşık otuz yıl sonra Fâtımî elçileri, müttefikleri olan Bizans topraklarında tutuklanmalarını sağladıkları Abbâsî-Zîrî elçilerini, Konstantiniyye/İstanbul'dan alıp Kahire'ye götürmüşler, onları deve üzerinde gezdirerek halka teşhir etmişler ve Zîrî emiri Muʿiz b. Bâdîs'e gönderilen Abbâsî hilʿati, ahdi, bayrağı ve hediyeleri Kahire'nin Beyne'l-Kasreyn meydanında yakmışlardır.[508]

450/1058 yılında Büveyhî komutanlarından Besâsîrî'nin Bağdad'a girip Fâtımî Halifesi Mustansır adına hutbe okumaya başlaması, Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin en kritik gelişmelerinden birisidir. Bu dönemde yaşanan karışıklıklar esnasında Fâtımîler, Abbâsî sarayını yağmalamış ve bazı eşyaları Mısır'a götürmüşlerdir.[509] 457-464/1064-1072 yılları arasında, Mısır'da, kaynaklarda "eş-Şiddetu'l-ʿUzmâ" olarak da geçen kıtlık dönemi yaşanmıştır. Bu dönemde de tüccarlar, askerler ve diğer kimseler Fâtımî sarayını yağmalayıp buradaki eşyaları Bağdad'a getirmişlerdir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Fâtımîlerin Abbâsî halifesi Tâiʿ döneminde ve Besâsîrî isyanı sırasında aldıkları eşyalar da bu dönemde Abbâsîler tarafından geri alınmıştır.[510]

2.3.5. Ehl-i Beyt'e Ait Eşyalar

Fâtımîler, kendilerini Hz. Ali, Hz. Fâtıma dolayısıyla da Hz. Peygamber soyuna dayandırdıkları için Ehl-i Beyt'e ait bazı özel eşyaların aslen kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum da sembolik değeri yüksek kabul edilen birtakım nesnelerin, Abbâsîler ile Fâtımîler arasında el değiştirmesine; hatta zaman zaman da hırsızlık hadiselerine sebebiyet vermiştir.

Bahse konu olan sembollerden biri, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hediye ettiği kılıcı Zülfikar'dır. Kılıç, Hz. Ali soyundan en son Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye'de (ö. 145/762) bulunmuştur. Daha sonra Abbâsîlerin eline geçmiş ve Abbâsî halifeleri tarafından meşruiyet sembolü olarak taşınmaya başlamıştır. Kimi zaman seferlerde kullanılmış bazen de komutanları cesaretlendirmek için savaşa gönderileceklerinde onlara verilmiştir. Kılıcın en son olarak da Abbâsî halifelerinden Muktedir-Billâh'ta

[507] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/146-147.
[508] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/245-248.
[509] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/341-345.
[510] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/118; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/385; Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 1/925.

(296-320/908-932) olduğu bilinmektedir. Muktedir'in hilâfetinin son dönemlerinde, kendisinin hilâfete gelişinde de etkili olan komutan Mûnis el-Muzaffer (ö. 321/933) ile aralarında sorunlar yaşanmaya başlamıştır. Bunun üzerine Muktedir, Musul'u ele geçiren Mûnis ile yapılan savaş sonucunda hayatını kaybetmiştir. Zülfikar'ın da bu karışıklıklar sırasında Fâtımîler tarafından ele geçirildiği bilinmektedir.[511]

Zülfikar'ın, Bağdad'dan o sırada Fâtımîlerin merkezi olan Mansuriyye'ye nasıl götürüldüğüne dair ise farklı rivayetler mevcuttur.[512] Sonraki yıllarda Fâtımî Halifesi Mansur'un (334-341/946-953), Hâricî Ebû Yezîd ayaklanmasında yaşanan mücadelede bu kılıcı kullandığı kaynaklarda geçmektedir. Kâdî Nuʿmân da kılıcı bizzat kendi gözleriyle gördüğünü eserinde belirtmiştir.[513] Fâtımîlere göre Zülfikar'ın Bağdad'dan getirilmesi bir hırsızlık değil, kendilerine ait bir şeyin geri alınmasıdır.[514]

Kâdî Nuʿmân, kılıcın zâhirî ve bâtınî anlamlarına da değinmek suretiyle kendileri için ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.[515] İdrîs İmâduddîn'de geçen bir rivayete göre Fâtımî Halifesi Muʿiz, Mısır'a yerleştikten kısa süre sonra gerçekleşen Karmatî tehdidi esnasında, bir gün rüyasında Karmatî liderini Zülfikar'la öldürdüğünü görmüştür.[516] Böylesine kritik bir süreçle ilgili bu rivayet, kılıcın sembolik değerini ifade etmesi açısından dikkate değerdir.

Fâtımîlerin ele geçirdikleri semboller Zülfikar ile sınırlı değildir. 400/1009-10 yılında Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, Medine'deki eşrâfa müracaat ederek onlardan Caʿfer es-Sâdık'ın evinin açılıp, eşyalarına bakılması ve sonra yerine konmasını istemiş, onlar da bu öneriyi kabul etmiştir. İbnu'l-Cevzî'nin belirttiğine göre, kaynaklarda Caʿfer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatından sonra bu tarihe kadar eve kimsenin girdiğine dair herhangi bir kayıt yoktur. Dolayısıyla rivayet doğruysa yaklaşık üç buçuk asır sonra Caʿfer es-Sâdık'ın evine girilmiş ve burada bulunan Caʿfer es-Sâdık'a ait döşek, halı,

---

[511] Zülfikar'ın yapıldığı dönemden itibaren tarihi serüveni için bkz. Hüseyin Güneş, "Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 9-20.

[512] Kâdî Nuʿmân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, 114-115. Bu rivayetler ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Paul E. Walker, "Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids", *Culture and Memory in Medieval Islam Essays in Honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri (Leiden: I.B. Tauris, 2003), 364-366. Walker, Zülfikar'ın Fâtımîlere geçişiyle ilgili bilgilerin Abbâsî kaynaklarında yer almadığına dolayısıyla tek yönlü olduğuna da dikkat çekmektedir.

[513] Kâdî Nuʿmân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, 208-209.

[514] Walker, "Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids", 367.

[515] Kâdî Nu'mân'ın belirttiğine göre Zülfikar, bâtınî anlamda Hz. Ali'nin ilmini temsil etmektedir. Krş. Kâdî Nuʿmân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, 114, 208-209.

[516] İdrîs İmâduddin, *Uyûnu'l-ahbâr*, 6/198-199.

mutfak eşyaları, kılıç ve bir adet de Mushaf, Kahire'ye taşınmıştır. Her ne kadar Hâkim, eşyaların bir süre sonra geri konulacağını taahhüt etmişse de sadece döşek iade edilmiş ve diğer eşyalar, aslında kendi hakları olduğu iddiasıyla, Fâtımîlerde kalmıştır.[517]

Hem hilâfet sembollerinin hem de Ehl-i Beyt'e ait eşyaların Abbâsîler ile Fâtımîler tarafından siyasî ve mezhebî araçlara dönüştürüldüğü ve bunun üzerinden mücadele yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Hutbe, sikke ve ezan gibi semboller bu dönemde hem siyasî hem de mezhebî açıdan Abbâsî ve Fâtımî hilâfeti ile özdeşleşmiş ve ayırt edici vasıf kazanmıştır. Öte yandan muhalifin sembollerini ele geçirmek ya da manevî değeri olan eşyalara sahip olmak hilâfet mücadelesinin bir parçasını oluşturmuştur.

3. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle Mücadelesinin Dolaylı Tarafları

Malum olduğu üzere hilâfet, erken dönemden itibaren soyla ilişkili bir kurum olmuş ve hilâfetin Kureyşliliği ilkesi[518] çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Bu ilke, nesebe bağlılık bakımından halife olabilecek kesimi sınırlandırmaktadır. Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın soyundan gelen Abbâsîler, bu şartı yerine getirdiklerini ve Hz. Peygamber'e yakın oldukları için hilâfetin kendi hakları olduğunu savunmuşlardır. Fâtımîler ise soylarını Hz. Fâtıma'ya dayandırarak benzer şekilde hilâfet iddiasında bulunmuşlardır. Sonraki yıllarda Endülüs Emevîleri de neseblerinin daha önce hilâfette hak sahibi olan Ümeyyeoğullarından yani Kureyş'in önemli temsilcilerinden olmasını gerekçe göstererek hilâfet iddiası ile varlık sürdürmüşlerdir. Zamanla Müslüman olan başta Türkler olmak üzere gayrı-Arap topluluklar için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Arap olmayan Müslüman devletler, meşruiyetlerini hilâfete bağlılık göstererek sağlamıştır. Doğuda büyük çoğunluğu Türklerden oluşan toplulukların daha ziyade İslâm'ın Sünnî yorumunu benimseyerek Müslüman olmaları ise Abbâsîlere bağlı hareket etmeleri ile neticelenmiştir. Sünnîlik ortak paydası ve Fâtımî karşıtlığı zamanla Abbâsî hilâfetinin Sünnîlikle özdeşleşmesini ve sembolik değerinin önem kazanmasını beraberinde getirmiştir.

Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin yaşandığı döneme baktığımızda dikkat çeken temel hususlardan biri; Abbâsîler, Sünnî grupların büyük çoğunluğu[519] tarafından meşru kabul

[517] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/71; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/59.
[518] Bu konu hakkında değerlendirmeler için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik* (Ankara: OTTO, 2011); İsrafil Balcı, "'İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 5-32; Mehmet Apaydın, "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 219-268.
[519] Sünnî olmasına rağmen bunun istisnası olarak Endülüs Emevîlerine işaret etmek mümkündür.

edilerek Sünnîliğin yegâne temsilcisi olarak görülmeye başlarken; Şiî/İsmâîlî Fâtımîlerin diğer Şiî gruplardan destek görmemiş olmasıdır. İsmâîlî davetin, İmâmîler veya Zeydîler gibi Şiî kesimlerin yaşadığı bölgelerde yayılması daha kolay olmuştur. Bununla birlikte şahsî bazı ittifakların haricinde, Şiî eğilimli Büveyhîler ve hatta İsmâîlî gelenek içinde ortaya çıkan Karmatîler, Fâtımî hilâfetinden bağımsız hareket etmişlerdir. Dolayısıyla Fâtımîler politik anlamda uzun yıllar çok güçlü ve etkili olmalarına rağmen, farklı yaklaşımları içerisinde barındıran bir Şiî hilâfeti mümkün kılamamışlarsa da rakipleri olan Abbâsîlerin Sünnîliğin ana temsilcisi olmasında dolaylı bir etkileri mevcuttur. Zira Fâtımî karşıtlığı bu noktada öne çıkan bir unsurdur.

İslâm'ın Sünnî yorumunu benimseyen Sâmânîler, Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde İslâmiyet'in Sünnîlik üzerinden yayılmasına aracılık etmişlerdir. Başta Karahanlılar olmak üzere Sâmânîlerin etkisiyle Müslüman olan Türk devletleri Sünnîliği benimsemişlerdir. Ayrıca Sâmânîler gibi Karahanlılar ve Gazneliler de Abbâsî hilâfetine itaat bildirmişlerdir. Bu tavır, ilerleyen süreçte Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîler ile devam etmiştir. Abbâsî hilâfetine bağlı ve Sünnî olan bu idareler, dolaylı da olsa hâlihazırda süregelen Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin tarafları olmuşlardır.

Bu devletlerin birinin yıkılıp diğerinin kurulduğu sıralı ve kronolojik bir tarihî sürecin söz konusu olmadığı malumdur. Eş zamanlı olarak farklı bölgelerde Abbâsîlere bağlı birden çok devlet bulunmaktadır ve çoğu zaman bunlar birbiri ile hâkimiyet mücadelesi içindedir. Tarihî gelişmeler takip edilirken bu kesişmelerin ve güç mücadelelerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bununla birlikte devletlerin kuruluş yılları, güçlü oldukları zaman dilimi ya da İsmâîlîlerle mücadelenin yoğunlaştığı dönemleri göz önünde bulundurmak suretiyle belli bir kronoloji takip etmeye çalıştık. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz esas mevzu, bahse konu devletlerin Abbâsî-Fâtımî mücadelesindeki yerleri ve bu dönemde yaşanan gelişmelerin Sünnî siyaset anlayışı açısından ne anlama geldiğidir.

3.1. Sâmânîler: Dâhilî Bir Problem Olarak İsmâîlîlik Karşıtı Siyaset

Sâmânîler, Abbâsîlere bağlı hareket eden ve doğuda özellikle Türkler arasında İslâm'ın yayılmasında etkili olan bir hanedanlıktır. Sâmânî ailesi, İslâm'ı kabul ettikleri ilk dönemlerden itibaren Abbâsîlerle iyi ilişkiler kurmuşlardır. Meʾmûn, Horasan valisi olduğu dönemde (193-198/809-813) Esed b. Sâmân'ın dört oğluna çeşitli görevler vermiştir. Halife Muʿtemid-Alellah'ın 261/874-75 yılında bütün Mâverâünnehir'in idaresini bir fermanla onun torunlarından biri olan Nasr b. Ahmed'e vermesiyle,

Sâmânîler'in bölgedeki hâkimiyetleri resmiyet kazanmış ve Abbâsîler tarafından onaylanmıştır.[520]

2/8. yüzyılda, Mürciî düşüncenin güçlü olmasının da etkisiyle Ebû Hanîfe'nin görüşleri Horasan'da hızla yayılmıştır. Özellikle Belh şehri, bölgede Hanefîliğin merkezi olmuş ve Hanefîlik zamanla Horasan bölgesinin diğer şehirlerinde de etkisini göstermeye başlamıştır. Sâmânîlerin İslâm'ın Hanefî yorumunu benimsemesi ve daha ziyade Hanefî ulemâyı desteklemesi, Hanefîliğin Mâverâünnehir bölgesinde güçlenmesinde oldukça etkili olmuştur.[521] İsmâîlîlik ise Horasan ve Mâverâünnehir'de 3/9. asrın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmaya başlamış ve özellikle 4/10. yüzyılın başlarından itibaren güçlü bir karşılık bulmuştur.

Fâtımî/İsmâîlî dâîlerden Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin, Sâmânî hükümdarı Ahmed b. İsmâîl döneminde (295-301/907-913) onların Sicistan'daki güçlerinin ordu komutanlığını yaptığı bilinmektedir. Mervezî, Ahmed b. İsmâîl'in ölümü üzerine 301/913 yılında bir ayaklanma gerçekleştirip onun yerine geçen Nasr b. Ahmed tarafından 306/918 senesinde yakalanmış, hapsedildikten bir süre sonra ise vezirin aracılığı sayesinde serbest bırakılarak Nasr'ın sarayında kalıp ona hizmet etmiştir. Mervezî'den sonraki yıllarda bölgedeki davet faaliyetinin önemli isimlerinden biri olan Nesefî (ö. 332/943 civarı)[522] ise Sâmânî sarayının ileri gelenlerini davete kazandırmak için girişimlerde bulunmuştur. Bu süreçte vezir[523] dâhil olmak üzere sarayda yetkili pek çok ismin İsmâîlî daveti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu kimselerin etkisiyle Hükümdar Nasr b. Ahmed'in de muhtemelen 322/933'ten sonra daveti kabul ettiği rivayet edilmektedir.

---

[520] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/253-255.

[521] Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Bibliotheca Persica, 1988), 19-21; Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2016), 97-98.

[522] Mervezî, Fâtımîler tarafından görevlendirilmişse de Nesefî'nin Fâtımîlerle bağlantısı yoktur. Nesefî, Karmatî iddiaları sürdüren İsmâîlî dâîlerdendir. Bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 159-164. Nizâmülmülk bu olayları anlatırken o devirde mezkûr mezhebe mensup olanların hepsine Karmatî dendiğini bildirmektedir. Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 289.

[523] Vezir'in Ebu't-Tayyib el-Musʿabî olduğu rivayet edilmektedir. Hatta Necmuddîn en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) eserinde zikredilen rivayete göre bölgenin itibar edilen Hadis âlimlerinden biri olan Ebû Yaʿlâ, Ramazan ayının yirmi yedinci gecesi yaptığı hatim duasında Musʿabî'nin ve Karmatîlerin helak olması için dua etmiş, Musʿabî ertesi gün öldürülmüştür. Krş. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*, çev. Sait Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 154-155; Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ʿulemâʾi Semerkand*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1991), 305-306. Bununla birlikte Sâmânî tarihçilerinin, İsmâîlîlerin sarayda önemli başarılar elde ettiği bu dönemi görmezden geldiğine işaret edilmiştir. Krş. Patricia Crone - Luke Treadwell, "A New Text On Ismailism at the Samanid Court", *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, ed. Chase Robinson (Brill, 2003), 43.

Her ne kadar Nasr'ın İsmâîlîliği benimsediği tartışmalı olsa da[524] ilgili dönemde İsmâîlîlerin saray çevresinde oldukça güçlü olduğu kuvvetle muhtemeldir. Aksi halde Nasr b. Ahmed'den sonra yaşanan sert İsmâîlî karşıtı politikayı ve bunun hem itikâdî hem de fıkhî eserlere yansımasını anlamlandırmak güçleşmektedir.

Nasr, Nesefî'nin davetine mesafeli olan ve çoğunluğu Türklerden oluşan ordunun hoşnutsuzluğu ve oğlu Nuh b. Nasr'ın (331-343/943-954) çabasıyla yönetimi oğluna bırakmıştır. Bu tarihten itibaren Sâmânîler, İsmâîlî karşıtı bir tavır benimseyerek sıkı bir takibat yürütmüşlerdir. Nesefî de dâhil olmak üzere bölgedeki Karmatî ve Fâtımî-İsmâîlîler öldürülmüştür.[525] Öyle ki Nizâmülmülk, bu uygulamalar dolayısıyla Irak ve Horasan'da hiç kimsenin bu mezhebin adını anamadığını ifade etmiştir.[526]

Mâturîdî (ö. 333/944) de böyle bir ortamda Karmatîlere yönelik reddiyeleri kaleme almış, hem *Teʾvilât*'ında hem de *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Karmatîlere eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca ileride detaylandırılacağı üzere, bu sürecin etkisiyle Hanefî ulemânın İsmâîlîlere karşı çok katı bir tavır takındığı ve bunun fetvalara yansıdığı görülmektedir.

Nizâmülmülk, Mansûr b. Nûh'un hükümdar oluşundan (350/961) on beş yıl sonra, yani 365/976 yılında, gizlice faaliyet yürütmekte olan İsmâîlîliğin bölgede yeniden güçlendiğini bildirmektedir. Hatta önceki süreçte Sâmânîler tarafından Bâtınîlik suçlamasıyla öldürülen kimselerin çocukları, torunları ve yakınları bu davet faaliyetine katılmışlardır. Bu dönemde Tus Emiri ve bazı idareciler de İsmâîlî daveti kabul etmiştir.[527] Bu sürecin de etkisiyle II. Nûh b. Mansûr (365-387/976-997), Hakîm es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) Arapça olarak kaleme alınmış olan *es-Sevâdu'l-aʿzam* adlı eserinin halk tarafından okunabilmesini sağlamak adına Farsça'ya tercüme edilmesi emrini vermiştir.[528] Bu yolla İsmâîlîlerin davet faaliyetlerine karşı halkı korumak adına önlem alınmıştır.

---

[524] Çağdaş araştırmacıların bazıları, Nasr b. Ahmed'in İsmâîlîliği benimsediğine dair rivayetlerin doğru olmadığı kanaatindedir. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 165-166; Aydın Usta, *Türkler ve İslamiyet İlk Müslüman Türk Devleti: Sâmânîler* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020), 180.

[525] İbnu'n-Nedîm'in anlatısına göre Nuh b. Nasr, Nesefî'yi öldürmeden önce fakîhlerle münazara etmesini sağlamıştır. Bu tarışmada fakîhlerin Nesefî'yi rezil etmesinin ardından dâî öldürülmüştür. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325.

[526] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 325; Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 295-296; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 149-164.

[527] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 299.

[528] Adem Arıkan, "Es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*, ed. Süleyman Gezer (Ankara, Türkistan, 2019), 25, 33-36.

İsmâîlî davet faaliyetlerinin Sâmânîlerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde etkin bir biçimde yürütülmesi ve saray çevresinde edindikleri güç, onları Sâmânîlerin dâhilî problemi haline getirmiştir. Özellikle Nasr b. Ahmed dönemindeki gelişmeler, bölgede katı bir İsmâîlî karşıtı tavrın gelişmesine sebebiyet vermiştir. İleride detaylandırılacağı üzere, dönemin ulemâsı ve sonraki asırda Hanefî geleneğe mensup kimseler tarafından kaleme alınan metinlerde bunun izlerini görmek mümkündür.

Bölgedeki Hanefî-İsmâîlî mücadelesi ilmî anlamda bazı değişim ve dönüşümlere de sebep olmuştur. Hanefîlerin İsmâîlî ve Karmatîlere karşı gösterdiği tepki, başlangıçta kelâmî bir içeriğe sahiptir. Mâturîdî'nin Karmatîlere yönelik eserleri bunun bir örneğidir. Nûh b. Nasr ile başlayan İsmâîlî karşıtı dönemde ise bu içerik, sosyo-politik bir boyut kazanmıştır. Bölgedeki Hanefîlerin İsmâîlî tehdidini ortadan kaldırmayı dinî vecibe olarak görmeleri, onların din anlayışlarına da yansımıştır. Kelâmî mücadelenin yerini itikâdî ve siyasî mücadeleye bırakması, kelâm ilmiyle uğraşmanın beraberinde Karmatî şüphesini getirebilecek bir işe dönüşmesine de aracılık etmiştir. Hanefîlerin Karmatîlere karşı tedirginlik yaşadığı bu süreçte her mütekellim, İsmâîlî suçlamasına veya şüphesine hedef olabilir hale gelmiştir. Bu da kelâm ilmiyle meşgul olmayı, korkulan, riskli bir işe dönüştürmüştür. Bu bağlamda kelâm ilmi, akîdeleşmeye başlamış ve fıkıh ilminin kurucu çerçevesi olarak algılanmaya başlanmıştır.[529]

Sonraki asır Hanefîlerinden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), bu vaziyeti açıkça dile getirmiş ve yaşadığı bölgede kelâmın ihmal edildiğini, daha ziyade fıkıhla ilgilenildiğini ifade etmiştir. Hatta kelâmla ilgilenenlerin reddedilip aşağılandığını belirtmiş, bunun sebebi olarak da bidʿate düşme endişesine işaret etmiştir.[530] Hanefî gelenekteki bu gelişmeleri 332/943 yılında İsmâîlî-Karmatî tehdidinin bastırılması ve onlara karşı alınan önlemlerden bağımsız değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ilgili yıllarda başlayıp uzun yıllar sürdürülen İsmâîlî karşıtı politikanın bölgede çok yönlü ve uzun süreli etkileri olduğu söylenebilir.

3.2. Büveyhîler: Fâtımî-İsmâîlîlerine Yönelik Denge Siyaseti

Deylem asıllı Ali b. Büveyh'in Fars bölgesine ve Hasan b. Büveyh'in Cibâl bölgesine girmesiyle tarih sahnesine çıkıp kısa sürede hâkimiyet alanlarını genişleten

[529] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi,* 283-284; Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (İstanbul, 2014), 136-137.
[530] Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003), 264.

Büveyhîler, Ahmed b. Büveyh'in 334/945 yılında Bağdad'a girmesiyle çok daha etkili hale gelmiştir. Abbâsî Halifesi Mustekfî-Billâh (ö. 338/949), Ahmed b. Büveyh'i *emîru'l-umerâ* tayin ederek ona Muʿizzuddevle, Ali'ye İmâduddevle, Hasan'a da Ruknuddevle lakaplarını vermiştir. Böylece Abbâsî Hilâfet merkezinde Büveyhîlerin siyaseten etkili olduğu bir süreç başlamıştır. Zaten Muʿizzuddevle Ahmed, çok geçmeden Halife Mustekfî'nin gözlerine mil çektirerek yerine Mutîʿ-Lillâh'ı (ö. 364/974) halife ilân etmiştir.[531]

Deylem bölgesindeki Zeydîler aracılığıyla Müslüman olan Büveyhîlerin Şiî yanlısı oldukları kabul edilmekle birlikte, mezhebî kimlikleri büyük ölçüde tartışmalıdır. Bununla birlikte başta Adududdevle (ö. 372/983) olmak üzere Büveyhî emirlerinin mezhepler üstü olarak nitelendirilebilecek politik uygulamaları onları, genel mezhebî eğilimleri açısından belli bir mezhebin temsilcisi ve uygulayıcısı olarak değil de siyaseti önceleyen bir politik anlayışın temsilcileri olarak görmeyi mümkün kılmaktadır.[532] Bu doğrultuda hâkimiyetleri altındaki bölgelerde İmâmiyye ve diğer Şiî grupların yanı sıra Muʿtezilîlerin ve Eşʿarîlerin daha görünür olarak yaşamalarına imkân sağlamışlardır. Ayrıca her ne kadar siyaseten Abbâsî halifelerine müdahale edebilecek konumda olsalar da Abbâsî Hilâfetine bağlı olarak varlık sürdürmüşlerdir.[533]

Büveyhîler, genel politikalarının da bir gereği olarak başlangıçtan itibaren Abbâsîlerle beraber Fâtımî karşıtı ve zaman zaman da Karmatîlerle işbirliğine dayanan bir politika izlemişlerdir. Çünkü Abbâsîler için olduğu gibi Büveyhîler için de gerçek anlamda tehdit oluşturan kesim Fâtımîler olmuştur. Ancak Adududdevle dönemindeki birkaç yıl bunun istisnası sayılabilir. Adududdevle, 368-371/978-981 yılları arasında Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh ile diplomatik faaliyetlere girişmiştir. Hatta Adududdevle'nin Azîz'e yazdığı mektuplarda onun Ehl-i Beyt'e mensubiyetini ve hilâfetini kabul eder bir tutum sergilediği dikkat çekmektedir. Adududdevle'nin bu girişiminde birtakım siyasî hususların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman topraklara saldırılarda bulunan Bizanslılara karşı işbirliği ihtiyacı, kardeşi Fahruddevle'ye karşı hâkimiyeti sağlama mücadelesi, Hamdânîleri ortadan kaldırma arzusu ve Abbâsî halifesinden bazı imtiyazlar elde etmek için koz olarak kullanma amacı, Adududdevle'nin Fâtımîlerle irtibat kurmuş

[531] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/87-91, 205-208.
[532] Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/17 (2009), 123-138.
[533] Bunun sebepleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*, 21-45; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.

olmasının muhtemel sebepleridir.[534] Her ne kadar Büveyhîler ile Fâtımîler arasındaki olumlu ilişkiler kısa sürmüşse de bu süreçte Adududdevle'nin kendi topraklarında Fâtımî dâîlerinin belli kurallar çerçevesinde serbestçe davet yürütmesine izin vermesi Fâtımîlerin yararına bir gelişme olmuştur.[535]

Adudduddevle'nin Fâtımî İsmâîlîliğine meylettiği ya da Fâtımî hilâfetini meşru gördüğü için böyle bir iletişime geçtiğine dair bir işaret bulunmadığı gibi sonrasında yaşanan gelişmeler, Büveyhî Emirinin Fâtımî karşıtı tutumunu ortaya koyar niteliktedir. Daha önce ifade edildiği üzere, siyasî gelişmelerin lehine seyretmesi üzerine Adududdevle'nin 371/981 yılında Fâtımîlerin nesebini tartışmaya açması iki taraf arasındaki olumlu ilişkilerin son bulmasına sebebiyet vermiştir. Zira bu vesileyle Fâtımîlerin hilâfet iddiası da reddedilmektedir.[536] Bu süreçte ilişkiler giderek gerilmiş ve Adududdevle, Fâtımî hilâfet merkezi olan Mısır'a saldırmak üzere hazırlıklar yapmaya başlamıştır. Ancak henüz hazırlıklar sürerken 372/983 yılında vefat ettiği için Mısır seferi gerçekleşmemiştir.[537]

Her ne kadar Adududdevle'nin girişimi hariç tutulduğunda Büveyhîlerin ilk asrında Fâtımîler ile aralarında doğrudan ilişki söz konusu değilse de 5/11. asırda iki Büveyhî şahsiyetin bu resmi değiştirdiği ifade edilebilir. Bunlardan biri, Büveyhî emirlerinden Muhyiddîn Ebû Kâlîcâr Merzubân b. Sultâniddevle b. Bahâiddevle (ö. 440/1048) diğeri ise Büveyhî komutanlarından Besâsîrî olarak bilinen Ebu'l-Hâris Arslan b. Abdillâh el-Muzaffer'dir (ö. 451/1060).

435/1044 yılında Irak Büveyhî emiri Celâluddevle vefat etmiş ve yerine devlet işleri hususunda yeterli deneyime sahip olmayan oğlu Meliku'l-Azîz Ebû Mansûr Fîrûz geçmiştir. Bu durum, Ebû Kâlîcâr'ın uzun zamandır mücadelesini verdiği Irak'ı ele geçirme ideali için bir fırsat anlamına gelmektedir. O da bu fırsatı değerlendirerek 436/1045'te Irak'ta hâkimiyeti sağlayarak Irak emiri olmuştur.[538] Emir Ebû Kâlîcâr, Fâtımî dâîsi Muʾeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 470/1078) etkisiyle İsmâîlîliğe meyletmeye başlamıştır. Ancak o, Muʾeyyed'in ısrarlarına rağmen Fâtımî Halifesi Mustansır ile doğrudan iletişime geçmemiş ve Halife'ye bağlılık bildirmemiştir.

---

[534] Adududdevle-Azîz arasındaki diplomatik ilişkilerle ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Shainool Jiwa, "Fāṭimid-Būyid Diplomacy During The Reign of al-ʿAzīz Billāh (365/975-386/996)", *Journal of Islamic Studies* 3/1 (1992), 57-71; Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*, 197-201.

[535] Jiwa, "Fāṭimid-Būyid Diplomacy During The Reign of al-ʿAzīz Billāh", 60; Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*, 273-274.

[536] İbn Zâfir, *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa*, 34-35.

[537] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 275-277.

[538] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/267.

Dolayısıyla onun Fâtımî İsmâîlîliğine bağlılığında mezhebî yönünün ağır bastığı söylenebilir. Yine de Muʾeyyed, Ebû Kâlîcâr'ın desteğine güvenerek Ahvâz'da bir merkez kurmuş, faaliyetlerini burada sürdürmüş ve Fâtımî davet adına başarılar elde etmiştir.[539] Bu durumun bölgedeki Sünnîleri rahatsız etmesi üzerine, Huzistan ve Fars kadısı el-Muşterî, Muʾeyyed'in faaliyetlerini bildirip gerekenin yapılmasını talep etmek maksadıyla Halife Kâim-Biemrillâh'a mektup göndermiştir.[540]

Bunun üzerine Kâim, kâtibi İbnu'l-Müslime'yi (ö. 450/1059) o esnada Basra'da bulunmakta olan Ebû Kâlîcâr'a göndermiş ve kadının tavsiye ettiği gibi Emir'in Muʾeyyed'den uzaklaşmasını ve onu elçiye teslim etmesini, bunları yerine getirmediği takdirde Selçuklulardan destek alacağını bildirmiştir.[541] Ebû Kâlîcâr, muhtemelen her iki tarafla da ilişkilerini koparmak istemediğinden, bir yandan Kâim'in isteğine karşı çıkmamış, diğer yandan ise Muʾeyyed'e gizlice mektup göndererek onu Şîrâz'da kalmaması için uyarmış, kendisinin de zor durumda olduğunu belirterek özür dilemiş ve durumun ciddiyetini göstermek adına Kâim'den gelen mektubu da ona göndermiştir. Bu uyarının ardından kendisine yönelik tehdidin farkına varan ve Ebû Kâlîcâr'ın yardım edemeyeceğinden emin hale gelen Muʾeyyed, 438/1046'da Şîrâz'dan ayrılmıştır.[542] Ebû Kâlîcâr'ın Abbâsî karşıtı bir tutum takınmamış olması, genel anlamda Fâtımî özelde ise Muʾeyyed'in faaliyetlerinin bir nebze de olsa önlenmesini sağlamıştır.

Büveyhîlerden, Fâtımîler ile irtibatıyla öne çıkan bir diğer isim ise Besâsîrî'dir. Abbâsîleri ve Selçukluları Fâtımîlerle doğrudan karşı karşıya getiren de Besâsîrî olmuştur. Büveyhî komutanlarından biri olan Besâsîrî, 425/1033 senesinde Bağdad'da ayyârların etkisiyle ortaya çıkan karışıklıkları ortadan kaldırması için görevlendirilmiş ve görevi başarıyla tamamladıktan sonra kısa sürede Büveyhîlerin en önemli isimlerinden birisi olmuştur.[543] Besâsîrî sadece Büveyhîler nezdinde güçlenmekle kalmamış, Halife Kâim'in yanında da hatırı sayılır bir konuma yükselmiştir.[544] Besâsîrî'nin bu yükselişinin

---

[539] Muʾeyyed, Ahvâz'da bir mescidi kendileri için merkez haline getirmiş, mescidin mihrâb duvarına Hz. Ali'den başlayarak Fâtımî imamlarının şeceresini altından levhalara yazarak asmış, Şiî ezan okutup hutbeyi de Fâtımî halifesi Mustansır adına okumuştur. Kendi verdiği bilgilere göre taraftarları herkesi şaşırtacak ve ilgi çekecek düzeyde artmıştır. Bkz. Hibetullah eş-Şîrâzî Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn dâi'd-duât tercemetu hayâtihi bi kalemihi*, nşr. Muhammed Kamil Hüseyin (Kahire, 1949), 54-56.
[540] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 55-57.
[541] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 56-57.
[542] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 64-66.
[543] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/212.
[544] Öyle ki Hatîb el-Bağdâdî, Kâim'in kararlarında dahi Besâsîrî'nin etkili olduğunu; İbnu'l-İmrânî ise Besâsîrî'nin halifenin yanında emiru'l-umerâlığa kadar yükseldiğini ifade etmektedir. Krş. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/47; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnu'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi'l-hulefâ*, thk. Kasım es-Samarrâî (Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Arabiyye, 2001), 188.

Kâim'i rahatsız ettiğini tahmin etmek güç değildir.[545] Zaten Kâim'in Tuğrul Bey'i Bağdad'a davet etme sebeplerinden biri olarak da Besâsîrî'nin rolüne işaret edilmektedir. Ancak bu davet gerçekleştiğinde henüz Besâsîrî, Fâtımîler ile hareket etmeye başlamamıştır. Büveyhîlerin oluşturduğu genel tehdit, Kâîm'i harekete geçirmiş olmalıdır.

Diğer taraftan Kâim'in 437/1045 yılında İbnu'l-Müslime'yi "reîsu'r-ruesâ, şerefu'l-vuzerâ, cemâlu'l-verâ" lakaplarıyla vezir olarak tayin etmesi, Besâsîrî ile çekişmeli bir ilişkinin başlamasına neden olmuştur.[546] Büveyhîler Irak'ta hâkimiyet elde ettikten sonra Abbâsî halifelerinin vezir tayin edemez hale geldikleri ve bu dönemde vezirlik müessesinin işlevini kaybettiği bilinmektedir. Ancak Kâim, muhtemelen Büveyhîlerin iç problemlerinden yararlanmak suretiyle, İbnu'l-Müslime'yi vezir ilan etmiş ve vezirlik kurumunu tekrar işler hale getirmiştir.[547] Sünnîliği ve Şiî karşıtlığıyla öne çıkan İbnu'l-Müslime, vezirlik ve hâlihazırda sürdürmekte olduğu kâtiplik görevleriyle Abbâsî yönetiminde etkili bir isim olmuştur. İbnu'l-Müslime, Kâim-Besâsîrî ilişkisinin zamanla olumsuz bir yöne evrilmesinde ve Besâsîrî isyanına dönüşen süreçte de önemli bir rol oynamıştır. Besâsîrî ve isyanı ise Fâtımî, Büveyhî, Abbâsî ve Selçuklu ilişkilerini bütünüyle etkileyen oldukça kilit bir öneme sahiptir.[548]

Tuğrul Bey Bağdad'a geldikten sonra ilk olarak, 447 yılı Ramazan ayı sonunda (Aralık 1055) yüz yılı aşkın süredir Bağdad'da hâkimiyet elde etmiş olan Büveyhîlere son vermiştir.[549] Ne var ki bu gelişme, Besâsîrî'nin Fâtımîlerle yakınlaşmasını sağlayan unsurlardan da biri olmuştur. Vezir İbnu'l-Müslime ile olan nüfuz mücadelesinin de etkisiyle Halife ile ilişkisi bütünüyle son bulan Besâsîrî'nin, bu sıralarda Şiîliğe yakınlık gösterdiğine ve Fâtımîlerle ilişkisi olduğuna dair iddialar da gündeme gelmeye başlamıştır. Böyle bir ortamda Besâsîrî kendisine yönelik Abbâsî-Selçuklu birliğine karşı

[545] Nitekim Ali b. Nâsır el-Hüseynî (ö. 590/1194'den sonra), Besâsîrî'nin Kâim'e hiç hürmet göstermediğine ve onu çok rahatsız ettiğine işaret etmektedir. Krş. Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali İbn Nasır İbn Ali Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943), 13.

[546] İkilinin bu mücadelesi yaşanan olaylardan anlaşılabildiği gibi tarih kaynaklarında açıkça da ifade edilmiştir. Bkz. İbnu'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi'l-hulefâ*, 188; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/321-322.

[547] Abbâsîler döneminde vezirlik hakkında detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Hançabay, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik 295-530/908-1136* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

[548] Bu dönemin en önemli hadiselerinden biri olan Besâsîrî isyanı birden çok çalışmaya konu olduğu gibi müstakil iki tez ile oldukça detaylı bir biçimde irdelenmiştir. Bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*; Seyfullah Korkmaz, *Arslanü'l-Besâsîrî ve Zamanı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997).

[549] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/322-325; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/348-350.

Fâtımî desteğini kabul etmeyi makul bulmuş olmalıdır.[550] Neticede Besâsîrî, Fâtımîlerin de yardımını alarak Abbâsî ve Selçuklulara karşı isyan hareketine girişmiştir.

Besâsîrî'nin tam olarak hangi tarihten itibaren Fâtımîlerle birlikte hareket ettiği veya bu ittifakın hangi tarafın talebiyle gerçekleştiği net değildir. Bununla birlikte onun, Selçuklular Bağdad'a gelmeden, yani 447/1055 yılından önce Fâtımîlerle irtibata geçtiği söylenebilir. Besâsîrî'nin Bağdad'dan ayrıldığında kendisine hareket merkezi olarak Fâtımîlere bağlı sayılabilecek bir yer olan Rahbe'yi seçmesi de muhtemelen Fâtımîlere yakın olma ihtiyacındandır.[551] 447/1055 yılında Rahbe'ye giden Besâsîrî, Selçukluların Bağdad'a girişinin de etkisiyle Fâtımî Halifesi Mustansır ile irtibata geçerek ondan hareketi için destek istemiştir. Mustansır da Besâsîrî'nin isteğine olumlu yanıt vermiştir.[552]

Bu tarihten itibaren Fâtımî dâîsi Muʾeyyed fi'd-Dîn'in olaylara dâhil olduğunu görmekteyiz. Nitekim 448/1056 yılında mal, para ve atlardan oluşan yardımı ve Mustansır'ın Besâsîrî'ye mektubunu ulaştırmak üzere Kahire'den yola çıkan kişi Muʾeyyed olmuştur. Esasında o, Besâsîrî hareketine etkisi ve katkısı en çok olan isimlerden birisidir. Muʾeyyed, Rahbe'ye gidip Besâsîrî'ye yardım ulaştırmadan önce Irak ve Suriye civarındaki Emirleri de isyanda Besâsîrî'yi desteklemeleri için ikna etmeye çalışmıştır. Fâtımîlerin davet faaliyetlerindeki başarıları, Besâsîrî isyanının geniş bir çevre tarafından desteklenmesinde ve Bağdad'a giden yolda oldukça etkili olmuş gibidir. Muʾeyyed, Rahbe'ye ulaştığında Besâsîrî'ye mektubu vermiş, ondan Fâtımîlere bağlılık yeminini almış ve Kahire'den getirdiği Fâtımî hilʿatını giydirmiştir.[553] Böylece Besâsîrî-Fâtımî ittifakı tam anlamıyla resmiyete kavuşmuştur.

Besâsîrî-Fâtımî kuvvetlerinin, Kutalmış komutasındaki Selçuklular ile ilk karşılaşması 448/1056 yılında Sincar'da gerçekleşmiştir. Sincar Savaşı'nda Selçuklular ağır bir mağlubiyete uğramışlardır.[554] Yaşanan mağlubiyet ve Besâsîrî-Fâtımî ittifakının

---

[550] Sürecin daha detaylı bir anlatısı için bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 184-199.
[551] Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 199-213.
[552] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/325.
[553] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 116-124.
[554] Bu savaşta Ukaylî emiri Kureyş b. Bedrân Selçuklularla birlikte hareket ederken Besâsîrî komutasındaki ittifaka Hille emiri Dubeys b. Mezyed başta olmak üzere bazı emirler destek olmuştur. Kureyş b. Bedrân bu yenilgiden sonra taraf değiştirerek Besâsîrî-Fâtımî ittifakına katılmıştır. Başka emirlerin de bu ittifaka dâhil olmasıyla Besâsîrî ve Fâtımî birliğinin gücü genişlemiş ve artmıştır. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/332; Ebu'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızoğlu Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, thk. Muhammed Enes el-Hin - Kamil Muhammed el-Hattab (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 18/505-510; Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 124-134.

genişlemesi üzerine Selçuklular da harekete geçmiş ve hem askerî hem de diplomatik girişimlerle muhaliflerinin gücünü kırmaya çalışmışlardır. 448/1056 yılının sonlarında Tuğrul Bey ordunun başına bizzat kendisi geçerek Musul'a doğru hareket etmiştir. Besâsîrî kuvvetlerinin geri çekilmesi sonucunda Tuğrul Bey, ertesi yılın başlarında Musul'a girmiş ve bir anlamda başarı sağlamıştır. Diplomatik çabalarla da Dubeys b. Mezyed ve Kureyş b. Bedrân gibi bazı emirlerin, Fâtımîlerle olan ittifaklarını bozmaları sağlanmıştır. Bu şartlarda Besâsîrî-Fâtımî ittifakı zayıflarken Selçukluların hâkimiyet alanı genişlemiştir.[555]

Bahsi geçen gelişmelerden rahatsız olan Besâsîrî ve Fâtımîler ise vakit kaybetmeden girişimlerine başlamışlardır. Besâsîrî, değişen dengelere rağmen Fâtımîlere bağlılığını sürdürmüştür. Mustansır ise hareket için Mısır'dan yardım gönderileceğini bildirmiştir. Mısır'dan yardım geleceğini duyan Kureyş ve Dubeys yeniden Fâtımîlerle birlikte hareket etmeye karar vermişlerdir. Sürekli taraf değiştiren emirlerin, tamamen çıkarlarına göre hareket ettikleri ve Abbâsî ya da Fâtımîlere bağlılıklarında dinî ya da mezhebî eğilimden ziyade siyasî ve askerî kaygıların baskın olduğu görülmektedir. Muʾeyyed de bir yandan hareketi genişletme çabalarını sürdürmüştür. Selçukluların gücünün farkında olan Muʾeyyed, Selçuklulardan bazı isimlerle iletişime geçmiş ve onların birliğini bozmaya çalışmıştır. Muʾeyyed, Tuğrul Bey'in veziri Kundurî'ye (ö. 456/1064) dahi bir mektup göndermiş, Abbâsîlerin hiçbir zaman meşru bir biçimde hilâfete sahip olmadıklarını belirterek onu Fâtımî tarafına davet etmiştir.[556] Bu mektubun Kundurî'ye ulaşıp ulaşmadığına dair bir veri bulunmamaktadır. Ancak her halükârda bu girişimin başarılı olmadığı açıktır. Muhtemelen Muʾeyyed mektubu gönderirken bile bunun farkındadır ve Selçuklular arasında huzursuzluk yaratmak amacıyla böyle bir davette bulunmuştur.[557]

Bu süreçte Fâtımî-Besâsîrî ittifakının başarısı, Tuğrul Bey ile zaman zaman iyi bazen de kötü seyreden gerilimli bir ilişki içinde olan kardeşi İbrâhîm Yınal ile irtibat kurulması ve onun isyana teşvik edilmesi olmuştur.[558] İbrâhîm Yınal'ın isyana

[555] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/322-337; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/8, 19-21; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/5-22.
[556] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 154-156.
[557] Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 258.
[558] İbrâhîm Yınal ile irtibata geçen şahsın Muʾeyyed mi, Besâsîrî mi yoksa doğrudan Fâtımî Halifesi Mustansır mı olduğu, hatta ilk adımın İbrâhîm Yınal'dan mı yoksa Fâtımîlerden mi geldiği konusunda kaynaklarda bir ittifak mevcut değildir. Mevcut şartlar ilk olarak Fâtımîlerin İbrâhîm Yınal ile iletişime geçtiklerini düşündürmektedir. İbrâhîm'in daha önce Tuğrul Bey'e karşı isyan girişimlerinin ve ikili arasındaki gerginliklerin farkında olan Fâtımîler bu girişimin başarıyla sonuçlanacağını tahmin etmiş

yönlendirilmesi ve bunun başarıyla sonuçlanması, Besâsîrî ve Fâtımîlerin aleyhine seyreden olayların yön değiştirmesini sağlamıştır. İbrâhîm Yınal, Tuğrul Bey'e karşı Fâtımîler ile antlaşma yapmıştır.[559] İbrâhîm'ın isyanı, bir anlamda Besâsîrî'ye Bağdad'a giriş imkânı da sağlamıştır.

İbrâhîm Yınal'ın isyan etme ihtimalinden haberdar olan Tuğrul Bey ve Kâim, bunun önüne geçmek istemişlerse de başarılı olamamışlardır. İbrâhîm, Tuğrul'un çağrısı üzerine Bağdad'a gitmişken, Besâsîrî ve Kureyş b. Bedrân, Musul'u işgal etmişlerdir. İbrâhîm Yınal ise Musul'a geri döndüğünde Besâsîrî'nin hareketini önlemek ve Selçuklular adına şehri korumak görevlerini yerine getirmeyerek isyanı başlatmıştır. Bunun üzerine Tuğrul Bey ordusuyla beraber, Recep 450/Ağustos 1058 sonlarında Bağdad'dan Musul'a doğru harekete geçmiştir. Halife, Tuğrul Bey'in Bağdad'dan ayrılmasının kendisi için tehlike oluşturduğunun farkındadır ve bu nedenle onun gitmesini önlemek istemiştir. Ancak hareketin bastırılmasının Selçuklular için önemli olduğunun bilincinde olan Tuğrul Bey bir anlamda Bağdad'dan ayrılmak mecburiyetinde kalmıştır.[560]

Tuğrul Bey, İbrâhîm'in isyanı ile meşgulken Bağdad tamamen savunmasız kalmıştır. Besâsîrî ise bu durumdan yararlanarak vakit kaybetmeden Kureyş b. Bedrân ile birlikte Bağdad'a doğru harekete geçmiştir.[561] Besâsîrî kuvvetleri Bağdad'a yaklaştığında Dubeys, Halife Kâim'e şehri terk etmesini söylemişse de Halife bunu kabul etmemiştir. 6 Zilkade 450/25 Aralık 1058 Cuma günü Besâsîrî'nin öncü kuvvetlerinin Bağdad'ın batı yakasına girişiyle birlikte Bağdad'da Fâtımî işgali başlamıştır. Birlikler doğrudan Şiî Kerh mahallesine gitmiş ve Cuma günü olması dolayısıyla hemen o gün Fâtımîler adına hutbe okutmuşlardır. İki hafta sonra Bağdad'ın doğu yakasında da Fâtımîler adına hutbe okunmaya başlamıştır. Böylece tarihte ilk defa Fâtımîler, Abbâsîlerin merkezi olan

olmalıdır. Muʾeyyed'in anlatısına bakıldığında onun İbrâhîm Yınal ile bizzat iletişime geçtiği ve ona gerekli yardımların yapılacağı konusunda teminat verdiği anlaşılmaktadır. Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 174-176. Ancak açık olan şey onun Fâtımîler tarafından yönlendirildiği ve desteklenmek üzere söz aldığıdır. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 259-269; Süleyman Genç, "Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımî Arkaplanı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 33-35.

[559] Bununla birlikte İbrâhîm Yınal'ın isyanını yalnızca Fâtımîlerin teşvikine bağlamak doğru olmayacaktır. İbrâhîm ile Tuğrul Bey arasında uzun yıllardır süren bazı anlaşmazlıklar ve gerilimler söz konusudur. Fâtımîler bu durumu lehlerine kullanmayı başarmışlardır. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 267-269; Genç, "Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımî Arkaplanı", 33-35.

[560] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/341-348; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/29-38; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/52-73.

[561] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/341-348; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/29-38; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/52-73.

Bağdad'da çok uzun sürmeyecek olsa da hâkimiyet elde etmişlerdir. Besâsîrî güçleri, 1 Zilkade 450/19 Ocak 1059 tarihinde Abbâsî sarayına girmişlerdir. Halife Kâim ve vezir İbnu'l-Müslime, Kureyş b. Bedrân'ın himayesine girmiştir. Ancak Besâsîrî bu durumdan hoşnut olmayınca, uzlaşmaya gitmişler ve Kâim, Kureyş'in himayesinde kalırken; İbnu'l-Müslime, Besâsîrî'ye teslim edilmiştir. Besâsîrî, uzun süredir mücadele halinde olduğu ve düşmanı olarak gördüğü İbnu'l-Müslime'yi işkenceyle öldürtmüştür.[562]

Bağdad'a girer girmez Fâtımîler adına hutbe okutan Besâsîrî, onlara bağlılığın diğer sembolik gerekliliklerini de yerine getirmeye başlamıştır. Zaten Besâsîrî ve birlikleri Bağdad'a girerken Fâtımîlerin sembolü olan beyaz bayrak taşımıştır. Bu bayrakların üzerinde "el-İmâm el-Mustansır-billâh Ebû Temîm Maʿad Emîru'l-Müʾminîn" yazmaktadır. Böylece Besâsîrî daha şehre girerken Fâtımîlere bağlılığını bildirmiştir. Şehirde ezan da Şiî usûlüne uygun bir şekilde okunmaya başlamıştır. İmam ve müezzinler Fâtımî âdeti üzere beyaz giyinmişlerdir. Besâsîrî'nin Hz. Peygamber'in evlatlarının ve Fâtımîlerin kötülendiği gerekçesiyle Bağdad'daki tüm Abbâsî minberlerini yıktırıp yerlerine yeni minberler inşa ettirdiği de rivayet edilmektedir. Ayrıca Fâtımîler adına *denânîru'l-Mustansıriyye* adı verilen sikkeler hazırlanmıştır.[563]

Besâsîrî, başta Hanefî fakîh Kâdı'l-Kudât Dâmegânî (ö. 478/1085) olmak üzere önemli âlimleri ve Bağdad'ın ileri gelenlerini sarayda toplayarak Fâtımîler adına biat almış ve onlara bağlılık yemini ettirmiştir. Hatta Makrîzî'nin rivayetine göre Besâsîrî, sarayı ele geçirdiğinde Hz. Fâtıma'nın evlatlarının bulunduğu bir ortamda Abbâsoğullarının, dolayısıyla da Kâim'in hilâfet hakkı olmadığına dair bir belge yazdırmış ve Kâim'e ve beraberindekilere bunu imzalatmıştır. Bu belgeyi de Kâim'in elbiseleri, kılıcı, mendili vb. eşyalarıyla beraber Kahire'ye Fâtımî halifesi Mustansır'a göndermiştir.[564] Bu belge, ilk olarak Kâdir tarafından yayınlanan daha sonra da Kâim tarafından tekrar okutulan Fâtımî karşıtı bildirideki, Fâtımîlerin hilâfette hak sahibi olmadığı vurgusuyla benzer bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle Genç, Besâsîrî'nin bir

[562] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/341-348; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 16/29-38; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân,* 19/52-73.

[563] Bu sikkelerin bir yüzünde "Lâ ilâhe illallah vahdehu lâ şerîke leh Muhammed Rasulullah Ali Veliyyullah", diğer yüzünde ise "Ebû Temîm Maad el-Mustansır-Billâh Emîru'l-Mu'minîn" ibarelerine yer verilmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/32, 37.

[564] Makrîzî, Selahaddin Eyyûbî'nin Mısır'ı fethedip Kahire'de Fâtımî sarayına girdiğinde bu eşyaları bulduğunu ve onları Bağdad'a gönderdiğini rivayet etmektedir. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 2/253.

anlamda Abbâsîlerin Fâtımî karşıtı bu tutumunun intikamını benzer bir yolla aldığına işaret etmiştir.[565]

Besâsîrî Bağdad'a girdikten sonra, Dâmegânî'nin evi ve Halife Kâim'e ait yapılar başta olmak üzere pek çok yer yağmalanmıştır. Sıbt İbnu'l-Cevzî, Besâsîrî Bağdad'a girdikten sonra şehirde birçok yerin yağmalandığını anlatırken; Besâsîrî'nin bunu önlemeye çalıştığını ancak başarılı olamadığını ifade etmektedir. Yağma ve karışıklıkları önleyememesinin sebebi, Kerh halkının, yani bölgedeki Şiî halkın diğerlerine olan kinidir.[566] İbnu'l-Cevzî de Kerh halkının mezhep taassubundan dolayı intikam almak amacıyla Bâbu'l-Basra'nın büyük bölümünü talan ettiğini bildirmektedir.[567]

Anlaşılan o ki Besâsîrî'nin gelişi bölgedeki Şiîlerin harekete geçmesi için bir imkân oluşturmuştur. Zaten onlar Besâsîrî'nin Bağdad'a girişine de yardım etmişlerdir. Tekrar Şiî usûlüne göre ezan okunmaya başlayınca da çok sevinmiş ve üzerinde Mustansır-Billâh yazan beyaz bir bayrak hazırlayarak Kerh'in ortasına dikmişlerdir. Bilindiği üzere bu asırda, Bağdad'daki Şiî-Sünnî çatışmaları neredeyse süreklilik arz eden bir durumdur. Ancak Şiîler bölgede azınlık konumundadır. Önceki süreçte Büveyhîlerden güç alarak daha aktif olabilmişlerken, Besâsîrî'nin gelişiyle de fırsatı değerlendirmişlerdir. Besâsîrî ise bölgede sükûneti sağlamaya çalışmıştır. İbnu'l-Esîr, Besâsîrî'nin halka iyi davrandığını, Halife'nin yaşı doksana dayanmış olan annesine bir ev ayarlayıp hizmetine cariye verdiğini ve ona maaş bağladığını, mezhep taassubunda bulunmadığını ifade etmektedir.[568]

Halife Kâim'in işgal altındaki durumuna gelecek olursak; Kureyş b. Bedrân'ın himayesinde kalan Halife kısa bir süre sonra Kureyş'in akrabası Muhâriş el-Bedevî'nin hâkimiyetindeki Fırat nehri kıyısında yer alan Hadîsetu Âne'ye gönderilmiş ve yaklaşık bir yıl süren esaretini burada geçirmiştir. Muhâriş, dindarlığı ile bilinmektedir ve Kâim'in sürgün hayatının rahat geçmesini sağlamıştır. Ancak Kâim'in sürgün döneminde yanında hiçbir aile ferdi bulunmamıştır. Muhâriş'in olumlu yaklaşımına rağmen içinde bulunduğu durumun acizliğinden yola çıkarak Kâim'in zor bir dönem geçirdiğini tahmin etmek güç değildir.[569] Kaynaklarda da onun sürgündeki psikolojisini biraz olsun anlamayı

[565] Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 296.
[566] Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/65-66.
[567] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/32.
[568] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/344.
[569] Sıbt İbnu'l-Cevzî, bu sebeple olsa gerek, Kâim'in esaret döneminin bir canlının ölümü istemesinden daha zor bir hal olduğunu ifade etmektedir. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/95.

sağlayacak dualarına ve şiirlerine dair bazı rivayetler yer almaktadır. O, bir duasına "zavallı kulundan azîm olan Allah'a…" sözleriyle başlamış ve Allah'tan kendisine yardım etmesini, Besâsîrî'nin ise kudretini çekip almasını istemiştir. Hatta rivayete göre o bu duasını yazıp bir bedevîye teslim etmiş ve bunu Kâbe'nin duvarına asmasını istemiştir. Bedevî bu duayı Kâbe'ye astığı gün Besâsîrî öldürülmüştür.[570]

Kâim ile ilgili anlatılan bir başka hadise ise özetle şöyledir; Halife bir gece namaz için kalkar ve kendisini kurtarması için Allah'a yakarır. Ardından Fırat kıyısında birisinin yüksek sesle "evet, evet" dediğini duyar, bunun başkasına hitaben söylendiğini düşünür ve duasına devam eder. Ardından adamın "bir seneye kadar, bir seneye kadar" diye bağırdığını duyar. Allah'ın bu adamı kendisi için gizli olarak konuşturduğunu anlar. Nitekim Halife'nin sürgünü de bir yıl sürmüştür.[571] Halife'yi Allah katında yücelten, bedduasının kabul edildiğine ve Allah'ın ona mesaj gönderdiğine yönelik bu rivayetler, sonradan Sünnî kaynaklara girmiş olmalıdır. Bu anlatılar, Sünnî dünyanın lideri konumunda olan Halife'nin gerçek halife olduğu ve Allah'ın onu desteklediğine yönelik inancın bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda bu rivayetler bir anlamda esarette bulunan Halife'nin dinî karizmasını korumakta gibidir.[572] Hilâfetin bu sıralarda giderek güçlenen dinî misyonunu düşündüğümüzde bu rivayetleri anlamlandırmak daha mümkün hale gelmektedir.

Kâim'in esir olarak bulunurken de halifelik vasfının devam ettiğini belirtmek gerekmektedir. İlerde detaylandırılacağı üzere, siyaset fıkhında halife esir alınmışsa ve kurtuluşuna dair umut varsa yeni bir halife seçilmeyip, mevcut halifenin hilâfeti geçerli olmaktadır.[573] Bu hükmün de etkisiyle Kâim'in hilâfeti esaret döneminde de sürmüştür. Muhtemelen Tuğrul Bey'in İbrâhîm Yınal isyanını bastırdıktan sonra Halife'yi kurtarması beklenmekteydi. Nitekim olay bu şekilde sonuçlanmıştır.

Tuğrul Bey, İbrâhîm Yınal isyanını bastırdıktan sonra Kâim'in kurtarılması için faaliyetlere başlamış ve Kureyş b. Bedrân'a bir mektup göndermiştir. Tuğrul Bey'in öncelikli olarak uzlaşmacı bir yol izleyip diplomatik girişimlerle olayı çözmeye gayret

---

[570] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/36; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân,* 19/94-95.
[571] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/35; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân,* 19/94.
[572] Korkmaz da bu gibi propagandaların Halifeye bir saygınlık veya kutsallık kazandırılma çabasının ürünü olduğuna dikkat çekmektedir. Krş. Korkmaz, *Arslanü'l-Besâsîrî ve Zamanı,* 203.
[573] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*, thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sakafiye, 1993), 479; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 47-48.

ettiği anlaşılmaktadır.[574] Bunun üzerine Kureyş, bir mektup yazarak Besâsîrî ile iletişime geçmiş ve Tuğrul Bey'in isteklerini ve tekliflerini bildirmiştir. Kureyş'ın bu aşamada anlaşma taraftarı olduğu ve Besâsîrî'yi ikna etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira o, Abbâsî hilâfet merkezi olan Bağdad'ı ele geçirdikleri halde Fâtımîlerden yeterli ilgi, teşekkür ve desteği görmediklerini, mektuplarına cevap dahi alamadıklarını, bir sorunla karşılaştıklarında Fâtımî Halifesinin kendilerine yardım etmeyeceğini, bütün sıkıntıları kendilerinin çektiğini hatırlatmıştır. Bu nedenle en doğru adımın, barış yolunu tercih ederek Kâim'in makamına dönmesini sağlamak ve ona itaat etmek olduğunu bildirmiştir. Ancak Besâsîrî, Tuğrul Bey'in şartlarını kabul etmemiştir.[575]

Kureyş, Arslan Hatun'u serbest bırakarak Tuğrul Bey'in göndermiş olduğu elçilik heyetine teslim etmiş ve kendisi Halife'nin sarayına gönderilmesinden taraf olsa da Besâsîrî'nin anlaşmadan yana olmadığını, gerekirse kendisinin aracılık yapabileceğini bildirmiştir. Tuğrul Bey, bir taraftan Irak'a doğru hareket etmeye hazırlanırken diğer taraftan Kureyş'e yeniden uzunca bir mektup göndermiştir.[576] Tuğrul Bey'in Kâim'i kurtarmak için harekete geçme niyetinde olduğunu anlayan Kureyş ve Besâsîrî, olası bir saldırıya karşı savunma hazırlıklarını başlatmıştır. Besâsîrî, bu noktada Halife'nin Bağdad'a iadesini şartlı olarak kabul edeceğini Kureyş'e bildirmiştir. O, kendisinin Kâim'in yanında yalnız başına nâib olmasını, Halife'nin önceden olduğu gibi Huzistan ve Basra'nın yönetimini kendisine vermesini, Sultan'ın adı olmadan yalnızca Kâim adına hutbe okutulmasını ve şartlarının kabul edildiğine dair ant içmesini talep etmiştir. Elbette ki affedilmesini dahi mümkün görmediği Besâsîrî'nin bu şartları Tuğrul Bey için kabul edilebilir değildir. Anlaşıldığı kadarıyla kendisi için bir uzlaşmanın mümkün olmadığının farkına varan Besâsîrî geri adım atmamayı tercih etmiştir.[577]

Kureyş, her ne kadar Tuğrul Bey'e karşı uzlaşmacı bir tavır takınmışsa da diğer yandan Muhâriş ile irtibata geçerek Halife'nin kendisine gönderilmesini istemiştir. Bu sayede Halife'yi korumayı önceleyen Selçuklular kendisine saldırmayacak ve güvende

[574] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/322-325; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/348-350.
[575] Sürecin daha detaylı bir anlatısı için bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı,* 184-199.
[576] O, asli vazifelerinin Halifeyi korumak olduğunu Kureyş'e belirterek onun sarayına iade edilmesini, kendisinin de yeğeni olan Halifenin eşi Arslan Hatun'un tarafına teslim edilmesini, Kureyş ve beraberindekilerin Selçuklu hâkimiyetini tanıyarak onlar adına hutbe okutup sikke bastırmasını istemiştir. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/345-347; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 16/44-56; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân,* 19/85-90.
[577] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/345-347; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 16/44-56; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân,* 19/85-90.

olacaktır. Ancak Halife'yi korumaya and içtiğini belirten Muhâriş buna karşı çıkmış ve mevcut durumda en güvenli yolun Hadîse'den ayrılmak olduğunu Kâim'e bildirmiştir. Halife'nin Muhâriş'e güvenmesi ve kararı ona bırakması üzerine ikisi Hadîse'den ayrılmışlardır. Durumdan haberdar edilen ve Bağdad'a ulaşmış olan Tuğrul Bey, Kundurî ile birlikte bir birliği Kâim'in yanına göndermiştir. Halife ve beraberindekiler Nehrevan'a ulaştığında Tuğrul Bey de yanına gitmiş ve Kâim ile buluşması gerçekleşmiştir. Tuğrul Bey, Kâim ile görüştüğünde, İbrâhîm Yınal isyanı dolayısıyla onu kurtarmakta geciktiği için özür dilemiş, Besâsîrî'nin cezasını vereceğini, Şam'a girip Besâsîrî'nin destekçisi olan Fâtımîlerden intikam alacağını bildirmiştir. Hemen ardından Kâim, Bağdad'a doğru hareket ederken[578] Tuğrul Bey de Besâsîrî'nin peşine düşmüştür. Kâim, 25 Zilkâde 451/2 Ocak 1060 tarihinde Bağdad'a ulaşmıştır. Böylece Halife'nin hemen hemen bir yıl süren esareti bitmiştir. Diğer taraftan Tuğrul Bey kısa sürede Besâsîrî'yi mağlup ederek öldürtmüştür. Besâsîrî'nin kesik başı 15 Zilhicce 451/22 Ocak 1060 tarihinde Bağdad'a ulaşmıştır.[579]

Besâsîrî, hareketin başlangıcında Fâtımîler tarafından teşvik edilmiş ve desteklenmişse de bu desteğin ve ittifakın süreç boyunca devam etmediği anlaşılmaktadır. Besâsîrî ile Fâtımî Devleti'nin ilişkileri zamanla zayıflamış ve Besâsîrî bir anlamda yalnız kalmıştır. Besâsîrî hareketinin uzun soluklu bir başarı elde edememesinde ve Fâtımîlerin Bağdad hâkimiyetini sürdürememesinde Tuğrul Bey'in müdahaleleri kadar Fâtımîlerin bu dönemdeki genel durumu ve Fâtımî-Besâsîrî ilişkisinin genel seyri de etkili olmuştur.

Besâsîrî hareketi, Fâtımîlerin Mustansır dönemine denk gelmektedir. 427/1036 yılında henüz yedi yaşında iken hilâfet makamına geçen Mustansır-Billâh, Fâtımîlerin iki yüz yılı aşkın Mısır döneminin neredeyse üçte birinde halifelik yapmıştır. Fâtımîlerin hem en parlak zamanlarına hem de zayıflamasına şahitlik etmesi, Mustansır'ın hilâfetini önemli kılmaktadır. Mustansır'ın çok küçük yaşta halife olması, hilâfetin ilk yıllarında Zâhir vefat ettiğinde vezir olarak bulunan Cercerâî'nin yönetimde söz sahibi olmasına sebebiyet vermiştir. Bunun yanında Mustansır'ın annesi Seyyide Rasad da devlet idaresinde etkilidir. Cercerâî'nin 436/1045 yılında vefat etmesi üzerine Seyyide Rasad ve onun yakınlarından biri olan Yahudi tüccar Ebû Saʿd et-Tusterî yönetimde etkili

[578] Kâim henüz Bağdad'a hareket etmemişken, Nehrevan'da, Besâsîrî'den korktuğu için Tuğrul Bey'in çadırında konaklamak istemiştir. Ancak Tuğrul Bey bunu uygun bulmamıştır. Bu hadise bile başlı başına Kâim'in içinde bulunduğu vaziyeti ve korkusunu anlamak için yeterlidir. Krş. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân,* 19/92.

[579] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh,* 8/345-347; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 16/44-56; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/90-93, 95-98.

olmuşlardır. Tusterî'nin yönetimde etkili makamlara Yahudileri ataması, Müslümanların buna tepki göstermesi, kabilesel ve ırksal mücadeleler bu dönemde pek çok huzursuzluğu beraberinde getirmiştir. Ebû Saʿd et-Tusterî'nin öldürülmesi, sonrasında Seyyide Rasad'ın intikam amacıyla vezir Sadaka b. Yûsuf'u öldürtmesi ve başarısız vezir atamaları Fâtımîlerin durumunu kötüleştirmiştir. Yani bu dönemde Fâtımîler, geniş topraklarda hükmedip İslâm dünyasındaki etkisini sürdürürken iç problemlerle başbaşadır. 442/1050 yılında vezirlik makamına Sünnî olduğu bilinen Muhammed b. Ali el-Yâzûrî'nin gelmesiyle beraber Fâtımî Devleti'nin durumu biraz toparlanmış ve sükûnet sağlanmıştır. Varlıklı bir kimse olan Yâzûrî'nin, Mustansır'a danışmadan hareket edebildiği ve yönetimde ciddi bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır.[580]

Çok geçmeden Fâtımîler ciddi bir kıtlık ve ekonomik krizle mücadele etmek zorunda kalmışlardır.[581] Her ne kadar birazdan zikredeceğimiz hususlar Fâtımîleri Besâsîrî'ye yardımı kesmelerindeki başlıca unsurlarsa da ekonomik yetersizliklerin de bu durumu kolaylaştırdığını varsaymak mümkündür.[582] Esasında Fâtımîler, Besâsîrî'ye yardımlarını da bu kıtlık sırasında yapmışlardır. Hatta Besâsîrî'ye maddi destek verilmesinde büyük rolü olan vezir Yâzûrî'nin[583], Fâtımî kaynaklarını bu uğurda harcayıp tüketerek Fâtımîleri zayıf düşürmekle suçlandığına yönelik bazı rivayetler söz konusudur. Öyle ki Hanefî mezhebine mensup bir Sünnî olan Yâzûrî'nin asıl amacının Besâsîrî'ye destek olup Fâtımîlere çıkar sağlamak değil, tam aksine, Fâtımîleri ekonomik ve siyasî açıdan zayıf düşürmek olduğu düşünülmüştür. Bu iddiaya göre onun niyeti, Fâtımîler zor durumda kalınca Selçukluları bölgeye çağırmaktır. Yâzûrî'nin Besâsîrî'ye yardım göndermek üzere aldığı malları, Şam'da kendisi için depoladığı ve Tuğrul Bey ile iletişime geçip onu Fâtımî topraklarına davet ettiği yönünde suçlamalar da mevcuttur. Kaynaklar, onun Tuğrul Bey ile olan yazışmalarının ortaya çıkarıldığını

---

[580] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/184-85, 190-193, 195-213; Daftary, *İsmaililer*, 302-303; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 307-309. Mustansır dönemi hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Kirsten Thomson, *Politics and Power in Late Fatimid Egypt: The Reign of Caliph al-Mustansir* (London: I. B.Tauris, 2016).

[581] Mısır'da 444/1052 yılında başlayan kıtlık, veba ve deprem felaketleri Fâtımîlere büyük zorluklar yaşatmıştır. Bu süreçte saltanat ambarlarında tahıl namına bir şey kalmadığı, Fâtımîlerin Bizans'tan erzak talebinde bulunmak zorunda kaldıkları kaynaklarda zikredilmektedir. 450/1058'li yılların ortalarından itibaren kıtlık biraz azalmışsa da 457-464/1064-1072 seneleri arasında, kaynaklarda "eş-Şiddetu'l-'Uzmâ" olarak da geçen kıtlık dönemi yaşanacaktır. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/224, 226.

[582] Bu yıllarla ilgili olarak, Bağdad'da Halife Mustansır adına hutbelerin okunduğu dönemde Fâtımîlerin hızla üzerlerine çökmekte olan büyük bir kâbusun üstesinden gelebilmenin çarelerini aramakta oldukları yorumu yapılmaktadır. Bkz. Alican, "Fatımî Halifesi el-Müstansır Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasî Buhran Üzerine Bir İnceleme", 6.

[583] Yâzûrî, Fâtımî tarihinde vezir ve kâdı'l-kudât makamlarını şahsında birleştiren ilk isim olmuştur. Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 273.

zikretmektedir.[584] Neticede Yâzûrî ihanet suçundan dolayı Muharrem 450/Şubat 1058'de, Besâsîrî Bağdad'a girmeden neredeyse on ay önce, Kahire'de tutuklanmış ve Tinis'te idam edilmiştir. Yâzûrî ile ilgili zikrettiğimiz suçlamalar kaynaklarda yer almakla birlikte, onun idam edilme sebebi tam olarak net değildir.[585] Açık olan husus, güçlü bir vezir olan Yâzûrî'nin ölümünün ardından Fâtımîlerin iç problemlerinin ve siyasî sorunlarının arttığıdır. Yâzûrî'den sonra sürekli olarak vezirler değişmiş ve istikrar sağlanamamıştır.[586] Tüm bu ekonomik ve siyasî sorunlar, Besâsîrî-Fâtımî ilişkilerinin bozulmasında etkili olmuştur. Besâsîrî'yi destekleyen Yâzûrî'nin yerine ondan nefret eden Ebu'l-Ferec el-Mağribî'nin getirilmesi Besâsîrî için başlı başına olumsuz bir durum oluşturacaktır.

Besâsîrî'nin Bağdad'ı işgalinin, kuruluşundan itibaren Abbâsîlerle hilâfet mücadelesi halinde olan Fâtımîler için çok önemli bir gelişme olduğu tartışmasızdır. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere Fâtımî halifeleri, ilk dönemden itibaren Bağdad'ı ele geçirme hayallerini belli etmişlerdir ve faaliyetlerini doğuda, Abbâsî topraklarında sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla Besâsîrî'nin kendi destekleriyle elde ettiği bu başarı, Fâtımîler için oldukça önemlidir. Kaynaklar, Bağdad'da Fâtımî Halifesi Mustansır adına hutbe okunduğu haberini aldıklarında, Mısır'da yaşanan sevince işaret etmektedir. Bu haber üzerine Mısır sokakları süslenmiş ve kutlamalar yapılmıştır. Şarkıcılar, Mustansır'a Abbâsîlerden haklarını almış olduklarına dair şarkılar okumuşlardır.[587] Muʾeyyed fi'd-Dîn de Bağdad'ın alınmasını şiirlerinde gururla ifade etmiştir.[588] Bununla birlikte Fâtımîlerin, Besâsîrî hareketinden bütünüyle memnun olduklarını söylemek güçtür. Kaynaklarda geçen bazı rivayetler, Fâtımîlerin Besâsîrî'den desteklerini çekmelerinin sebeplerini anlaşılır kılacak niteliktedir.

Besâsîrî, Bağdad'da hâkimiyet sağlayıp Mustansır adına hutbe okuttuğunu, Halife Kâim'in Hadîsetu Âne'ye gönderildiğini, İbnu'l-Müslime'nin öldürüldüğünü bildiren ve

---

[584] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/232-238; İbn Muyesser, *el-Munteka min Ahbâri Mısr*, 15, 17-21; Ebu'l-Kâsım İbnü's-Sayrafî, *el-İşâre ilâ men nâle'l-vezâre*, thk. Abdullah Muhlis (Kahire, 1924), 40-45; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/338-339.

[585] Yâzûrî'nin idam edilmesiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Michael Brett, "The Execution of al-Yāzūrī", *Egypt and Syria in the Fatimid Ayyubid and Mamluk Eras II*, ed. U. Vermeulen - D. De Smet (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998), 15-27.

[586] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/262.

[587] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/254. Bununla birlikte Muʾeyyed, Besâsîrî'nin Bağdad'daki başarısının Mısır'da yeterince yankı bulmadığını ve kutlanmadığını ifade etmektedir. Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 182.

[588] Bkz. Qutbuddin, "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qāʾim bi-Amr Allāh, Ibn Hāniʾ al-Andalusī, Amīr Tamīm b. al-Muʿizz, and al-Muʾayyad al-Shīrāzī", 227-230.

diğer icraatlarını anlattığı bir mektubu Kahire'ye göndermiştir.[589] Yine daha önce belirttiğimiz gibi, Besâsîrî'nin Kâim'e ait bazı eşyaları ve şehrin ileri gelenlerinin imzaladığı Abbâsîlerin hilâfette hakkının olmadığına dair mahzarı Kahire'ye ulaştırdığı rivayet edilmektedir. Ancak Besâsîrî'nin, Bağdad'daki icraatlarından sonra Halife Mustansır'a mektubu oldukça geç gönderdiği ve bu durumun Fâtımîleri rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Sıbt İbnu'l-Cevzî'de nakledilen rivayetler, Fâtımîlerin bu şikâyetini açıkça ortaya koymaktadır. Rivayete göre, Besâsîrî henüz Bağdad'ı işgal etmemişken Rahbe'de olduğu sırada, yardım talep etmek üzere Mısır'a gönderdiği elçisi bir sene sonra eli boş olarak geri dönmüştür. Mustansır'ın yakın adamlarından birisi, elçiye Besâsîrî'yi tenkid eden sözler söylemiştir. Bu metinde Besâsîrî ile ilgili öne çıkan eleştiriler şunlardır; Besâsîrî, Bağdad'ı ele geçirir geçirmez Mustansır'a durumunu bildiren bir mektup göndermemiştir ve Fâtımîler, bu haberi Suriye'deki nâiblerinden öğrenmişlerdir. Besâsîrî'nin askerleri ve Irak halkı kendisinden şikâyetçidir. O, Fâtımîlerden habersiz kendi başına hareket etmiş, yağma ve zulümde bulunmuştur. Hatta girdiği yerlerde zulüm uygulamaması yönünde Kahire'den kendisine gönderilmiş olan uyarı mektubuna da uymamış ve cevap yazmamıştır. İzinsiz Musul'a yönelmiş ve Bağdad'a girmiştir. Bağdad'daki her şeye kendi şahsı için el koymuştur. Halife Kâim'i de izinsiz olarak hapsetmiş, İbnu'l-Müslime'yi şahsî kararıyla öldürtmüştür. Fâtımîlerin kendisine yolladığı maddî yardımın bir kısmını habersizce geri göndermişken sonradan tekrar yardım istemiştir.[590] Rivayette üzerinde durulan ana husus, Besâsîrî'nin bireysel hareket etmesi ve icraatlarından Fâtımîleri haberdar etmemiş ya da geç bildirmiş olmasıdır. Anlaşılan o ki Besâsîrî, her ne kadar Fâtımîlere bağlı görünse de kendi çıkarına ve görüşüne göre hareket etmiş ve bu durum Fâtımîleri rahatsız etmiştir.

Besâsîrî'nin Fâtımîlerle arasının açılmasında etkili olan unsurlardan birisi de Fâtımî kâdı'l-kudât'ı ve veziri Yâzûrî'nin idam edilmesinin ardından, yerine Ebu'l-Ferec Muhammed b. Caʿfer el-Mağribî'nin vizâret makamına getirilmesi ve onun faaliyetleridir. Ebu'l-Ferec el-Mağribî, Irak'ta Besâsîrî'nin yanından kaçıp Kahire'ye gitmiş olup; Besâsîrî ile husumeti bulunan bir kimsedir. Onun Besâsîrî ile ilgili olumsuz kanaatlerini Halife Mustansır'a telkin ettiği ve Besâsîrî ile ilgili işleri güçleştirdiği rivayet edilmektedir. Özellikle Besâsîrî'nin tehlikeli olduğunu ve onu desteklemenin doğru

[589] Mektubun içeriği için bkz. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/80-81.
[590] Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/84-85.

olmadığını ifade ettiği anlaşılmaktadır.[591] Bununla birlikte İbnu'l-Cevzî, Mustansır'ın Besâsîrî'ye kızgınlığının asıl sebebinin Kâim'i kendisine göndermemesi olduğunu belirtmiştir.[592] Böylece tüm diğer hususlarla birlikte Mustansır'ın asıl rahatsız olduğu şey açıkça kaydedilmiştir.

Kâim'in Kahire'ye gönderilmemiş olması Fâtımîler nezdinde Abbâsîlerle mücadelenin tam olarak başarıya ulaşmasını engellemektedir. Bu nedenle bu durumun Mustansır için önemli olduğu açıktır. Makrîzî de Mustansır'ın, Kâim'in Kahire'ye gönderilmesini çok istediğini ve bunun için çabaladığını belirtmektedir. Mustansır, Kâim'i kendisine göndermesi için Muhâriş'e on iki bin dinar göndermiş ve geldiği zaman Halife'ye iyi davranacağı sözünü vermiştir. Hatta Mustansır, Kâim geldiğinde nasıl bir yol izleneceğini de planlamıştır. Halife'nin Kahire'ye getirildiğinde kalması için el-Kasru'l-Garbî adlı bir saray inşa edilmiştir. Geçimini sağlaması için ona günlük yüz dinar tahsis edilecektir. Mustansır, zaman zaman Kâim'i ziyaret edecek ve devlet görevlilerinin yanında ona emir verecektir. Kâim'in Mustansır'ın yanında ve emrinde olduğu tüm İslâm âleminde duyulana kadar bu vaziyet devam edecektir. Sonrasında Mustansır, Kâim'e hilʿat verecek ve Fâtımî hilâfetine bağlı bir yönetici olarak onu Irak'a gönderecektir.[593] Böylece Fâtımîler, Abbâsîleri hâkimiyet altına almış olacak ve yönetim tek bir halifede, yani Fâtımî Halifesi Mustansır'da toplanacaktır. Fâtımîlerin başlangıçtan beri hayal ettiği şey, Besâsîrî aracılığı ile gerçekleştirilmiş olacaktır.

Ancak Kâim Mısır'a gönderilmediği için bu planların hiçbiri gerçekleşememiştir. Dolayısıyla Fâtımîlerin yaklaşık bir buçuk asırdır hedefledikleri, Abbâsîleri ortadan kaldırma ya da gözden düşürme imkânları ve İslâm dünyasının büyük bir bölümünde hutbe okutmak suretiyle yegâne hilâfet olma hayalleri de ortadan kalkmıştır. Hatta bu isyan, belki de onların bu emellerine en yaklaştıkları ve nihayetinde ise tamamen uzak düştükleri bir hadiseye karşılık gelmektedir. Çünkü her ne kadar Abbâsîlerin merkezi olan Bağdad'da bir sene boyunca Fâtımîler adına hutbe okunmuşsa da Fâtımîler, bu olay üzerine ciddi bir avantaj elde edememişlerdir. Tuğrul Bey'in bu hadiseden sonra Halife Kâim'e de vadettiği gibi Fâtımî topraklarına yönelmesi, Fâtımîler için zayıflama sürecini

[591] Sıbt İbnu'l-Cevzî'de vezirin bu tutumu açıkça ifade edilmiştir. Buna göre, vezir, Besâsîrî ile ilgili yazışmaları geciktirmekte ve onun elçilerini azarlamaktaydı. Diğer taraftan Mustansır'a Besâsîrî'nin kendilerinden para ve mal alıp birçok bölgeyi istila ettiğini ve bununla iki amacı olduğunu belirtmiştir. Birincisi, Fâtımîlere karşı hâkim duruma geçerek diğerlerine yaptıklarını Fâtımîlere de yapmak; ikincisi, Horasanlı Türk askerlerini Suriye'ye sevk edip oraya hâkim olmak. Besâsîrî, tüm bunları da Fâtımîlerin desteğiyle yapmıştır. Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/80.
[592] Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/86-87.
[593] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/254-255.

başlatmıştır. Klasik kaynaklarda da Besâsîrî hareketinin Fâtımî tarihindeki yerine dair önemli tespitler yer almaktadır. İbn Zâfir, bu hadiseyi Fâtımî Devleti'nin son yükselişi olarak nitelendirmiş ve söndürülen bir kandilin sönme anında ateşin alevlenmesine benzeterek Fâtımî yıkılışının başlangıcı olduğunu ileri sürmüştür.[594] İbn Muyesser ve Makrîzî ise Besâsîrî hadisesinin Fâtımîlerin başarılarının sonu olduğuna, onların bundan sonra Suriye ve diğer bölgedeki topraklarını kaybetmeye başladığına dikkat çekmiştir.[595] İbn Tağrîberdî, eğer Mustansır, Besâsîrî'den korkmamış olsa ve ona desteğini sürdürse idi, Fâtımîlerin çok daha uzun yıllar Irak'ta hâkimiyet sağlayabileceklerine; ancak Fâtımîlerin fırsatı kaçırdıklarına işaret etmiştir.[596] Görüldüğü üzere, Besâsîrî hadisesi Fâtımîler için bir nevi çöküşün başlangıcı olarak değerlendirilmiştir.

Her ne kadar oldukça açık olsa da üzerinde durulması gereken hususlardan bir diğeri, Besâsîrî'nin Fâtımîlere bağlılığının mezhebî mi yoksa siyasî bir içeriğe mi sahip olduğudur. Ebû Kâlîcâr'ın aksine, Besâsîrî'nin Fâtımî İsmâîlîliğini hatta onun da ötesinde Şiîliği benimsediğine dair açık bir kanıt bulunmamaktadır. Esasında Besâsîrî, Abbâsî Hilâfetinde çok etkin olduğu dönemlerden itibaren siyasî ve askerî başarılarıyla öne çıkmış ve Şiî olduğuna ve Fâtımîlerle irtibat kurduğuna dair iddialar ortaya çıkana kadar da dinî ya da mezhebî icraatları söz konusu olmamıştır. Bunun da ötesinde başlangıçta Abbâsî veziri İbnu'l-Müslime'nin bunları bir iddia olarak öne sürdüğü kaynaklarda da zikredilmiştir.[597]

Besâsîrî'yi isyana yönelten hususlar ve Fâtımîlerle ilişkisi göz önüne alındığında, meselenin esasında siyasî olduğu hatta şahsî gerilimlerin de gelişmelerde etkili olduğu görülmektedir. Besâsîrî, Abbâsîlerle arası bozulduktan sonra siyasî çıkarlarını korumak adına farklı bir yöntem izlemiştir. Olaylara dâhil olan Dubeys b. Mezyed ve Kureyş b. Bedrân gibi mahalli emirlerin tutumları da siyasî ve maddî saiklere göre değişkenlik göstermiştir. Bu durum, onların da bölgede yaşanan gelişmelerde kendi çıkarlarını gözeterek tavır aldıklarını göstermektedir.

Bu doğrultuda Besâsîrî'nin Bağdad'a girdikten sonra gerçekleştirdiği Şiî yanlısı tavırlarının da Şiîliği benimsemesinden değil; Fâtımîlere bağlılığın sembolik gereklerini

[594] İbn Zâfir, *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa,* 68.
[595] İbn Muyesser, *el-Munteka min Ahbâri Mısr*, 21; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 2/257.
[596] İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire,* 5/11.
[597] Mesela İbnu'l-Esîr, 447/1055 yılında Bağdad'da ikili arasında birtakım olaylar yaşandığı sırada İbnu'l-Müslime'nin Besâsîrî'yi kötülediğini ve onun Fâtımîlerle görüştüğünü iddia ederek Halife ile arasını bozduğunu açıkça kaydetmektedir. Krş. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/322.

yerine getirmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim İbnu'l-Esîr, Besâsîrî'nin Bağdad'a girdikten sonra mezhep taassubunda bulunmadığını ifade etmektedir.[598] Ayrıca Bağdad'a girdikten sonra Halife ve Vezirin taksimatı noktasında Kureyş b. Bedrân ile yaşadığı anlaşmazlık sonucunda Besâsîrî'nin, Vezir İbnu'l-Müslime'yi alması, Halife'nin ise Kureyş'te kalması da bu noktada işaret edilmesi gereken bir husustur. Nitekim baştan beri hareketin başlıca aktörü olan Besâsîrî'nin doğrudan Fâtımîlerin çıkarını düşündüğü takdirde, hiçbir şartta Halife Kâim'i Kureyş'e bırakmaması gerekirdi. Zira Halife'nin Mısır'a gönderilmesinin Fâtımîler için ne kadar önemli olduğunun herkes farkındaydı. Yukarıda ifade edildiği üzere, Besâsîrî'nin Fâtımîlerin desteğini yitirmesinin başlıca sebeplerinden birisi de budur. Besâsîrî'nin bu şartlarda kişisel husumeti olan İbnu'l-Müslime'yi teslim alması dahi olaylarda siyasetin ve kişisel hesapların ne derece belirleyici olduğunu göstermektedir. Son olarak, olayların sonunda Tuğrul Bey'in harekete geçmeden önce Halife'nin iadesini istediğinde Besâsîrî'nin tavrını hatırlatmak yerinde olacaktır. O, bu teklifi kabul etmediği gibi son çare olarak da kendisinin Kâim'in yanında yalnız başına nâib olması, Halife'nin önceden olduğu gibi Huzistan ve Basra'nın yönetimini kendisine vermesi, Sultan'ın adı olmadan yalnızca Kâim adına hutbe okutulması ve şartlarının kabul edildiğine dair ant içmesi koşullarını öne sürmüştür. Bu şartların bütünüyle siyasî olduğu ve özellikle hutbede Selçukluların adının geçmemesi şartının Besâsîrî'nin Halife'nin nezdindeki konumunu Selçuklulara kaptırmak istememesinin bir yansıması olduğu açıktır.

Aynı şekilde İbrâhîm Yınal'ın Fâtımîlerle iletişimde olması ve nihayetinde isyan etmesinin Şiîlikle irtibatlandırılması da pek mümkün değildir. Fâtımîler, Halife Kâim ve Tuğrul Bey'e karşı kullanabilecekleri kimseleri isabetli bir biçimde tespit ederek doğru adımları izlemişlerdir. Ancak olayların sonunda kazanan taraf, Abbâsîler ve Tuğrul Bey liderliğindeki Selçuklular olmuştur.

Besâsîrî hadisesi, tüm yönleriyle Abbâsî-Fâtımî mücadelesindeki en önemli olaylardan birisidir. Bu olay sonucunda, Abbâsî Hilâfeti'nin yalnız başına Fâtımîlerle mücadele edemeyecek vaziyette olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu hadise Abbâsîler ile Selçukluları yakınlaştırmıştır. İleride daha detaylı tartışılacağı üzere, bu yakınlığın da hem siyasî hem de mezhebî olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Tuğrul Bey, Selçukluların kuruluşundan itibaren Abbâsîlere bağlı olmuştur ancak Kâim-Tuğrul Bey ilişkilerinin her yönüyle güvene bağlı ve mükemmel olduğunu söylemek mümkün

[598] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/343-344.

değildir. Hatta belki de aralarında örtük bir çekişmenin varlığı dahi söz konusudur. Fakat Besâsîrî hadisesinin ardından Halife, kendisini esaretten kurtarmış olan Tuğrul Bey'e bir anlamda borçlu kalmıştır. Bu da kuşkusuz Selçukluların yararına olmuştur. Selçuklular siyasî alanda güç sahibi olurken; Abbâsî Hilâfetinin sembolik değeri ve önemi etkisini sürdürmüş, hatta zamanla bu dinî misyonun çerçevesi genişlemiştir.

3.3. Gazneliler: İsmâîlîlere Yönelik Sert ve Kapsamlı Mücadele Siyaseti

Abbâsîlerin Fâtımî tehdidi karşısındaki en önemli destekçilerinden biri Gazneliler olmuştur. Gazneli Mahmûd (388-421/998-1030), Sâmânîlerle mücadele neticesinde Horasan bölgesinde hâkimiyeti elde etmesinin akabinde, 389/999 yılından itibaren hutbeyi Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh (381-422/991-1031) adına okutmaya başlamıştır. Bu tarihten önce bölgede hutbe, sekiz yıl önce hilâfetten indirilmiş olan Tâiʿ-Lillâh (ö. 393/1003) ile birlikte Sâmânîler adına okunmaktaydı.[599] Hatta Mahmûd, Kâdir'e devletinin tanınması için gönderdiği mektupta bu mücadelenin tek gerekçesi olarak, Sâmânîlerin artık halifeye bağlı olmaktan vazgeçmelerini göstermiştir.[600] Bu yaklaşım, hilâfete bağlılığın siyasî gelişmelerdeki belirleyiciliğini göstermektedir. Mahmûd'un bu girişimiyle Kâdir-Billâh, hilâfete geçişinden uzun zaman sonra Horasan bölgesinde halife olarak tanınmıştır. Bunu karşılıksız bırakmayan Halife, Gazneli Mahmûd'u onaylamış ve ona "yeminuddevle", "eminuddevle" gibi lakaplar vermiştir.[601] Ehl-i Sünnet'e bağlılığının da etkisiyle Gazneli Mahmûd, ilk dönemlerden itibaren Kâdir-Billâh ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve Abbâsîleri desteklemiştir. Onun İsmâîlî karşıtı bir tavır takınması da Abbâsîlerin Fâtımîlere karşı mücadelesinde bir destek oluşturmuştur. Böylece Abbâsîler, hem Büveyhîler karşısında hilâfet makamına destek bulmuş hem de Fâtımîlere karşı güçlü bir müttefik kazanmıştır.

Gazneli Mahmûd ile kurmuş olduğu ittifak, Kâdir'in daha güvenle hareket etmesini sağlamasının yanı sıra Fâtımîlerin gücünü kırmasında etkili olmuştur. Hâkimiyeti altındaki bölgelerde İsmâîlîliğin zayıflaması için doğrudan mücadelede bulunan Gazneli Mahmûd'un Abbâsîlere maddî ve manevî desteği de Fâtımîlere karşı dolaylı bir güç oluşturmuştur. Bunun üzerine Fâtımîler, Gazneli Mahmûd'u kendi yanlarına çekmek istemişlerdir. Onların bu çabaları, Gaznelilerin gücünün farkında olduklarını göstermektedir. Bu amaçla Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, 403/1012

[599] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/4.
[600] V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 284-285.
[601] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/211; Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 120.

yılında Gazneli Mahmûd'a Tahertî adlı bir dâîyi elçi olarak göndermiş, onu kendisine biat ve itaat etmeye davet etmiştir. Gazneli Mahmûd ise bu teklife olumlu cevap vermemiştir. Hatta Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'a bir mektup yazarak, Hâkim-Biemrillâh'ın davetini reddettiğini ve ona hakaret ettiğini bildirmiştir.[602] Bölgede davet faaliyeti yürüttüğü anlaşılan Tahertî ise Kerrâmî âlim Ebû Bekr Muhammed'in etkisiyle yargılanmış ve idam edilmiştir.[603]

Fâtımîlerin Gaznelileri kendi tarafına çekme çabaları sonraki süreçte de devam etmiş, hatta Abbâsî-Gazneli ilişkilerinin gerilmesine dahi sebebiyet vermiştir. 415/1024 yılında Gaznelilerden bir kesim hacca giderken onlara Gazneli Mahmûd'un Nişabur valisi Hasenek (ö. 422/1031) eşlik etmiş, kafilenin başında da Şerîf Ebû Hasan Ahsaî bulunmuştur. Hacılar Irak yolundaki tehlikeler dolayısıyla Fâtımîlerin hâkimiyeti altında olan Şam yolu üzerinden dönmüşlerdir. Şam'a geldiklerinde Fâtımî Halifesi Zâhir-Billâh (411-427/1021-1036) hacılara yüklü miktarda para ve hediyeler vermiş, Hasenek ve Şerîf Ebû Hasan Ahsaî aracılığı ile Mahmûd'a hediyeler ve hilʿatler göndermiştir. Kâdir-Billâh bunu öğrenince çok rahatsız olmuş, Bağdad'a dönen Ahsaî'yi tehdit etmiş ve Hasenek'i Karmatîlik ve Bâtınîlikle suçlayarak öldürülmesini istemiştir. Ahsaî'nin bu süreçte hastalanarak öldüğü rivayet edilmektedir. Sonunda Gazneli Mahmûd, Hasenek'in Karmatî olmadığından emin olduğunu belirtmiş ve Fâtımî Halifesinin verdiği hediye ve hilʿatleri Bağdad'a göndermiştir. Bunlar Bağdad'da Kâdir-Billâh'ın emriyle halkın önünde yakılmıştır. Bu hadisenin Gazneli-Abbâsî ilişkilerini etkilediği anlaşılmaktadır.[604]

Beyhakî, bundan sonraki süreçte Kâdir-Billâh'ın Gaznelilere şüpheyle yaklaştığını, Gazneli Mahmûd'un da Kâdir-Billâh'a karşı kin beslediğini ifade

---

[602] Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr Utbî, *Kitâbu'l-Yemînî*, thk. İhsân Zunûn Abdullatîf es-Samîrî (Beyrut: Dâru't-Talîa, 2004), 390-395; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/92.

[603] Gazneli Mahmûd'un Sünnî olmayan mezheplerle mücadele sürecinde Kerrâmî âlim Ebû Bekr Muhammed'in oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mahmûd, onun "mezhebi bozuktur" dediği herkesi öldürtmüştür. Ancak 403/1012 yılında hac yolculuğu esnasında Gazne'ye uğrayan Kâdî Saîd isimli bir âlimin, bir münâzarada Kerrâmiyye Mezhebi'nin Sünnîlik dışında fikirler ihtiva ettiğini ortaya koyması üzerine Mahmûd bu mezhebe de cephe almış, Ebû Bekr Muhammed, Kerrâmî inançları reddetmek suretiyle canını kurtarabilmiştir. Gazneli Mahmûd'un Kerrâmiyye mezhebiyle ilişkisi ve mezhebî aidiyeti hakkında değerlendirme için bkz. Ümüt Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 116-117; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eşʿarîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 161-176.

[604] Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/146-147; Ebu'l Fazl Muhammed B. Hüseyin-i Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, ed. Hicabi Kırlangıç, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 161-180. Bu olayın yanı sıra Abbâsî-Gazneli ilişkilerini etkilemiş olması mümkün gözüken başka rivayetler de kaynaklarda yer almaktadır. Bunlar hakkında değerlendirmeler için bkz. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 76-78; M. Hanefî Palabıyık, "Gazneli Devleti'nde Ehl-i Sünnet ve Hanefîlik", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu,* (2015), 249-250.

etmektedir.[605] Gazneli Mahmûd'un belki de bu nedenle Hasenek'i ertesi sene vezir olarak atadığına dair değerlendirmeler de bulunmaktadır.[606] Her ne kadar bu hadisenin ikili arasındaki ilişkiye etkisi küçümsenemez boyutta olsa da böyle bir değerlendirmeye ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Gazneli Mahmûd'un birlikte büyüdüğü Hasenek için "Hasenek Karmatî ise ben de Karmatîyim" diyecek derecede ona güvendiği bilinmektedir. Bu nedenle Kâdir-Billâh'a olan kininden değil, her açıdan kendisine itimadı tam olduğundan onu vezir yapmış olması daha muhtemeldir. Bununla birlikte Hasenek'ın Karmatîliğine dair iddialar sonraki süreçte, Sultan Mesʿûd döneminde (421-432/1030-1041) de gündeme gelmiştir. Bu sırada Kâdir-Billâh'ın önceden yazmış olduğu mektuplar da delil kabul edilmiştir. Her ne kadar Sultan Mesʿûd, onunla ilgili iddiaların asılsız olduğuna kanaat getirmişse de Sultan'ın yokluğundan faydalanan ve Hasenek ile kişisel husumetleri olduğu anlaşılan Ebû Sehl Zûzenî onu idam ettirmiştir.[607]

Tüm bunlar göstermektedir ki Fâtımîler, hem Hâkim-Biemrillâh hem de Zâhir-Billâh dönemlerinde Gaznelileri kendi taraflarına çekmek için gayret sarf etmişlerdir. Muhtemelen hem Horasan bölgesine hâkim olmak hem de Abbâsî-Gazneli ittifakını kırmak için bu girişimde bulunmuşlardır. Ancak Gazneli Mahmûd, Sünnî olması sebebiyle her seferinde bu davetlere şiddetle karşı çıkmıştır. Yani Gazneli Mahmûd'un başlangıçtan itibaren mevcut iki hilâfet arasından Abbâsîlerden yana tercihte bulunduğu söylenebilir. Diğer taraftan bahsi geçen olayın Abbâsî-Gazneli ilişkisinin seyrine olumsuz etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tarihten sonra Gaznelilerle Abbâsîlerin büsbütün olumsuz ilişki içinde olduğunu söylemek de mümkün değildir.

Gazneli Mahmûd, Fâtımîlerin tekliflerini geri çevirmesinin yanı sıra başlangıçtan itibaren Abbâsîlerin Şiî karşıtı politikalarını sıkıca benimsemiş ve İsmâîlîlere yönelik sert ve kapsamlı bir mücadele siyaseti yürütmüştür. Zehebî, Gazneli Mahmûd'un hâkimiyeti altındaki bölgelerde Sünnîliği desteklediğini; Râfıza, İsmâîliyye, Karâmita, Müşebbihe, Cehmiyye ve Muʿtezile'yi ise ölümle tehdit ederek minberlerden onlara lanet okuttuğunu belirtmektedir. Tüm bunları da Mahmûd'un Halife Kâdir'in emirlerine uyması olarak ifade etmektedir.[608] Zehebî, bir anlamda Gazneli'nin politikasını Abbâsîlerden bağımsız düşünmenin mümkün olmadığına işaret etmektedir. Bu noktada her zaman aynı oranda

[605] Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 165.
[606] Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 48.
[607] Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 161-180.
[608] Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut - Hüseyn el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/135.

iyi olmasa da Abbâsî-Gazneli ilişkilerinin Sünnîlik ortak noktası ve Şiî-Fâtımî karşıtlığı söz konusu olduğunda kuvvetlendiğini söylemek mümkündür.

Gazneli Mahmûd, hâkimiyeti boyunca da pek çok bölgede İsmâîlîlerin gücünü kırmıştır. Bunlardan birisi Sind bölgesidir. 4/10. asrın başlarında Sind bölgesinde İsmâîlî davet faaliyetlerinin başladığı ve Halife Muʿiz (ö. 365/975) döneminde bölgedeki bir yöneticinin İsmâîlî olmasıyla birlikte burada İsmâîlîlerin hâkim olduğu bilinmektedir. Nitekim Makdisî (ö. 390/1000 civarı), bölgenin önemli merkezlerinden olan Multân'da hutbenin Fâtımîler adına okunmakta olduğunu bildirmektedir.[609] Bölgedeki bu durumdan haberdar olan Mahmûd, Multân'a bir sefer düzenlemiş ve 396/1005 yılında bölgeyi ele geçirerek buradaki İsmâîlî hâkimiyetine son vermiştir.[610] Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Mahmûd'un Multân'a girdikten sonra binlerce İsmâîlî'yi öldürdüğünü, binlercesinin de elini kestiğini aktarmıştır.[611]

Gazneli Mahmûd, 420/1029 yılı Cemaziyelevvel/Mayıs ayında[612] ise Büveyhîlerin hâkimiyeti altındaki Rey'e doğru harekete geçmiştir. Bu esnada bölge, Büveyhî emiri Mecduddevle'nin (ö. 420/1029'dan sonra) yönetimi altındadır. Gazneli Mahmûd, burayı kâfir Bâtınîlerden ve günahkâr bidʿatçilerden temizlediğini, Abbâsî Halifesi Kâdir'e mektupla detaylı bir biçimde anlatmıştır. Onun anlatısına göre, bölgedeki Bâtınîlerin namaz kılmadıkları, zekât vermedikleri, İslâm'ın şartlarını bilmeyip helâlle haramı ayıramadıkları, sahabeye hakaret ettikleri gerekçe gösterilerek, fukaha tarafından, onlardan bazılarının öldürülmelerine hükmedilmiştir. Mecduddevle ile birlikte Râfıza ve Muʿtezile'nin önderlerinden oluşan bir grup Horasan'a gönderilmiştir. Bölgeden; Muʿtezilîlerin, filozofların ve Râfızîlerin kitapları hariç elli yük kitap taşınmıştır. Bu gruplara ait kitaplar ise yakılmıştır.[613] Bölge, Bâtınî dâîlerden, Muʿtezilî ve Râfızî liderlerden temizlenmiş ve Ehl-i Sünnet zafere ulaşmıştır. Kahire Devleti (Fâtımî Devleti) destekçilerinin sırları Müslümanlar tarafından anlaşılmıştır.[614] Böylece Gazneli Mahmûd,

[609] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 485.
[610] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/34. Gazneli Mahmûd'un bu seferini yalnızca bölgedeki İsmâîlî varlığına son verip Sünnîliği hâkim kılma çabasına bağlamak doğru olmayacaktır. Bu girişim, onun genel fetih politikasının da bir parçasıdır. Sind bölgesinde İsmâîlîlerin durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. S. M. Stern, "İsmāʿīlī Propaganda and Fātimid Rule in Sind", *Studies in Early Ismailism* (Leiden, 1983), 177-188.
[611] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 277.
[612] Bu olaylar 420/1029 yılında *İtikadu'l-Kâdirî*'nin gündeme getirildiği üç toplantıdan önce gerçekleşmiştir. Ancak Gazneli Mahmûd'un politikasını Kâdir'in 408/1016-7'de başlayan uygulamalarının sonucu olarak okumak mümkündür.
[613] İbnu'l-Esîr, Mu'tezilî ve felsefî kitapların yanı sıra astrolojiye dair kitapların da yakıldığını belirtir. Onun verdiği bilgilere göre taşınan kitaplar ise yüz yük miktarındadır. Krş. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/171.
[614] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/194-196.

Büveyhîlerin Cibâl kolunu ortadan kaldırmıştır. Bunu ise bölgede Ehl-i Sünnet'in zaferi olarak sunmuştur.

Nizâmülmülk'ün verdiği bilgilere göre, Gazneli Mahmûd'un kendi ifadelerinden aslında onun Irak'a yönelme niyeti olmadığı ve Hindistan Seferleri ile uğraşmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu şartlarda bölgeye girişinin sebebi, Iraklı Müslümanların kendisine Deylemlilerin kargaşa, zorbalık ve sapkınlıklar içinde olduklarına dair mektuplar yollamalarıdır. Mahmûd'a, bölge halkının sapık mezhepli zındıklar oldukları, Allah'ı alenen reddetmeyi dillerine pelesenk ettikleri, namaz, oruç, zekât ve haccı külliyen inkâr ettikleri bildirilmiştir. Bunun üzerine o, Nizâmülmülk'ün ifadesiyle, bölgedeki zındık ve Bâtınîleri temizlemesi için halis Müslüman ve temiz itikatlı olan Hanefî Türk askerleri yollamıştır. Öldürülen ve görevden alınan kimselerin yerine de Horasan'dan Râfızî, Hâricî ve Bâtınîlerin can düşmanı olan Hanefî ve Şâfiîler getirilmiştir.[615] İbn Receb, Mahmûd'un, Rey'de güvenilir bir Sünnî âlim olan Ebû Hâtim b. Hâmûş'u (ö. 445/1053'ten sonra) bölgedeki ulemânın mezhebini denetlemek üzere görevlendirdiğini bildirmektedir.[616] Dolayısıyla bölgede sıkı bir takibatın yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Öyle anlaşılıyor ki Mahmûd, bölgedeki faaliyetlerinin tamamını, Mecduddevle ve ahalisinin Bâtınî oldukları üzerinden gerekçelendirmiştir. Sonuçta, İsmâîlîleri ortadan kaldırıp yerlerine Hanefî ve Şâfiîleri yerleştirmek ve ulemâyı denetlemek suretiyle Sünnîlik korunmaktadır. Gazneli Mahmûd bölgedeki faaliyetlerini, Sünnîliği koruma amacı sayesinde mezhebî düzlemde; yaptıklarını Halife'ye bildirip Abbâsîlerin onayını almak suretiyle de siyasî düzlemde meşrulaştırmaktadır.

Gazneli Mahmûd'un dinî ve siyasî kaygılarla İsmâîlîler ve Fâtımîler ile mücadele ettiği muhakkaktır. Bununla birlikte pek çok yerde olduğu gibi, Gaznelilerde de Karmatî ya da Fâtımîlik suçlamasının çıkarlar gereği devreye sokulduğu anlaşılmaktadır. İbnu'l-Esîr, Gazneli Mahmûd'un tenkid edilecek tek özelliğinin çeşitli yollarla halkın mallarını almaya kalkışması olduğunu belirtmiş ve şöyle bir örnek olay zikretmiştir: Mahmûd, Nişabur'da malı mülkü çok, büyük bir zenginin olduğunu öğrendiğinde onu derhal Gazne'ye getirtmiş ve adamı Karmatî olmakla suçlamıştır. Bu kişi Karmatî olmadığını söyleyerek bu itHamdân kurtulmak için malından istenildiği kadar alınmasına razı

[615] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 86-88.
[616] Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b Ahmed İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 2005), 1/119-120. Watt, bunu bir anlamda sansür memurluğu olarak ifade etmektedir. Bkz. Watt, *Müslüman Aydın*, 121.

olduğunu bildirmiştir. Mahmûd da bunun üzerine adamın malını almış ve ona itikâdının sağlam olduğuna dair bir belge vermiştir.[617]

Hem Fâtımî Halifesi Hâkim'in tekliflerini geri çevirmesi hem de hâkimiyet elde ettiği her bölgede İsmâîlîlere yönelik baskıcı politikasından olsa gerek, Fâtımî dâî Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra), Gazneli Mahmûd'u Hâkim'in iki baş düşmanından biri olarak nitelendirmiştir. Diğeri ise elbette Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'tır.[618] Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) ise eğer Mahmûd olmasaydı Horasan civarının tamamının Bâtınî olabileceğine işaret etmek suretiyle, Gazneli Mahmûd'un o dönemde İsmâîlîler karşısında önemli bir figür olduğuna dair Sünnî algıya bir örnek oluşturmaktadır.[619]

Gazneli Mahmûd'un Fâtımî karşıtı ve Abbâsî destekçisi politikası, Gaznelilerin sonraki hükümdarı olan oğlu Sultan Mesʿûd tarafından da büyük ölçüde sürdürülmüştür. Kennedy, Abbâsî-Gazneli ittifakının aynı zamanda hilâfetin sonraki tarihi için önemli olabilecek bir yönüne daha işaret etmiştir. Türkler ile Sünnî hilâfet arasındaki ilişki ve bağ Mahmûd'la birlikte kurulmuştur. Sonraki süreçte Selçuklular, Memlûkler ve Osmanlılar, onun kurduğu bu modeli izlemişler ve Sünnî hilâfet politikasını sürdürmüşlerdir.[620]

3.4. Karahanlılar: Tamgaç Han'ın İsmâîlîleri İçten Çökertme Siyaseti

Karahanlılar, Satuk Buğra Han'ın İslâm'ı kabul etmesinin (308/920 veya 333/945) ardından zaman içinde Müslüman bir devlet haline gelmişlerdir. Erken dönemde Karahanlılar ile Abbâsîler arasındaki ilişkileri açıkça ortaya koyan kaynaklar mevcut değildir. Ancak Abbâsîlerin 2/8. asırdan itibaren Türk yöneticilerle irtibata geçerek onları itaate davet ettikleri bilinmektedir. Karahanlıların Abbâsî hilâfetini kabul ettiklerine dair en erken deliller ise 381/991-992 yılına aittir. Karahanlıların batısını yöneten Buğra Han Hârûn'un 381/991-992 yılında ele geçirdiği Fergana'da "hakan" unvanı ile kendi adına bastırdığı sikkede Abbâsî Halifesi Tâîʿ-Lillâh'ın (363-381/974-991) adına yer vermesi, devletin, hilâfeti ilk kez 381/991-992 yılına kadar tanıdığını ortaya koymaktadır. 381/991 yılı, Tâîʿ-Lillâh'ın, Büveyhî Emiri Bahâuddevle tarafından hal'edildiği ve yerine Kâdir-Billâh'ın (381-422/991-1031) geçtiği yıldır. Ancak rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Karahanlılar, bir süre daha Tâîʿ adına para basmayı

[617] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/190.
[618] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi mebâsimi'l-bişârât", 129.
[619] Seâlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 175-176.
[620] Hugh Kennedy, *Hilafet*, çev. M. Murtaza Özeren (İstanbul: İnkılâp, 2019), 130.

sürdürmüşlerdir. 391/1000 yılından itibaren sikkelerinde Kâdir'in adının geçmeye başladığı tespit edilmiştir. Özellikle Mâverâünnehir'de basılan paralarda hakanın kendi adından sonra "Mevlâ Emîru'l-Müʾminîn" ibaresini kullanarak halifeye itaat arz ettikleri ve bu şekilde İslâm dairesinde meşruiyet kazandıkları görülmektedir.[621]

Karahanlılar, Müslüman olduktan sonra İslâm'ın Hanefî yorumunu benimsemiş, hâkimiyetleri altındaki topraklarda da Sünnî ve Hanefî anlayışın tercih edilip yayılmasında etkili olmuşlardır. Özellikle Batı Karahanlıların hükümdarlarından Tamgaç Han İbrâhîm'in (433-460/1041-1068), Hanefîliğin gelişiminde ve İsmâîlîlerle mücadelede öne çıktığını söylemek mümkündür. Tamgaç Han 436/1044 yılında, Mâverâünnehir bölgesinde Fâtımî Halifesi Mustansır (427-487/1036-1094) adına davet faaliyetlerinin yoğunlaşması ve dâîlerin çok sayıda taraftar toplaması üzerine harekete geçmiştir. Ancak bölge halkından İsmâîlîlerin davetine katılanların kurtulmasından endişe eden Tamgaç Han, bu mezhepten herkesin kimliğini tespit edebilmek adına, İsmâîlî mezhebine ilgi duyduğunu belirterek dâîleri davet etmiş ve bir süre onlarla toplantılara devam etmiştir. Onlara maddî yardımda bulunmak suretiyle ilişkisini sürdürmüştür. Makrîzî, Tamgaç Han'ın, İsmâîlîlerin sırrını öğrenene kadar iki yıl boyunca onlara para yardımı yaptığını belirtmiştir. İsmâîlîler kendisinden, mezhebe giriş ahdını gerçekleştirerek yemin etmesini istediğinde ise onlardan inançlarını yazmalarını talep etmiştir. Görüşlerine ve kimliklerine yeteri kadar vâkıf olduktan sonra dâîleri toplamış ve bazı fakîhleri de münazara için çağırmıştır. Nihayetinde burada toplanan İsmâîlîlerin hepsini öldürtmüştür.[622] Diğer beldelere de haber yollamış ve İsmâîlîleri öldürüp bölgelerini temizlemelerini istemiştir. Bu emirin yerine getirilmesiyle bölgede tespit edilebilen tüm İsmâîlîlerin öldürüldüğü kaydedilmiştir. Tamgaç Han, Bağdad'a yaptıklarını yazmak suretiyle Halife Kâim'i bilgilendirmiştir.[623]

Tamgaç Han'ın Halife'yi İsmâîlîlere yönelik bu politikasından haberdar etmesi, Abbâsîlere destek olduğunu ifade etmek anlamına da gelmektedir. Bidʿatle ve İsmâîlîlerle mücadele kapsamında ortak bir girişim söz konusudur. İleride detaylandırılacağı üzere Halife Kâim, *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi 433/1041-2 yılında tekrar okutmaya başlamıştır. *el-*

[621] Bu gelişmeler neticesinde Hakan, artık idare hakkını doğrudan Tanrı'dan değil, Halifeden almaktadır. Ömer Soner Hunkan, "Hilâfetin Tanınmasında Hakanın Statüsü: Değişim ve Etkiler", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2008), 28-29.

[622] Makrîzî, bu esnada onlardan 16 kişinin kılıçla öldürüldüğünü, 133 kişinin de yakalanarak karanlık bir kuyuya atıldığını bildirmiştir. Tamgaç Han'ın münazara için çağırdığı fakîhler ise, Abdulmelik b. Muhammed el-Belhî, el-Fakîh b. Muhammed Şeyhu'l-Beled ve Nasr b. Ata'dır. Bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/193.

[623] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/267; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/191-193.

İʿtikâdu'l-Kâdirî'nin yeniden gündeme getirilişi de yükselen Fâtımî tehdidi ile yakından alakalıdır. Dolayısıyla Kâim'in yeniden resmî olarak gündeme getirdiği İsmâîlî mücadelesine Karahanlılar da fiilî olarak destek sunmuştur.

Karahanlıların bu İsmâîlî karşıtı mücadelesi İsmâîlîlerin bölgeden tamamen atıldığı anlamına gelmemektedir. Bu süreç, muhtemelen onları, davetlerini daha gizli bir biçimde sürdürmeye yöneltmiştir. Batı Karahanlı hükümdarı Ahmed b. Hızır (ö. 488/1095) ile bölgedeki İsmâîlîlerin ilişkilendirilmesi de bu durumu ortaya koymaktadır. 482/1089 yılında Ahmed b. Hızır'ın yönetimiyle ilgili birtakım sıkıntıların yaşandığı anlaşılmaktadır. Selçuklu Sultanı Melikşâh'a Ahmed b. Hızır ile ilgili şikâyet gitmiş, Sultan da duruma müdahale etmiştir. Ahmed 488/1095 yılında ise bozuk itikâda sahip olma, ibâhâ ve zındıklıkla suçlanmıştır. Bunun üzerine, Semerkand'da tutuklanmış, fukaha ve kadılardan oluşan mahkemede onun zındıklığına hükmedilmiştir. Ahmed, kendisi hakkındaki bu iddiaları reddetmişse de bazılarının onun zındıklığına şâhitlik etmesi üzerine suçlu bulunmuş ve fukaha onun öldürülmesi gerektiğine dair fetva vermiştir. Nihayetinde Ahmed b. Hızır zındıklık suçu dolayısıyla öldürülmüştür.[624] Ahmed b. Hızır'ın İsmâîlîlerin etkisinde kaldığı için idam edildiği tahmin edilmektedir.[625] Zira bu dönemde zındıklık ve ilhâd suçlamaları daha ziyade İsmâîlîler için gündeme gelmektedir. Bununla birlikte Ahmed b. Hızır'ın öldürülmesini, Karahanlılarda uzun süredir mevcut olan hanedan-ulemâ çatışmasından bağımsız okumak da mümkün değildir.[626]

Karahanlılar, Hanefî yanlısı bir tutum sergileyerek diğer mezheplerin bölgede tutunmasını büyük ölçüde zorlaştırmışlardır. Büveyhîlerin etkinliğini sürdürdüğü bir dönemde Abbâsîlere bağlılıklarını sürdüren Karahanlılar, Mâverâünnehir bölgesinde Sünnîliğin hâmîliğini yapmışlardır. Hem kendi mezhebî tercihleri ve siyasî çıkarları hem de Abbâsîlerin İsmâîlî karşıtı politikasının etkisiyle bölgedeki İsmâîlîleri baskı altında tutmuşlardır.

3.5. Selçuklular: Fâtımî-İsmâîlî Hilâfetine Yönelik Açıktan Cephe Siyaseti

Gaznelilerin ardından Abbâsî hilâfetinin en büyük destekçisi Selçuklular olmuştur. Selçukluların genel anlamda Sünnî yanlısı bir politika izlemeleri, Abbâsîlere

[624] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/457-458, 501.
[625] Daftary, *İsmaililer*, 317; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 196.
[626] Detaylı bilgi için bkz. Ömer Soner Hunkan, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'ında Hanedan ve Bürokrat-Ulemâ Çatışması: İlk Bürokrat Ulemâ İhtilali", *XV. Türk Tarih Kongresi* (TTK, 2006), 653-666; Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı: Karahanlılar* (İstanbul: Paradigma Akademi, 2015), 266-270.

bağlılık bildirmeleri ve Şiîlerle, özellikle de Fâtımî- İsmâîlîlerle mücadeleye girişmeleri, Abbâsî-Fâtımî mücadelesi açısından yeni bir dönemi başlatmıştır. Dolayısıyla bu dönemde, Abbâsî-Fâtımî mücadelesini Selçuklulardan bağımsız incelemek mümkün gözükmemektedir.

Selçuklular henüz bir devlet hüviyeti kazanmamışken başlayan Abbâsî-Selçuklu münasebetleri, Halife Kâim'in 437/1045 yılında Tuğrul Bey'i Bağdad'a çağırması ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dönemde Fâtımîlerin Büveyhîlere de güvenerek faaliyetlerini artırması Abbâsîler için sorun oluşturmaya başlamıştır. Özellikle Fâtımî dâîsi Muʾeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 470/1078) davet faaliyetleri bu hususta etkili olmuştur. Her ne kadar Ebû Kâlîcâr'ın Fâtımîlerle yakınlığının oluşturduğu sorunlar çözülmüş ve Emir'in Abbâsîlere bağlılığı sağlanmışsa da Büveyhîler bir tehdit oluşturmaya devam etmektedir. Askerî yetersizlikler ise Kâim'in olaylara müdahalesini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Kâim, Tuğrul Bey'i Bağdad'a çağırmış olmalıdır. Öte yandan Tuğrul Bey'in Sünnîliği benimsemiş bir hükümdar olarak Kâim'e göstereceği desteğin de Halife'nin davetinde etkisinin bulunması muhtemeldir. Ancak Tuğrul Bey, davetten yaklaşık on sene sonra 447/1055 yılında Bağdad'a gelmiştir. Onun öncelikle batıya doğru sağlam adımlarla ilerlemek için gerekli hazırlıkları yapıp, sonrasında Bağdad davetine icabet ettiği anlaşılmaktadır. Tuğrul Bey'in Bağdad'a gelişini, yalnızca dinî saiklerle, yani Halife'nin talebini karşılama isteğinin sonucu olarak okumak, eksik bir değerlendirme olacaktır. Halife'nin isteği onun için bir imkân olmakla birlikte, Selçukluların asıl amacının fetihlerle hâkimiyet alanlarını genişletmek olduğu açıktır. Dolayısıyla Tuğrul Bey'in, siyasî, askerî, sosyal ve iktisâdî şartlar olgunlaşınca bu adımı attığı söylenebilir.[627]

Bu süreci çalışmamız açısından önemli kılan başlıca hususlardan birisi, Bağdad'a girdikten sonra ilk icraatı Büveyhîlere son vermek olan Tuğrul Bey'in asıl hedefinin baştan beri Fâtımîlerle mücadele olmasıdır. Nitekim Tuğrul Bey, 447/1055 yılında henüz Bağdad'a girmeden önce Halife Kâim'e bir mektup göndermiş ve gidiş amacının Halife'yi görmek, hacca gitmek ve hacc yollarını düzene koymak, Suriye ve Mısır'a geçerek Fâtımîleri bu bölgelerden uzaklaştırmak olduğunu bildirmiştir. Bağdad'a girdikten sonra kendisini karşılamaya gelen vezir İbnu'l-Müslime'ye de bunları tekrarlamış ve geliş amacını pekiştirmiştir.[628]

---

[627] Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 148, 158.
[628] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/322; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/348-349.

Anlaşıldığı kadarıyla Fâtımîler, Selçukluların giderek güçlenmesinin ve Tuğrul Bey'in Bağdad'a girmesinin kendileri için oluşturacağı tehdidin farkındadır. Bu farkındalık, Fâtımîlerin, Besâsîrî ile irtibata geçerek birlikte hareket etmesi ve ilerleyen süreçte Selçuklu kumandanı İbrâhîm Yınal'ın isyana teşviki gibi gelişmelerde etkili olmuştur. Bunun neticesinde de 450/1058 yılında Abbâsîlerin hilâfet merkezi olan Bağdad'da, Besâsîrî liderliğinde yaklaşık bir yıllık Fâtımî işgali yaşanmıştır.

Irak'ta bu gelişmeler yaşanıp sükûnet sağlandıktan sonra Selçuklular, Hicaz ve Suriye bölgelerindeki Abbâsî-Fâtımî mücadelesinde de aktif olarak rol almışlardır. Abbâsî Halifesi ve Selçukluların müdahaleleriyle Mekke ve Medine'de yaklaşık bir asırdır Fâtımîler adına okunmakta olan hutbe, 464/1072 yılında, Abbâsîler adına okunmaya başlamıştır. Ertesi yıl Selçuklu Sultanı Alparslan'ın, iki yıl sonra da Abbâsî Halifesi Kâim'in vefat etmesi üzerine tekrar Fâtımîler adına hutbe okutulsa da yeni Halife Muktedî-Biemrillâh'ın, Mekke Emirine maddî destek göndermesi ve Selçukluların müdahalesi üzerine yeniden Abbâsîlere bağlılık bildirilmiştir. Bundan sonra bölgede Abbâsîler adına hutbe okunmaya devam etmiştir.[629] Fâtımî-Selçuklu mücadelesinin en yoğun olduğu bölge ise Selçukluların Mısır'a açılma hedefini gerçekleştirmesinde kritik bir öneme sahip olan Suriye olmuştur.

Selçuklu komutanlarından Atsız b. Uvak (ö. 471/1079) ve ardından da Tutuş b. Alparslan'ın (ö. 488/1095) faaliyetleriyle, başta Halep ve Dımaşk olmak üzere Suriye'de büyük ölçüde Selçuklu ve Abbâsî hâkimiyeti sağlanmıştır.[630] Fâtımîler ise dâhilî problemlerini bir ölçüde yola koyduktan sonra Suriye'yi kaybetmemek için mücadeleye girişmiş ve kaybettikleri yerleri geri almaya çalışmışlardır. Bundan önceki dönemde uzunca bir süre mücadele, Fâtımîlerin taarruzu, buna karşılık Abbâsîlerin topraklarını koruma çabası olarak gerçekleşmekteydi. Ancak bu dönemde tam tersi bir süreç yaşanmış ve Selçuklular, Fâtımî topraklarına doğru ilerlemişlerdir. Selçuklular girdikleri bölgelerde Abbâsîler adına hutbe okuttuğundan, bu başarılar Abbâsîlerin hilâfet alanını genişletmiştir. Ayrıca ileride detaylandırılacağı üzere, Selçukluların girdikleri bölgelerde medreseler inşa ederek Sünnî ulemâyı desteklemeleri bölgede Sünnîliğin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

---

[629] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/167-171-172; Çelik, "Fatımîlerin Hicaz Politikası", 157-161.

[630] Atsız, 468/1075 yılında Dımaşk'ı ele geçirmiş, bölgede Abbâsî halifesi adına hutbe okunmaya başlanmıştır ve ezan Sünnî usûle uygun okutulmuştur. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/410; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*, 19/297-298, 311-312.

Selçuklular başta Suriye olmak üzere batıda Fâtımîlerle mücadele ederken kendi hâkimiyetleri altındaki topraklarda da İsmâîlî dâîlerin faaliyetleriyle uğraşmışlardır. İsmâîlîlerin, davet faaliyetlerini Fâtımî topraklarından ziyade doğuda Abbâsîlere bağlı bölgelerde yoğunlaştırdığı bilinmektedir. Selçuklulardan önce Gazneliler ve Karahanlılar da kendi topraklarında İsmâîlîlerle mücadele etmişti. Selçuklular döneminde de aynı durum devam etmiştir. Hasan Sabbâh'ın İran ve Cebel bölgesindeki faaliyetleri sonucunda 483/1090 yılında Alamut'a yerleşmesi ise Selçuklularla İsmâîlîlerin ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır.

İmâmî gelenekten gelen Hasan Sabbâh[631], henüz genç yaştayken Fâtımî İsmâîlîliğini benimsemiştir. 464/1072 yılında Rey'i ziyaret eden Fatımî dâî'd-duâtı İbn Attaş (ö. 487/1094), ona Rey'deki davet faaliyetlerinde görev vermiştir. Hasan Sabbâh, 471/1078 yılında Fâtımî Halifesi Mustansır döneminde Mısır'a gitmiş ve buradaki faaliyetlere de dâhil olmuştur.[632] Ancak Mustansır'ın büyük oğlu Nizâr lehindeki tavrı sebebiyle, vezir Bedr el-Cemâlî tarafından Kuzey Afrika'ya sürgüne gönderilmiştir. Çünkü Bedr, aynı zamanda damadı olan Mustansır'ın küçük oğlu Mustaʿlî'den yana bir tutum sergilemektedir. Hasan Sabbâh, sürgünden kurtularak 473/1081'de Isfahan'a ulaşmış, yaklaşık dokuz yıl boyunca başta Yezd, Kirman, Huzistan olmak üzere İran bölgesini dolaşarak İsmâîlî davet faaliyetlerini sürdürmüş ve 483/1090 senesinde Alamut'u ele geçirmiştir.[633]

Hasan Sabbâh, Alamut'a yerleştikten sonra İsmâîlî davet faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Öncelikle Alamut'un sınır bölgeleri ve oraya yakın yerlerin ele geçirilmesi için girişimlere başlamıştır. Kısa sürede pek çok bölgeye dâîler gönderilmiş ve çeşitli kaleler zaptedilmiştir. Hasan, 484/1091 yılında dâîlerinden Hüseyin b. Kâyinî'yi

---

631 Hasan Sabbâh ve öğretisi hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları; Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, "Fatımîler ve Hasan Sabbah", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 1-44; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of The Early Nizari Ismailis Against the Islamic World* (Mouton & Co. Publishers, 1955); Ayşe Atıcı Arayancan, *Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâilîleri"* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018); Ali Avcu, "Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşişiler ve Hasan Sabbah", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2015), 193-201.

632 Hasan Sabbâh'ın Halife Mustansır ile görüşüp görüşmediği net değildir. Atâ Melik Cüveynî'nin Alamut Kütüphanesinde bulduğu ve Hasan Sabbâh'ın hayatının anlatıldığı *Sergüzeşt-i Seyyidinâ* adlı eserden naklettiğine göre Hasan, Mısır'da bulunduğu süreçte Mustansır ile görüşememiştir ancak onun kendisinden övgüyle bahsettiğini bilmektedir. Krş. Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 548. İbnu'l-Esîr ise Hasan Sabbâh'ın Mustansır ile görüştüğünü, hatta ona kendisinden sonra imamın kim olacağını sorduğunu, Nizâr cevabını aldığı için de Mustansır'ın vefatından sonra Nizâr'a bağlı olduğunu belirtmiştir. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/497. Bu noktada Cüveynî'nin kaynağı daha sağlam olduğu için onun verdiği bilginin doğru olabileceği ihtimali üzerinde durmak daha sağlıklı gözükmektedir.

633 Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 548-553. Ayrıca bkz. Hodgson, *The Order of Assassins*, 47-48.

Kuhistân'a göndermiş ve tıpkı Alamut'ta olduğu gibi burada da açıktan davet başlamıştır.[634]

Hasan Sabbâh'ın bu faaliyetleri ve elde ettiği başarılar, Selçukluların müdahale çabasını beraberinde getirmiştir. Esasında Selçuklu veziri Nizâmülmülk ve Sultan Melikşâh, Hasan Sabbâh henüz Alamut'u ele geçirmeden önce davet faaliyetlerini yürütürken onu takibe almışlar ve hareketi önlemeye çalışmışlardır. Nizâmülmülk, Rey yöneticisi olan akrabası Ebû Müslim'i, Hasan Sabbâh'ı yakalaması için görevlendirmiştir. Hasan Sabbâh, Alamut'a girene kadar Ebû Müslim'den kaçarak yer değiştirmiştir. Ebû Müslim ise daha sonra 488/1095 yılında Hasan Sabbâh'ın fedâîlerinden biri tarafından öldürülecektir. İbnu'l-Esîr'in ifadelerine göre, İsmâîlîler faaliyetlerini yürütürken, Isfahân'da ikamet eden Sâveli bir müezzini mezheplerine davet etmişler; fakat müezzin daveti kabul etmeyince kendilerini şikâyet etmesinden korkarak onu öldürmüşlerdir. Bu müezzin, İsmâîlîler tarafından öldürülen ilk kişidir. Nizâmülmülk bu olayı haber alınca müezzini öldürmekle itham edilenlerin yakalanmalarını emretmiş ve bu cinayetten şüpheli Tâhir adlı bir marangoz öldürülmüştür. İbnu'l-Esîr, Hasan Sabbâh taraftarlarından öldürülen ilk şahsın da bu marangoz olduğunu kaydetmektedir.[635]

İsmâîlîlerin ilk büyük suikastı ise kendilerini engellemek için büyük çaba sarf eden Nizâmülmülk'ün 485/1092 yılında öldürülmesi olarak kabul edilmektedir. Nizâmülmülk hem İsmâîlîlere karşı icraatlarıyla hem de eserindeki İsmâîlî karşıtı tavrıyla İsmâîlîlerin başlıca muhaliflerinden biri olmuştur. Vezir olarak Selçukluların en yetkili isimlerinden olması da onu İsmâîlîler için hedef haline getirmiş olsa gerektir. Cüveynî, Nizâmülmülk'ün, Hasan Sabbâh ve beraberindekilerin ilerde oluşturacağı tehdidin boyutlarının farkına vardığını ve onlarla mücadele edecek büyük bir ordu hazırlığında olduğunu ifade etmiştir. Onun niyetini öğrenen Hasan, çok geçmeden Nizâmülmülk'ü öldürerek bu müdahalenin önüne geçmeye çalışmıştır.[636] Nizâmülmülk öldürüldüğünde, İsmâîlîler bahsi geçen marangozun intikamını da aldıklarını ifade etmişlerdir.[637]

Melikşâh da Nizâmülmülk gibi Hasan Sabbâh hareketinin önüne geçmek için birtakım icraatlarda bulunmuştur. Makrîzî, Melikşâh'ın, Şâfiî-Eşʿarî âlim Ebû Yûsuf el-Hâzin'i (ö. 488/1095) Hasan Sabbâh ve taraftarlarıyla münazara yapmak üzere gönderdiğini belirtmektedir. Ebû Yûsuf el-Hâzin, Şâfiî fakîh Ebu't-Tayyib et-Taberî'nin

[634] Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 548-553.
[635] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/36-37.
[636] Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 554-555.
[637] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/36-37.

(ö. 450/1058) öğrencilerindendir ve Bağdad Nizâmiyye Medresesi'nde *hâzinu'l-kutub* olarak görev yapmıştır.[638] Rivayete göre, bu münazara gerçekleşmiş ve sonrasında Ebû Yûsuf, onlara cevaplarını içeren *el-Mustazhiriyye* adlı bir eser telif etmiştir.[639] Safedî ise bu eserin imamet, hilâfetin şartları ve halifelerin biyografisi gibi bilgileri ihtiva ettiğini bildirmektedir. Bu bilgileri birlikte değerlendirdiğimizde, münazaranın imamet meselesi merkezinde yürütüldüğünü ve Ebû Yûsuf'un İsmâîlîlere karşı Abbâsî Hilâfetini savunmak amacıyla bu eseri kaleme aldığı ihtimalini dile getirmek mümkündür.[640]

Diğer taraftan Melikşâh, Hasan Sabbâh ve taraftarlarını ortadan kaldırmak üzere silahlı mücadele de yürütmüştür. Alamut'a ilk müdahaleyi bölgenin ikta yönetiminden sorumlu olan Yoruntaş yapmıştır. Alamut eteklerine saldırmış, Hasan Sabbâh'a bağlanan kimseleri öldürmüş ve mallarını yağmalamıştır. Ancak onun müdahaleleri yeterli olmayınca Melikşâh, 485/1092 yılının başlarında Arslantaş adlı emirini Alamut'a yönlendirmiştir. Arslantaş, Alamut'u kuşatmış; ancak Hasan Sabbâh'ın, Kazvîn'deki dâîsinden destek istemesi ve sayılarının artması üzerine bozguna uğramıştır. Melikşâh, aynı yıl Kuhistân'a da Kızıl Sarık isimli emiri İsmâîlîlerle mücadele etmesi için göndermiştir. Ancak kuşatma sürerken Melikşâh'ın vefat haberinin kendilerine ulaşması üzerine birlikler geri çekilmiştir.[641]

Selçuklular, devletin iki önemli şahsiyeti olan Nizâmülmülk ve Melikşâh'ın art arda ölümleri üzerine iktidar kavgalarının başlamasıyla ciddi bir krize sürüklenmişlerdir.[642] Selçukluların bu zafiyeti de daha ziyade İsmâîlîlerin özellikle de Hasan Sabbâh ve taifesinin işine yaramıştır. Hasan Sabbâh, iktidar mücadelelerini lehine kullanabilmiştir. Cüveynî, Melikşâh'ın vefatının ardından her yerde karışıklığın çıktığını ve Selçukluların temellerinin sallanmaya başladığını, buna karşılık Hasan Sabbâh'ın

---

[638] Bkz. Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*, 28/96-97.
[639] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/324.
[640] Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*, 28/96-97.
[641] Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 552-554. İbnu'l-Cevzî, Melikşâh'ın Hasan Sabbâh'a elçi göndererek kendisine itaat etmesini, âlimleri ve emirleri öldürmeye son vermesini istediğini ve onu tehdit ettiğini rivayet etmektedir. Bunun üzerine Hasan Sabbâh, Sultanın elçisinin yanında bir gence kendini öldürmesini işaret etmiş, genç de hançeriyle kendi hayatına son vermiştir. Bir başkasına aynı şey emredildiğinde kendisini kaleden aşağı atıp paramparça olmuştur. Sonra Hasan Sabbâh, elçiye bu fedailerden yirmi bin kişinin emrinde olduğunu söyleyerek tehdit etmiştir. Elçi, Melikşâh'ın huzuruna gelip gördüklerini anlatınca Sultan hayret etmiş ve onlarla görüşmeleri kesmiştir. Krş. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/64. Ancak Hasan Sabbâh ve beraberindekilerin suikast faaliyetlerinin henüz tam anlamıyla başlamadığı bu süreçte Melikşâh'ın âlimleri ve emirleri öldürmeye son vermesine yönelik bu talebine dair rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.
[642] Detaylı bilgi için bkz. Nurullah Yazar, *Büyük Selçuklu Devleti'nde İktidar Mücadeleleri* (Ankara: OTTO, 2017).

gücünün ve kuvvetinin arttığını ifade etmektedir.[643] Bu dönemde hareket, bir taraftan üst düzey kimseleri de hedef alacak şekilde geliştirilmiş, diğer yandan da devlet adamlarının suikastlarıyla Selçuklular daha da zor durumda bırakılmıştır.

Hasan Sabbâh, eylemsel açıdan İsmâîlîliğe yeni bir boyut kazandırdığı gibi teoride de değişikliklere giderek Taʿlimiyye olarak adlandırılacak öğretiyi sistemleştirmiştir. Davetin hızla yayılması Abbâsî ve Selçukluların askerî müdahalelerin yanı sıra ilmî alanda da bu hareketin önüne geçme çabalarını beraberinde getirmiştir. İlerde detaylandırılacağı üzere, buna yönelik en sağlam adımları, Abbâsî halifesi Mustazhir-Billâh (487-512/1094-1118) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) atacaktır.

Selçuklular söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken hususlardan biri de Abbâsî halifesi ile Selçuklu hükümdarının yetki alanının çerçevesi ve mâhiyetidir. Halife Kâdir ve Kâim dönemlerinde askerî yetersizliklerine ve Büveyhîlerin etkinliğine rağmen Abbâsî halifeleri, sınırlı da olsa yönetimde etkili olmaya ve Sünnîliğin himayesinde önemli rol oynamaya başlamıştı. Ancak Büveyhîlerin varlığı son bulmamıştı ve Fâtımîlerle mücadele söz konusuydu. Bu nedenle Tuğrul Bey'in sağladığı destek Abbâsîler için önemliydi. Nitekim Büveyhîlerin son bulması da onun vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Kâim'in, bir yıl boyunca Bağdad'da bulunan Tuğrul Bey'i yüzyüze görüşmek için hilâfet sarayına buyur etmediği belirtilmektedir. Halife, Tuğrul Bey'i ilk kez 448/1056 yılında, Besâsîrî-Fâtımî kuvvetlerine karşı galibiyet elde etmesi üzerine huzuruna kabul etmiştir. Hatta Halife, bu görüşme esnasında Tuğrul Bey'e "Meliku'l-Maşrık ve'l-Mağrib" lakabını da vererek bir anlamda onun siyasî işlerdeki liderliğini kabul etmiştir.[644] Besâsîrî'nin, 450/1058 yılında Bağdad'a girerek Kâim'i de esir alması, bir yıl süren bu esaretin Tuğrul Bey sayesinde son bulması, Halife'nin durumunu daha da zora sokmuştur. Halife, bazı girişimlerde bulunsa da dünyevî işlerdeki yetkiyi Tuğrul Bey'den geri alamamıştır. Aslında bu durum, Halife'nin siyasî etki ve gücünü daraltmakla birlikte dinî misyonunu güçlendiren bir işlev görmüştür.

Halifenin siyasî alanda tam yetki sahibi olması, Tuğrul Bey'in vefatının ardından da gerçekleşmemiş ve Alparslan, selefinin güçlü politikasını sürdürmüştür. Bütün gerilimlere rağmen bu dönemde Abbâsî-Selçuklu ilişkilerinin genel anlamda iyi bir seyir izlediğini söylemek mümkündür. Selçuklular, Fâtımîlerle mücadele etmek suretiyle hem

[643] Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 555-556.
[644] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/322-337; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/8, 19-21; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*, 19/5-22.

Abbâsîlere destek olmuş hem hâkimiyet alanlarını genişletmişlerdir. Selçuklu Sultanı Melikşâh (465-485/1072-1092) ve Nizâmülmülk de ilk zamanlarda Halife Muktedi-Biemrillâh (467-487/1075-1094) ile iyi ve barışçı bir ilişki sürdürmüşler ve Halife'yi uzaktan kontrol etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak daha sonra onu bağımsız bir güç olmaktan çıkarmaya ve otoritesini zayıflatmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, iki güç arasındaki ilişkilerin gerilmesi ve bozulmasına neden olmuştur. Muktedî, Abbâsî-Selçuklu ilişkilerini pekiştirmek amacıyla, 474/1081-2 yılında Melikşâh'ın kızıyla evlenmeyi talep etmiştir. 479/1087'de bu evlilik gerçekleşmişse de ilişkilerin düzelmesinde istenen etkiyi sağlayamamıştır. Zaten Melikşâh henüz iki yıl geçmeden, Muktedî'nin düğünden sonra hareminden vazgeçme şartına uymadığını gerekçe göstererek kızını, Halife ile evliliğinden olan oğlu Ebu'l-Fazl Caʿfer ile birlikte İsfahan'a getirtmiştir.[645]

Melikşâh, 484/1091'de Bağdad'a yaptığı ikinci ziyarette Halife'nin varlığını umursamayarak kalacağı yeri bizzat kendisi seçmiştir. Bu durum, onun tavrını açıkça belli etmektedir. Sultan'ın Bağdad'da imar faaliyetleri yürütmesi ise onun burada kalıcılığı sağlama niyeti olarak yorumlanmıştır.[646] Ayrıca o, bu süreçte Halife'ye veliahdını değiştirip yerine torunu Ebu'l-Fazl Caʿfer'i tayin etmesi için haber göndermiştir. Muktedî'nin buna karşı çıkması üzerine İsfahan'a geri dönmüşse de altı ay sonra yeniden Bağdad'a gelmiş ve Halife'den, Bağdad'ı hemen terk ederek baş şehrini başka bir yere taşımasını istemiştir. Melikşâh'ın, yeni veziri Tâculmulk'ün ricası üzerine Halife'ye biraz süre tanıması, Muktedî'yi bir nebze rahatlatmıştır. Bu esnada Melikşâh'ın zehirlenerek ölmesi (16 Şevval 485/19 Kasım 1092) Halife'yi bu sıkıntılı durumdan kurtarmıştır. Melikşâh'ın ölümünden yaklaşık iki sene sonra da Muktedî vefat etmiş ve halife değişmiştir.[647]

---

[645] Kızıyla evlenme talebi Melikşâh'ın eşi Terken Hatun'a bildirilirken orada bulunan önceki Halife Kâim'in eşi Arslan Hatun ile aralarında geçen konuşma Halife-Sultan mücadelesi noktasında dikkat çekicidir. Terken Hatun, Gazneli Sultanı ve Karahanlı Hükümdarının da kızıyla evlenmek istediklerini, bunun için de dört yüz bin dinar verdiklerini, Halife de bu ücreti verirse, kızıyla evlenmeye diğer hükümdarlardan daha layık olacağını belirtmiştir. Arslan Hatun ise buna karşılık, Halife'nin, kızlarıyla evlenmesinin onlar için bir şeref ve iftihar vesilesi olacağını, bahsi geçen sultan ve hükümdarların hepsinin Halife'nin kulu ve hizmetkârı olduğunu, Halife'den ise para istenmeyeceğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Hatun, yapılan teklifi kabul etmiş ancak Halife'nin kızlarından başka eşi ve cariyesinin olmamasını şart koşmuştur. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/425. Bu konuşmada Halife'nin makamına ve tüm sultan ve hükümdarların ona hizmet ettiğine vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir.

[646] Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken, 2016), 213.

[647] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/448 vd; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 16/299 vd.

Bu noktada Selçukluların siyasî yetkiyi bütünüyle devralırken Abbâsî halifesinin dinî misyonunun giderek sembolleşmesi sürecinden bahsetmek mümkündür. Selçukluların gücünün zirvede olduğu bir dönemde Melikşah, hâkimiyet alanını daha da genişletmek ve idaredeki konumunu güçlendirmek adına Halife'yi hatta Bağdad'ı tamamen kontrol altına almaya çalışmıştır. Bir taraftan da Melikşâh'ın girişimleri, kurdukları sıhriyet bağından yararlanarak torununu sembolik değeri olan bu makama yerleştirme ve Selçuklu soyunu hilâfet silsilesine dâhil etme çabasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Abbâsîler ile Selçuklular arasındaki gerilim, bir taraftan halifenin siyasî gücü geri alma gayreti, diğer taraftan da Selçuklu sultanının dinî misyonu giderek artan hilâfet makamına sahip olma çabasını ifade etmektedir.

Ancak Nizâmülmülk ve Melikşâh'ın vefatının ardından Selçuklularda iktidar mücadelelerinin başlaması hem Selçuklular hem de Abbâsîler için karmaşık bir dönemi beraberinde getirmiştir. Selçuklu Beylerinin kendi iç mücadeleleri, Selçukluları Melikşâh'ın Halife'ye karşı baskıcı politikasından da uzaklaştırmıştır. Çok geçmeden Muktedî'nin de vefat etmesi üzerine bu karışık ortamda Mustazhir-Billâh (487-512/1094-1118) halife olmuştur. Mustazhir, bu süreçte Selçuklulardan en güçlü konumdaki taht iddiacısının saltanatını tasdik edip, Bağdad'da onun adına hutbe okutmak zorunda kalmıştır. Yıllar boyunca hutbedeki Selçuklu Bey'inin adı pek çok kez değişmiş hatta bazen kısa süreli de olsa yalnızca Halife adına hutbe okunmuştur. İstikrardan uzak bu süreç, Muhammed Tapar'ın tek başına tahta geçtiği 498/1105 yılına kadar sürmüştür.[648]

Aslında Selçukluların bu durumu, Abbâsî Halifesinin dinî ve siyasî misyonları birleştirerek iktidarda asıl yetkili kimse olarak öne çıkmasına müsait bir zemin oluşturmuştur. Nitekim Mustazhir'in de buna yönelik bir çabası olduğu, hilâfet makamına gelir gelmez Gazzâlî'den *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye ve fezâ'ilu'l-Mustazhiriyye* adlı eserini yazmasını istemesinden anlaşılmaktadır. İleride detaylandırılacağı üzere Gazzâlî, bu eserinde İsmâîlîlere eleştirilerini yönelttikten sonra Mustazhir'in hilâfete ne kadar layık olduğu hususunu işlemiştir. Ancak Mustazhir, bu süreci tam anlamıyla lehine kullanmayı başaramamış ve siyaseten çok etkili olamamıştır.[649]

Şüphesiz bu süreci Fâtımîlerin varlığı, Hasan Sabbah'ın faaliyetleri ve Haçlı Seferleri'nden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Halife, karışıklıklar mevcut

[648] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/77-81.
[649] Abdülkerim Özaydın, "Müstazhir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Kasım 2019).

olsa da bu güçlere karşı Selçuklularla birlikte uyum içinde hareket etmek mecburiyetindedir. Selçuklu Sultanı ise mücadele halinde olduğu diğer Selçuklu Beylerine karşı meşruiyetini sağlayabilmek adına, aralarında ne yaşanırsa yaşansın Abbâsî hilâfetinin karizmatik gücüne ihtiyaç duymaktadır.

Sonraki Abbâsî halifesi Musterşid-Billâh (511-529/1118-1135), Selçukluların mücadelelerinden faydalanarak Abbâsî Hilâfetinin yeniden siyasî misyonunu gelştirmesine yönelik girişimlerde bulunmuştur. Onun hilâfeti, Sencer'in Selçuklu Sultanı olduğu döneme (511-552/1118-1152) denk gelmektedir. Öte yandan Muhammed Tapar'ın oğlu Mahmûd, Sencer ile uzlaşmaları sonucu aynı yıl, Irak Selçuklu Sultanı (511-525/1118-1131) olmuştur. Irak'ta bulunan Sultan Mahmud ile Abbâsî Halifesi Musterşid-Billâh'ın ilişkileri oldukça inişli-çıkışlı olmuştur. İttifak dönemleri yaşanmışsa da ikili zaman zaman anlaşmazlığa düşmüşler ve bu anlaşmazlık Bağdad'ın muhasarasına kadar varmıştır. Irak'taki Selçuklu varlığından rahatsızlık duyduğu ve Abbâsîlere bağımsız bir alan açmayı hedeflediği anlaşılan Musterşid, siyasî olaylara müdahil olmuş ve bir ordu kurarak askerî mücadelelerde varlık göstermiştir.[650] Halife Musterşid, Mahmud ve Sencer tarafından engellenmeye çalışılmışsa da vazgeçmemiş ve neticede Nizârî fedailerden biri tarafından öldürülen ilk halife olmuştur. Babasının öldürülmesi üzerine hilâfete geçen Râşid-Billâh da (529-530/1135-1136) selefinin politikasını sürdürmeye çalışmış ve hilâfetten azledildikten sonra 532/1138 yılında, benzer şekilde İsmâîlîler tarafından öldürülmüştür. Ancak her iki olayın da arkasında Sultan Sencer ve Irak'ta bulunan Mahmûd b. Muhammed Tapar bulunduğu anlaşılmaktadır.[651]

Râşid'in yerine Selçuklular tarafından hilâfet makamına getirilen Muktefî de dâhil olmak üzere sonraki halifeler de Abbâsî Hilâfetini bağımsız kılmak için birtakım girişimlerde bulunmuşlardır. Sencer'in vefatıyla Büyük Selçuklu Devleti son bulmuşsa da Irak Selçukluları varlıklarına devam etmişlerdir. Iraktaki Selçuklu Sultanı ile Abbâsî halifeleri arasındaki ilişkiler, çoğu zaman gergin bir biçimde devam etmiştir. Bu süreç, hilâfeti boyunca Abbâsî hâkimiyetini yeniden güçlendirmek için çaba sarf eden Halife

[650] Musterşid'in politikası hakkında detaylı bilgi için bkz. Fatih Güzel, "Selçuklulara Başkaldıran İlk Halife: Müsterşid Billah (512-529/1118-1135)", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 3134-3151.
[651] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/281-284.

Nâsır-Lidînillâh'ın müdahaleleriyle Irak Selçuklularının Harezmşahlar tarafından yıkılışına (590/1194) kadar devam edecektir.[652]

Tüm bu süreç ortaya çıkarmaktadır ki halifelerin şahsî başarı ya da başarısızlıklarından ve kimliğinden bağımsız olarak hilâfet kurumu ve halifelik makamı her daim önemini korumuştur. Bu durumun en bariz göstergesi de siyasî ve askerî açıdan dönemin en güçlüleri konumundaki devletlerin, yaşadıkları tüm anlaşmazlıklara rağmen Abbâsî Hilâfetine bağlılıktan vazgeç(e)memeleridir. Başta Büveyhîler ve Selçuklular olmak üzere, dönemin güçlü yapılarının halife üzerinde tahakküm kurduğu, halifeleri azledip yerine yenisini tayin edebildiği hatta halifelerin ölümüne sebep olduğu bir vakıadır. Ancak halife ile ilgili tüm müdahalelere rağmen, Abbâsî Hilâfeti varlığını ve saygınlığını sürdürmüştür. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve sonrasında Zengî ve Eyyûbîlerin tüm rekabet ortamına ve gerginliklere rağmen, Abbâsî hilâfetine bağlı kaldıkları, başarılarından halifeyi haberdar ettikleri ya da bazen onun isteğiyle hareket ettikleri açıktır. Bu önemli rolün kaynağı ise halifenin şahsından ziyade hilâfet kurumunun değeri ile ilgilidir. Dolayısıyla halifelerin şahsî başarı ya da başarısızlıklarından ve kimliğinden bağımsız olarak, hilâfet kurumu ve halifelik makamının dinî misyonunun her daim önemini koruduğu söylenebilir. Abbâsîlerin zayıflaması, Büveyhîlerin etkinliği, Selçukluların hâkimiyeti, Zengî ve Eyyûbîlerin siyasî başarıları bu durumu değiştirmemiş ve hilâfet kurumunun ehemmiyetini azaltmamıştır.

Bu doğrultuda bu sürecin bir taraftan da bireylerden bağımsız olarak hilâfetin kurumsal zeminde inşasına karşılık geldiğini ileri sürmek mümkündür. Kuşkusuz hilâfet kurumu başlangıçtan itibaren önemli olmuştur. Ancak Abbâsî Hilâfeti bu asırlarda siyasî gücünü büyük ölçüde yitirmiş olmasına rağmen, çok daha kuşatıcı bir varlık kazanmıştır. Abbâsî hilâfetinin bu sembolik değerini Gazneliler ve Selçuklular ve daha sonra ortaya çıkan devletler için vazgeçilmez kılansa, kanaatimizce, Abbâsîlerin Sünnîlikle özdeşleşmesi ve Sünnî birliğin sembolü vasfını kazanmış olmasıdır.[653]

---

[652] Fatih Güzel, "Irak Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Halife Nasır Li-Dinillah'ın Rolü", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 75-92.

[653] Barthold, halifenin önemini vurgularken bu makamın Papalığa benzerliğini örnek göstermiştir. Ona göre, "nasıl Papa'nın Hohenstaufenler ile mücadele etmesi ve Müslümanlar'ın İspanya, İtalya ve Suriye'de Hristiyanlar'a karşı elde ettikleri başarılar Papa'nın önemini azaltmadıysa, halifeliğin fiilen yıkılması, halife ile sultan arasındaki mücadelenin sürmesi, hatta Müslümanlar'a ait bazı bölgelerin kaybedilmesi de halifenin önemini azaltmamıştır". Barthold'un hem bu tespitinde hem de kitabın bütününde hilâfet ile papalık kurumunu benzeştirmesi pek çok açıdan problemli gözükmektedir. Bununla birlikte tüm siyasî gelişmelere rağmen hilâfetin önemini yitirmediğine dair vurgusu dikkate değerdir. Krş. V. V. Barthold, *İslâm'da İktidarın Serüveni: Halife ve Sultan*, çev. İlyas Kamalov (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2012), 64.

Fâtımîler tarafından alternatif bir Şiî/İsmâîlî hilâfet iddiasının gündeme getirilmiş olması, Sünnî devletleri her şartta Abbâsîlerle birlikte hareket etmeye yönlendirmiştir. Endülüs ve kısmen de Mağrib bölgesindeki Sünnî Emevî idaresi dışarıda bırakılacak olursa, Sünnîliğin farklı yorumlarını benimsemiş bahsi geçen devletler Abbâsîlere bağlılık ve Fâtımîlerle mücadele noktasında buluşmuşlardır. Bu devletler, Fâtımîlerle mücadelelerini çoğu zaman Abbâsî hilâfetini koruma ve sürdürme kapsamında meşru bir zeminde tutmuşlardır. Bu tavır, aynı zamanda Sünnîliği koruma ve himaye etmeye de karşılık gelmiştir. Dolayısıyla Fâtımî-Abbâsî geriliminin, Abbâsî hilâfetinin Sünnîlikle özdeşleşmesine imkân tanıdığı ve bahsi geçen devletlerin Abbâsîlerle yaşadıkları her türlü güç mücadelesine ve ihtilafa rağmen her daim bu kanatta yer aldığı açıktır. Bu birlikteliğin bir sonucu olarak, söz konusu devletlerin daha geniş topraklara yayılmaları ve Fâtımîler karşısında elde ettiği başarılar, aynı zamanda Abbâsîlerin de hâkimiyet alanını genişletmiştir.

Fâtımîler karşısında bir anlamda siyasallaştırılan Sünnîliğin içeriği ise her zaman ve her bölgede aynı olmamıştır. Son bölümde detaylandırılacağı üzere, Halife Kâdir ve Kâim döneminde daha ziyade Hanbelîlik desteklenmiş ve hilâfet Sünnîliğin Hanbelî yorumu ile özdeşleşmiştir. Sonraki süreçte Abbâsîlerden ziyade Abbâsîlere bağlı farklı idarelerin baskın olması, Sünnîlik algısının onların mezhebî eğilimleri üzerinden şekillenmesini beraberinde getirmiştir. Doğuda Sâmânîler ve Selçukluların etkisiyle Hanefî-Mâturîdîlik ve Şâfiî-Eşʿarîlik merkezli bir Sünnîlik algısı gelişmiştir. Zengîler, Hanefî kimliklerine rağmen mezhepler üstü bir siyaset yürütmeyi denemişlerdir. Eyyûbîler de bir taraftan farklı Sünnî mezheplerden ulemâya destek sunarken resmî olarak Eşʿarîliği desteklemişlerdir. Böylece Suriye ve Mısır'da Zengî ve sonrasında Eyyûbîlerin Sünnîlik anlayışı yaygınlaşmıştır. Bu devletler, Sünnîliği bir siyaset malzemesi olarak kullanarak Fâtımîlerin üç asır boyunca hâkim olduğu bölgelerdeki izlerini silmeyi siyasetlerinin temeline yerleştirmişlerdir.[654]

Fâtımîler karşısında Abbâsîlere bağlılık bildiren bu devletlerin desteğiyle birlikte Abbâsî hilâfetinin sembolik değeri önem kazanırken; bir yandan da ulemânın girişimiyle Sünnî hilâfet anlayışı gelişim göstermiştir. Bu dönemde siyasete, dolayısıyla hilâfete dair eserler kaleme alınmış, Abbâsî Hilâfeti Sünnîliğin merkezine yerleştirilmiş, hilâfet teorisini gerçekle uzlaştırmaya yönelik teoriler geliştirilmiş ve mevcut sorunlara çözüm

[654] Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 313-314.

üretilmeye çalışılmıştır. Ulemânın Abbâsî hilâfetine desteği anlamına da gelen bu literatürün tarihsel boyutu, dönemdeki gelişmelerle paralel bir şekilde dördüncü bölümde irdelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎLERLE MÜCADELESİNİN FİKRÎ-MEZHEBÎ BOYUTU

Beş yüz yılı aşkın bir süre tarih sahnesinde yer alan Abbâsî hilâfetinin yarısından fazlası Fâtımîler ile mücadele içinde geçmiştir. Bu mücadelenin sosyo-politik ve ekonomik yönünün yanı sıra fikrî boyutu da bulunmaktadır. İsmâîlîlerin gerek Karmatîler gerekse Fâtımîler olarak varlık göstermesi ve küçümsenemeyecek bir tabana sahip olması, çok geçmeden İsmâîlî olmayan kesimde İsmâîlîlik karşıtı bir literatürün ortaya çıkışına yön vermiştir. Sünnî gelenekte de bu literatür kendisine önemli bir yer bulmuş ve İsmâîlîlikten öte genel Şiîlik algısında dahi belirleyici olabilmiştir. Bu dönemde oluşan literatür, sonraki süreçte Sünnî çevrede yazılan eserlerin temel kaynağı niteliği kazanmış ve İsmâîlîlik algısında günümüze kadar uzanan bir belirleyicilik elde etmiştir.

Başta reddiye metinleri olmak üzere makâlât, kelâm ve fıkıh literatüründe kendisine yer bulan İsmâîlî karşıtlığı, bir anlamda Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin ve Sünnî-İsmâîlî geriliminin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. Bu literatürün Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin sosyo-politik boyutuyla paralel bir şekilde oluşup geliştiğini de vurgulamak gerekmektedir. Esasında bu boyutların birbirinden ayrılması da mümkün değildir. Süreç takibi yaptığımızda sosyo-politik ve fikrî boyutun beraber ilerlediğini, birbirini karşılıklı olarak etkileyip beslediğini ve desteklediğini ifade etmemiz mümkündür. Ancak çalışmamızda kolaylık oluşturmak açısından bu boyutları ayrı bölümler halinde ele aldığımızı ifade etmeliyiz.

İsmâîlîlere yönelik reddiyeler ile makâlât, kelâm ve fıkıh literatüründeki İsmâîlî karşıtı tavrın müstakil olarak incelenmeyi hak edecek kapsamda olduğu ifade edilebilir. Çalışmamız yalnızca bu literatüre ve analizine hasredilmediğinden, bu bölümde, İsmâîlîlik karşıtı metinlerin ortaya çıkış süreci ve günümüze ulaşan ilk reddiyelerden, ilgili dönemde Muʿtezilî ve Zeydî geleneğe mensup kimselerin İsmâîlîlik eleştirileri ile bunun Sünnî literatüre etkilerinden ve Sünnî gelenekte İsmâîlîlik karşıtlığından bahsedilecektir. İsmâîlî karşıtı Sünnî literatürün önemli örnekleri, yazıldıkları dönem ve bağlam esas alınarak tanıtıldıktan sonra bu literatür, yapısal ve konusal açıdan tahlil edilecektir.

1. İsmâîlîlik Karşıtı Metinlerin Ortaya Çıkışı

İslâm düşüncesinde, erken dönemden itibaren fikir ayrılıkları yaşanmış, bunun sonucunda da kişiler, şahsî görüşlerini ya da belli bir grubun yaklaşımını ortaya koymak amacıyla telif faaliyeti başlatmıştır. Eş zamanlı olarak muhaliflerin görüşlerini reddetmek ve kendi görüşlerini savunmak adına reddiye geleneği ortaya çıkmıştır. Müellifler, kimi zaman kendi mezheplerinden bir kimseyi ya da görüşü reddetmek, kimi zaman da başka bir mezhebe mensup bir şahsı, görüşü ya da doğrudan mezhebi eleştirmek amacıyla reddiyeler kaleme almıştır.[655] Siyasî ve itikâdî mezheplerin zaman içinde daha sistemli bir yapıya bürünmesiyle birlikte 3/9. asırdan itibaren bu yazım faaliyetleri daha da gelişmiştir. Reddiye metinleri, siyasî ve sosyo-kültürel faktörlerin de etkisiyle mezhepler arasında seyreden ilişki biçimlerinin en önemli unsurlarından biri haline gelmiştir.[656] Eleştirel ve dışlayıcı nitelikte olan reddiyeler tekfirci söylemin de birer aracı olmuştur. Müellifin eseri yazış amacı, bilimsel yaklaşımı, muhatabın kim olduğu, sosyo-politik şartlar gibi pek çok unsur eserlerin içeriğini ve üslubunu etkilemiştir.

Söz konusu reddiyelere konu olan gruplardan birisi de elbette İsmâîlîler olmuştur. 3/9. asırdan itibaren farklı mezheplerden İsmâîlîlere yönelik reddiyeler yazılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında en erken yazılanların Şiî çevreler tarafından kaleme alındığı rivayet edilmektedir. Ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda verilen bilgilere göre, İsmâîlîlere reddiye yazan ilk Şiî müellifler ve eserleri; Fâris b. Hâtim b. Mahûyeh el-Kazvînî'nin (ö. 250/864) *er-Red ʿale'l-İsmâîliyye*'si[657] ve Fazl b. Şâzân'ın (ö. 260/874) *er-Red ʿale'l-Karâmita*'sıdır.[658] Ancak bu iki müellife nispet edilen reddiyeler bir bakıma şüpheli görünmektedir. Zira bu dönemde İsmâîliyye, Karâmita ve Bâtıniyye kavramlarının kullanılıyor olması düşük bir ihtimaldir. İsmâîlîlerin 260/873 öncesinde Mubârekiyye olarak anıldığı bilinmektedir. Karâmita kavramı 260/873'ten sonra Hamdân Karmat'ın ortaya çıkışının ardından kullanılmaya başlanmıştır. İsmâîliyye kavramının kullanımı da en erken 4/10. yüzyıl başlarına denk gelmektedir. Dolayısıyla

---

[655] İslâm Mezhepleri Tarihi özelinde, *Makâlât* türü eserlere zemin oluşturan, şahısların kendi görüşlerini aktardıkları *makale*lerin ve diğer fikirleri eleştirdikleri *reddiye*lerin yazıldığı Abbâsîlerin ilk dönemine kadar uzanan süreç "Makale veya Reddiye Dönemi" olarak nitelendirilmiştir. Bu dönem aynı zamanda Mezhepler Tarihi Biliminin başlangıç dönemi kabul edilmektedir. Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 70-72.

[656] İsmail Akkoyunlu, "Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslûp: Minhâcu's-Sünne Örneği", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 444.

[657] Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Musa Şebîrî Zencânî (Kum: Müessesetu'n-Neşri İslami, 2002), 310.

[658] Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 307. Tûsî ise kitabın adını *er-Red ale'l-Bâtıniyye ve'l-Karâmita* olarak verir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî, *Fihrist*, nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Necef: el-Mektebetu'l-Murtazaviyye, ts.), 124.

bu iki müellifin yaşadıkları dönemde bu isimlendirmeleri kullanarak eser yazmış olması ihtimal dışı gözükmektedir. Günümüze ulaşmayan bu reddiyelerden alıntılar yapılmamış olması da bu nispet iddialarını problemli hale getirmektedir.[659]

Bunlar dışında ilk dönemde Şiî yazarlardan Zeydî İmam Murtazâ'nın (ö. 310/921) *er-Red ʿale'l-Karâmita,*[660] Ebû Caʿfer Muhammed b. Yaʿkûb b. İshâk el-Kuleynî'nin (ö. 329/941) *er-Red ʿale'l-Karâmita,*[661] Ebû Sehl el-Kazvînî'nin (ö. 350/961) *er-Red ʿale'l-Karâmita,*[662] Muhammed b. İbrâhîm b. Caʿfer el-Kâtib el-Nuʿmanî'nin (ö. 360/971) *er-Red ʿale'l-İsmâîliyye,*[663] Ebû Muhammed b. Ali Abdek'in (ö. 360/971 civarı) *el-Red ʿale'l-İsmâîliyye*[664] adıyla birer, Ali b. Ahmed el-Kûfî'nin (ö. 352/962) ise *Fesâdu ʿakâidi'l-İsmâîliyye* ve *er-Red ʿalâ İsmâîliyye fi'l-meʿâd*[665] adıyla iki adet reddiye kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Yine el-Halîl b. Zafer b. el-Halîl el-Esedî'ye *Cevâbâtu'l-Karâmita* ve *cevâbâtu'l-İsmâîliyye* adlı iki reddiye[666] nispet edilmekte, Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebî Umrân'ın *er-Red ʿale'l-İsmâîliyye*[667] adlı reddiyesi kaynaklarda geçmektedir. İbn Kıbbe er-Razî'nin (ö. 319/931'den önce) ve Zeydî âlim Ebû Zeyd Îsâ b. Muhammed el-Alevî el-Hüseyn'in (ö. 326/937-8) de kitaplarının adı verilmeden İsmâîlîlere reddiye telif ettikleri zikredilmektedir.[668]

3/9. ve 4/10. yüzyıllara tekabül eden bu edebiyatın içeriği hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Eserler günümüze ulaşmamıştır ve günümüze ulaşan kaynaklarda da bu kitaplardan alıntılar yer almamıştır. Ancak bu dönemde Şiîlerin imamet konusunda ayrılığa düştüğü bilinmektedir. Caʿfer es-Sâdık'tan sonra kimin imam olacağı sorusuna verilen farklı cevaplar, Şiîlerin pek çok kola ayrılmasına neden olmuştur. İsmâîliyye ile İmâmiyye'nin temel ayrışma noktalarından birisi de budur. Bu nedenle bu reddiyelerde imametin temel mevzu olduğunu tahmin etmek güç değildir. Muhtemelen İsmâîlî öğretinin gelişimiyle beraber yazılan reddiyelerdeki eleştiriler de çeşitlenmiş ve imamet silsilesinin yanı sıra öğretideki farklılıklara odaklanılmıştır. 297/910'dan itibaren ortaya

---

659 Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 21-22.
660 Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Aʿlâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye* (Beyrut, 1999), 1014-1015.
661 Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 377; Tûsî, *Fihrist*, 135.
662 Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 263.
663 Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 383.
664 Tûsî, *Fihrist*, 194; Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn Muʾeyyed-Billâh, "İsbâtu nubuvveti'n-nebî", *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya: The Kitāb Ithbāt nubuwwat al-Nabī by the Zaydī al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (d. 411/1020)*, thk. Eva-Maria Lika (Berlin, 2018), 3.
665 Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 265-266.
666 Ali b. Abdullah Muntecebu'd-dîn, *Fihrist*, thk. Celaluddîn Muhaddis (Kum: Kitâbhâne-i Ayetullah Mar'aşî, 1987), 60.
667 Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 397.
668 Muʾeyyed-Billâh, "İsbâtu nübüvveti'n-nebî", 3.

çıkan ve süreç içinde gelişen Fâtımî İsmâîlîliğinin, bahsi geçen erken dönem reddiyelerinde ne ölçüde eleştiriye tabi tutulduğunu tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak günümüze ulaşan ve bir kısmı bu reddiyelerden daha geç dönemde yazılmış olan eserlerin içeriğinden yola çıkarak, bu dönemde ağırlıklı olarak İlk İsmâîlîlik ve Karmatîliğin inançlarının, reddiyelerdeki eleştirilerin merkezinde yer aldığına dair tahminde bulunabiliriz.

Birtakım Şiî gruplardan sonra, 3/9. asırdan itibaren, İsmâîlîlere yönelik reddiye yazma geleneğini Muʿtezilî ve Sünnîler devralmıştır. Mesʿûdî, aralarında Basra Muʿtezilesi'nin önde gelen kelâmcılarından Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Ebû Îsâ el-Verrâk[669] (ö. 247/861) ve Nâşî el-Ekber'in (ö. 293/906) de bulunduğu bir dizi erken dönem âliminin, reddiyeci bir tutumla eserlerinde İsmâîlîlere yer verdiğini belirtmiştir. Bu dönemde, müstakil reddiyeleri olmamakla birlikte farklı mezhep ya da gruptan bazı âlimlerin muhtemelen imamete dair eserlerinde İsmâîlîlere eleştirel bir biçimde yer verdiği anlaşılmaktadır. Mesʿûdî; Ebu'l-Hasan b. Zekeriyya el-Curcânî, Ebû Caʿfer el-Kilâbî er-Râzî ve İbn Rizâm adlı şahısların ise İsmâîlîlere doğrudan reddiye yazdıklarını belirtmiştir. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî[670] (ö. 310/922 [?]) de *er-Red ʿale'l-gulât ve gayrihim mine'l-Bâtıniyye* adlı bir eser kaleme almıştır.[671] Bu reddiyelerin tamamı, Mesʿûdî'nin eserini kaleme aldığı 345/956 yılı öncesinde yazılmış olmalıdır.

4/10. asırda reddiye yazdığı anlaşılan isimlerden birisi de Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'dir (ö. 440/1048). Astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya alanlarında öne çıkan bir isim olmakla birlikte Bîrûnî, tarih ve dinler tarihiyle de ilgilenmiştir. Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye* adlı eserini 390/1000 yılında, yirmi yedi yaşında iken yazmıştır. Mehdî bekleyen gruplara ve Karmatîlere dair kısa bilgi içeren bu kitabında, daha önceden *Kitâb fî ahbâri'l-Mubeyyida ve'l-Karâmita* adlı bir eser yazmış olduğunu ifade etmiştir.[672] Yani o 390/1000 yılından önce Karmatîlerle ilgili muhtemelen tarih kitabı niteliğinde ve belki eleştiriler de içeren

[669] Kaynaklarda Mu'tezilî, Şiî veya Maniheist inançlarıyla ilişkilendirilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû Îsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2022).
[670] Metinde Hüseyin b. Mûsâ en-Nevbahtî olarak geçmektedir. Ancak *el-Ârâʾ ve'd-diyânât* adlı eserinden de bahsedildiğinden burada Hasan b. Musâ en-Nevahtî'nin kastedildiği açıktır. Krş. Mesʿûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 343.
[671] Mesʿûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 342-343.
[672] Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkıye ani'l-kurûni'l-hâliye* (Tahran: Mirath-e Maktoub Publications Center, 2001), 258.

müstakil bir kitap yazmıştır. Ancak eser günümüze ulaşmadığından içeriğine vâkıf değiliz.

4/10. asırda yazılmış ve hakkında daha detaylı bilgiye sahip olduğumuz iki reddiye bulunmaktadır. Bu iki eser, sonraki reddiyelerin ana kaynağı niteliğinde olduğundan oldukça önemlidir. Bunlardan biri İbn Rizâm'a aittir. Tam adı Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Rizâm et-Tâî el-Kûfî olan İbn Rizâm, 4/10. yüzyılın başlarında yaşamış bir âlimdir. Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan İbn Rizâm, İsmâîlî ve Fâtımî karşıtlığıyla bilinmektedir. O, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita* adlı bir reddiye kaleme almıştır. Bu kitabın eksik bir nüshası bulunmuştur.[673] İbnu'n-Nedîm'in doğrudan İbn Rizâm'dan aktardığını ifade ettiği bilgiler, onun eserinin eksik bölümlerinin bir kısmını tamamlar niteliktedir. Eserini 336/947 yılında yazmaya başlayan İbn Rizâm, 347/958 yılında kitabına eklemeler yapmıştır. İbn Rizâm'a göre, kitabını yazmaya başladıktan sonra Allah, bu grubu (Karmatîler) alaşağı etmiştir ve o, bunun okuyucular tarafından bilinmesini istediği için ilave yapma ihtiyacı hissetmiştir.[674] Bununla birlikte Mesʿûdî'nin 345/956 yılında yazdığı bilinen *et-Tenbîh ve'l-işrâf* adlı eserinde İbn Rizâm'ın Karmatîlere yönelik bir reddiye yazdığını belirtmesi kitabın bu tarihten önce tamamlandığı ve bilinir olduğunu göstermektedir.[675]

Diğer reddiyenin müellifi ise Şam'da yaşadığı anlaşılan Ehû Muhsin'dir (ö. 398/1007). Tam adı eş-Şerîf Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed b. İsmâîl b. Caʿfer es-Sâdık'tır.[676] Ehû Muhsin, Muhammed b. İsmâîl'in soyundan gelen diğerleri gibi Fâtımîlerle ilişki kurmayarak onlara karşıt bir tutum sergilemiştir.[677] İbn Rizâm gibi Ehû Muhsin'in de hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Üstelik onun mezhebî eğilimine dair bir veri de mevcut değildir. Caʿfer

---

[673] Bu nüsha, 2015 yılında doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*. Tahkiki yapan tez sahibi Sebîtî, eserin aslında Ehû Muhsin'e ait olduğu kanaatindedir. Diğer eserlerde yer alan Ehû Muhsin alıntılarıyla karşılaştırma yaparak bu sonuca ulaşmıştır. Ona göre Ehû Muhsin, Caʿfer es-Sâdık'ın soyundan olduğu için böyle bir eser yazması kendisi için risklidir. Bu nedenle reddiyeyi, o yazmışsa da nüshanın kapağında İbn Rizâm yazar olarak gösterilmiştir. Çünkü İbn Rizâm için böyle bir sıkıntı mevcut değildir. Bkz. Sebîtî, *er-Red ale'l-İsmailiyyeti'l-Karamita,* 45-47. Ancak bu iki eserin benzer bir içeriğe sahip olduğu ve Ehû Muhsin'in İbn Rizâm'dan yararlanmış olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle bu benzeşmelerin Ehû Muhsin'in İbn Rizâm'dan aktardığı kısımlar olduğunu varsaymak da mümkündür.

[673] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 185.

[674] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 283.

[675] Mesʿûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf,* 343.

[676] Ebu'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Dâru'l-Fikr, 1995), 54/307; Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa,* 1/22.

[677] S. M. Stern, "The 'Book of the Highest Initiation' and Other anti-Isma'ili Travesties", *Studies in Early Ismailism* (Leiden, 1983), 62.

es-Sâdık'ın soyundan geldiği ve Alioğulları çevresi dolayısıyla Şiî olma ihtimali söz konusuysa da onun Şiî olmadığına dair tahminler de dile getirilmiştir.[678] Onun, eserinin yazımına 350-360/960-970 yılları arasında[679] ya da 372/983 sonrasında başlamış olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.[680] Ehû Muhsin'in iddiaları, Nuveyrî (ö. 733/1333), İbnu'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan sonra) ve Makrîzî (ö. 845/1442) vasıtasıyla günümüze ulaşabilmiştir.[681]

Ehû Muhsin'in temel kaynağının İbn Rizâm olduğu anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde Makrîzî, onun neseble ilgili yazdıklarının kendisine değil de İbn Rizâm'a ait olduğunu belirtmiştir.[682] İbn Rizâm'ın eserinin günümüze ulaşan kısmındaki bilgilerle Ehû Muhsin'den aktarılan anlatıların belli ölçüde örtüştüğü dikkat çekmektedir. Bu nedenle de çağdaş araştırmacılar, İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in eserlerini birbirini tamamlayan reddiyeler olarak görmüş ve birlikte değerlendirmişlerdir.[683] Biz de aynı yöntemi takip ederek iki reddiyeyi birlikte ele almayı uygun gördük.

İbn Rizâm'ın reddiyesinin eksik de olsa bir nüshasının günümüze ulaşması, eser hakkında daha detaylı bilgi edinmemizi sağlamıştır. Çünkü müellif, eserinin girişinde kitabının işleyişine dair birtakım malumata yer vermiştir. Buna göre; birinci bölümde, ortaya çıkış sürecinde İsmâîlîlerin amaçlarına dair bilgilere ve tarihlerine değinmiş, ikinci bölümde ise onların tevhid, nübüvvet, ahiret, şeriat, teʾvil anlayışlarını ele alıp insanları şüpheye düşürerek mezheplerine çekme metodlarına yer vermiştir. Zaten bu bölümler, günümüze ulaşan nüshada da yer almaktadır. İbn Rizâm, günümüze ulaşmayan üçüncü bölümünde, Karmatî Îsâ b. Mûsâ'nın eserlerini merkeze alarak onların birtakım görüşlerinin eleştirisini yaptığını belirtmiştir. Dördüncü bölümde ise davet faaliyetleri ve İsmâîlîlerin daha yakın tarihleri hakkında malumata yer verdiğini bildirmiştir.[684] Müellif, eserinin ilerleyen kısmında da Ubeydullah el-Mehdî ve onun taraftarlarıyla, yani Fâtımîlerle ilgili bilgileri dördüncü bölümde ele alacağını ifade etmiştir.[685] Dolayısıyla özellikle son bölümün Fâtımîlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu kısmın elimizdeki nüshada mevcut olmayışı, İbn Rizâm'ın Fâtımîler ile ilgili görüşlerine tam

[678] *Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin*, 2/15-18.
[679] *Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin*, 2/39.
[680] Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", 42.
[681] Krş. *Târîhu'l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin*.
[682] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/22.
[683] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 24.
[684] İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 184-187.
[685] İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 281.

anlamıyla hâkim olmamızı engellemektedir. Dolayısıyla onun Fâtımîlere dair rivayetlerine İbnu'n-Nedîm'de aktarıldığı kadar vâkıf olabilmekteyiz.

İbn Rizâm'ın reddiyesini yazarken ne tür bilgilerden yararlandığının bilinmesi, yani kaynaklarının tespiti oldukça önemlidir. Onun eseri, sonraki literatürde belirleyici ve etkili olduğundan bu kaynaklar, İsmâîlîlere yönelik eleştiri edebiyatının da beslenme kaynakları anlamına gelmektedir. Sebîtî, İbn Rizâm'ın üç tür kaynağı olduğuna dikkat çeker. Bunlardan ilki, İsmâîlî ve Karmatî kaynaklardır. İbn Rizâm da dört bölüme ayırdığı kitabının her bölümünün içeriğini özetlerken, üçüncü bölümde Irak'ta Karmatîliğin yayılmasını sağlayan dâîlerden Abdân'ın yeğeni Îsâ b. Mûsâ'nın iki eserini değerlendirmeye tabi tuttuğunu belirtmiştir.[686] İbn Rizâm'ın ifadelerinden anlaşılan, onun bu eserleri görmüş olduğudur. Ancak reddiyesinin üçüncü bölümü günümüze ulaşmadığından, aktardıkları hakkında detaylı bilgimiz mevcut değildir. Muhtemelen İbn Rizâm, bunun dışında bazı İsmâîlî kaynakları da görmüştür.[687] Bunlara ilaveten, İsmâîlî kaynakların dışında kitaplara da atıf yapmıştır. Örneğin Câhız'ı eserinin ismini vermeden kaynak göstermiştir.[688]

İbn Rizâm'ın ikinci kaynağını, İsmâîlî mezhebine girmiş ve daha sonra bu inançlardan vazgeçmiş kimselerle ya da bazı dâîlerle görüşmeleri sonucunda elde ettiği bilgiler oluşturmaktadır. İbn Rizâm eserinin bazı yerlerinde şahsın ismini vererek veya vermeyerek "bana anlatıldı", "dâî bana anlattı", "bazı Kufeliler anlattı" gibi ifadeler kullanmıştır. Bu kısımlarda, onun birileriyle görüşerek rivayetleri aktardığı açıkça anlaşılmaktadır.[689] İbn Rizâm'ın, kendisinden bilgi aldığını ve ona sorular sorduğunu birkaç kez tekrarladığı isimlerden birisi İbn Hamdân'dır.[690] Dolayısıyla İbn Rizâm'ın doğrudan dâîlerle görüşmek suretiyle onlardan bilgi aldığı söylenebilir.

İbn Rizâm'ın kaynaklarından üçüncüsü ise yaşadığı, gördüğü ve duyduğu şeylerdir.[691] Sonuç itibarıyla, İbn Rizâm'ın reddiyesini yazarken ana kaynağının, daha ziyade Irak'ta bulunan Karmatîler olduğu söylenebilir. Bu noktada onun kaynağının,

---

[686] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 186-187. Îsâ b. Mûsâ'nın kitaplar yazarak bunları Abdân'a atfettiğine dair rivayetler de mevcuttur. Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 25/179.

[687] Bununla birlikte İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in İsmâîlîlere nispet ettikleri ve gördüklerini ifade ettikleri eserlerle ilgili şüpheler olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

[688] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 272.

[689] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 218, 302-303.

[690] İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 293-294, 299, 304-305.

[691] Sebîtî, *er-Red ale'l-İsmailiyyeti'l-Karamita*, 59-61. Sebîtî, bu tespitini metinden örneklerle delillendirmiştir.

Fâtımî karşıtı ve yaşanan gelişmeler dolayısıyla hayal kırıklığına uğramış Karmatîler olduğunu belirtmek de yanlış olmayacaktır.[692]

Ehû Muhsin'e gelince; onun reddiyesinden aktarılanlardan anladığımız kadarıyla öncelikli kaynağı İbn Rizâm'dır. Ayrıca o, İsmâîlîliğe dair rivayetlerin büyük bölümünü, gördüğünü ve okuduğunu belirttiği *Kitâbu'l-Belâğ* adlı İsmâîlî kaynağa dayandırmıştır. İsmâîlîlerin dokuz aşamalı davet sürecine dair bilgileri, gizli davet dönemine ait olduğu anlaşılan ancak hakkında farklı anlatılar bulunan bu eserden aktarmıştır.[693] Ehû Muhsin, İsmâîlîlerin *Kitâbu's-Siyâse* adlı bir eserini de gördüğünü belirtmektedir.[694] Karmatîlere ait, *el-Belâğu's-sebʿa*, *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-aʿzam* ya da *Kitâbu's-Siyâse* gibi farklı adlarla anılan bir eserin olduğu rivayet edilmektedir. İsmâîlîlik karşıtı müellifler, İsmâîlîlerin gizlilik dönemine dair bilgileri bu eser ya da eserlere dayandırmışlardır. Ehû Muhsin'in yanı sıra İbnu'n-Nedîm de bu eseri okuduğunu, eserin yedi bölümden oluştuğunu, her bölümün farklı kesime hitap ettiğini, yani eserin kademeli bir yapıdan oluştuğunu belirtmiştir.[695] İlerde görüleceği gibi, sonraki dönemde yazılan eserlerde de farklı şekillerde bu kitaba atıf yapılmıştır. Ancak bu kaynak hakkındaki veriler, reddiye ve benzeri eserlerde aktarılanlarla sınırlı olmanın yanı sıra oldukça ihtilaflıdır.[696]

İbn Rizâm'ın eserini yazdığı dönemdeki mevcut duruma dair bazı hususların bilinmesi, bu reddiyelerin daha sağlıklı değerlendirilmesine imkân verecektir. Bu doğrultuda öncelikle, söz konusunu dönemin, Fâtımîlerin Kuzey Afrika ve Halife Mansûr-Billâh dönemine ve Muʿiz-Lidînillâh'ın hilâfetinin ilk yıllarına denk geldiğini belirtmek gerekmektedir. Bu dönemde Fâtımîler, geçici bir süre Sünnîlerin de desteklediği, Hâricî Ebû Yezîd en-Nukkârî ayaklanmasından yeni kurtulmuşlardır.

---

[692] Heinz Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Sessions of Wisdom' (Majalis al-Hikma) in Fatimid Times", *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, thk. Wilferd Madelung (Cambridge: Cambridge University, 1996), 97. Wilferd Madelung, "Review: The Rise of The Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century CE by Michael Brett", *Journal of Islamic Studies* 13/2 (2002), 203.

[693] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 116-129.

[694] Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 131.

[695] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 327. İbnu'n-Nedîm bu eserde yedi davet derecesinin olduğunu ifade ederken Ehû Muhsin dokuz derece olduğunu belirtmektedir. Bu durum muhtemelen Ehû Muhsin'in gizlilik dönemi sonrasındaki İsmâîlî görüşleri davet mertebelerine eklemesinden kaynaklanmaktadır. Detaylı değerlendirme için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 186-191. İbn Rizâm da Ehû Muhsin gibi dokuz davet derecesinden bahsetmiştir ve her iki müellifin verdiği bilgiler benzerlik içindedir. Ancak İbn Rizâm bu bilgileri *Kitabu'l Belağ*'a atıf yapmadan aktarmıştır. Krş. İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 229-266.

[696] Kitap hakkında detaylı bilgi için bkz. Stern, "The 'Book of the Highest Initiation' and Other anti-Isma'ili Travesties"; M. Ali Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", İLAM Araştırma Dergisi 3/2 (1998), 35-49

Ayrıca Fâtımî öğreti henüz gelişim sürecindedir ve eski İsmâîlîlikle aradaki farklılıklar bütünüyle netleşmemiştir. Fâtımî imamet anlayışı noktasında da Ubeydullah'ın neseble ilgili farklı iddiaları sonrasında tam bir uzlaşı sağlanabilmiş değildir.

Bu dönemde Karmatîlerin durumu ise bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Davetin gizli bir biçimde yürütülüyor olması tespitleri güçleştirse de 4/10. yüzyılda Karmatîlerin etkinlik alanına dair birtakım çıkarımlar yapılmıştır. Buna göre, Karmatî davet, Irak'ta bu yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Fâtımî dâîler de bölgede faaliyetlerini sürdürmektedir. 316/928 yılında Bağdad'da ayaklanan Karmatîler mağlup olmuşlardır. Bu sırada pek çok Karmatî öldürülmüş ya da kaçmıştır. İbn Rizâm'ın kaynaklarından biri olan Îsâ b. Mûsâ da hapsedilmiştir. Muhtemelen 320/932 yılında Bağdad'da çıkan isyan sırasında hapisten kurtulmuştur. Sonraki yıllarda küçük ayaklanmalar olmuşsa da Abbâsîlerin müdahalesiyle bastırılmıştır. Bu hareketlerin başarısızlıkla sonuçlanması ve Bahreyn'deki sahte Mehdî krizi, Karmatîlerin ümitsizlik ve hayal kırıklığına uğramasına sebep olmuştur.[697] İbn Rizâm'ın reddiyesinin ana kaynağını bu Karmatîlerden aldığı bilgiler oluşturmaktadır.

Bu yüzyılın ortalarından itibaren, Bahreyn'deki Karmatî davetin iyice zayıflaması ve buna bağlı olarak Irak'ta Karmatîlerin etkisini kaybetmesi, Fâtımîlerin güçlenmesini sağlamıştır. İbn Rizâm'ın kitabını yazmaya başladıktan sonra, Allah'ın bu grubu alaşağı ettiğini belirterek reddiyesine eklemeler yapması da Karmatîlerin zayıflama sürecini açıkça ortaya koymaktadır. İbn Rizâm, İsmâîlîlerin pek çok bölgeye ulaşmalarına ve davet faaliyetlerinin yayılmasına rağmen sayılarının azaldığını belirtmiştir. Haceru'l-Esved'i 339/950 yılında kendi elleriyle yerine yerleştirmek zorunda kaldıklarını vurgulamıştır.[698] İbnu'n-Nedîm de 377/987 yılında yazdığı *Fihrist*'inde Karmatîlerin son yirmi yılda gittikçe zayıfladıklarını, dâîlerin sayısının azaldığını ve onlarla ilgili eser bulamadığını ifade etmiştir.[699] Bu durum, Ehû Muhsin döneminde muhtemelen daha belirgin hale gelmiştir. Ancak Ehû Muhsin'in eserini yazdığı dönemde dahi bölgede Karmatî davetin Fâtımîlerden bağımsız bir şekilde sürdürüldüğüne dair işaretler mevcuttur.[700]

---

[697] İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 277-281. Ayrıntılı bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 217-224.
[698] İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 283.
[699] Bununla birlikte İbnu'n-Nedîm, Horasan ve Mısır'da durumun farklı olabileceğini de not düşmektedir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 327.
[700] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 219.

Karmatîler, Suriye bölgesinde ise 294/906 yılında Zikreveyh'in öldürülmesinden sonra ciddi bir varlık gösterememişler, bununla birlikte Irak ve Bahreyn bölgesindeki Karmatîlere destek vermişlerdir. Bu dönemde bölgede sistemli bir davet faaliyetinin yürütüldüğünü söylemek güçtür. Irak ve Bahreyn'deki Karmatîliğin de zayıflaması, onların bölgedeki etkinliklerinin büyük ölçüde kaybolmasına sebep olmuştur. Ancak ilk dönemden itibaren diğer bölgelere kıyasla daha güçlü olan Bahreyn'deki Karmatîler, bölgedeki etkinliklerini uzun süre daha koruyabilmişlerdir. Bu durumda, onların, 320/932'li yıllardan itibaren Abbâsîlerle uzlaşmacı bir politika izlemelerinin de etkisi vardır. Daha önce bahsedildiği üzere, Karmatîler bu dönemde Fâtımîlere karşı da Abbâsîlerle beraber hareket eder bir tutum sergilemişlerdir. Bahreyn bölgesindeki Karmatîlerin ciddi bir güç olmaktan çıktıkları tarih ise 375/985 yılı civarıdır.[701]

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ise Fâtımî Halifesi el-Muʿiz'in politikalarının da etkisiyle Karmatîlik zayıflamıştır. Sicistânî (ö. 360/970'ten sonra) gibi hem bölgenin hem de genel anlamda İsmâîlîliğin en önemli isimlerinden birinin başlangıçta Karmatî fikirleri savunurken daha sonra Fâtımî saflarına geçmesi, burada Fâtımî İsmâîlîliğinin güçlenmesinde etkili olmuştur. 5/11. asrın başlarında bölgede davetin Fâtımîler adına yürütüldüğü görülmektedir.[702] Ancak Horasan-Mâverâünnehir'de gelişen ve Sicistânî'nin Fâtımî öğretiyle uzlaştırdığı İsmâîlîliğin Mısır'daki Fâtımî İsmâîlîği ile aynı olmadığını da belirtmek gerekmektedir.[703]

Bu bilgiler ışığında, İbn Rizâm'ın eserini yazdığı dönemde, Karmatîlerin etkilerini yavaş yavaş yitirmekle birlikte bazı bölgelerde hala güçlü oldukları söylenebilir. İbn Rizâm'ın hem kaynakları hem de muhatabı muhtemelen daha ziyade Karmatîlerdir. Onun Fâtımîleri merkeze aldığı son bölüm günümüze ulaşmadığından, Fâtımîlere yaklaşımını tüm boyutlarıyla tespit edebilmek mümkün değildir. Fâtımîler, bu dönemde henüz iç problemlerini çözmeye çalışmakla meşguldür. Fâtımî İsmâîlîliğinin sistemleştiği ve güçlendiği dönem, Halife Muʿiz dönemidir. Bu da İbn Rizâm'ın eserini yazdıktan sonraki sürece denk gelmektedir.

Ehû Muhsin eserini yazdığı sırada ise bahsi geçtiği üzere, Karmatîlik bazı bölgelerde büyük ölçüde zayıflamış, buna karşılık Fâtımî İsmâîlîliği gelişmiştir. Kâdî Nuʿmân (ö. 363/974) ve Muʿiz'in girişimleriyle İsmâîlî fıkhı oluşturulmuştur. Fâtımîler,

[701] Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 236-239, 264-274.
[702] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 164-177.
[703] Bu farklılıklar için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 170-193.

Mısır'ın fethi ve öğretinin daha sistemli hale gelmesiyle faaliyetlerini artırmış ve pek çok bölgede güç elde etmişlerdir. Fâtımîlerin bu yükselişi onları Abbâsîlerin başlıca muhalifi haline getirmiştir. Ehû Muhsin de böyle bir ortamda genel olarak İsmâîlîlik karşıtı tutumunun yanı sıra Fâtımîlere muhalif biri olarak kabul edilmektedir.[704]

2. Sünnî Olmayan Kesimlerde İsmâîlîlik Karşıtlığı

Zikredildiği üzere Mesʿûdî, bazı Muʿtezilî âlimlerin eserlerinde İsmâîlîlere eleştirel bir biçimde yer verdiğini belirtmiştir. Muʿtezile'nin genel anlamda reddiye geleneğinde önemli bir yeri vardır. Muʿtezilî âlimler, Şîa'ya yönelik özellikle imamet merkezli bir reddiye literatürü oluşturmuşlardır. Muʿtezilî ve Şiî âlimler, tartışma meclislerinde karşılıklı münazaralar gerçekleştirdiği gibi, yazım faaliyetleri aracılığıyla da birbirlerinin görüşlerini eleştirmişlerdir. Muʿtezile'nin muhatabı daha ziyade İmâmiyye olmuşsa da arka planda İsmâîlîlere yönelik tepkilerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bazı önemli örnekleri günümüze ulaşan bu literatürün de dönemdeki İsmâîlî karşıtı tavrı bir bütün olarak anlamayı sağlaması ve Sünnîlere kaynalık oluşturması bakımından önemli olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Kanaatimizce farklı geleneklerden kimseler tarafından kaleme alınan ve 4/10. asırdan itibaren ortaya konulan reddiyeleri ya da müstakil birer reddiye olmasa da İsmâîlî karşıtı tavrın hâkim olduğu metinleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu metinlerin her biri, müellifin yetiştiği ve/veya benimsediği geleneğe de bağlı olarak farklılıklar içermekle birlikte, aynı konular üzerine yoğunlaşmakta ve büyük ölçüde benzer iddialar taşımaktadır. Bu nedenle Sünnî gelenekte gelişen İsmâîlî karşıtı literatüre geçmeden önce bazı Muʿtezilî ve Zeydî isimlerden ve eserlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

4/10. asırda İsmâîlîlere yönelik eleştirileriyle karşımıza çıkan önemli isimlerden biri Şâfiî-Muʿtezilî âlim Kâdî Abdulcebbâr'dır (ö. 415/1025). Onun İsmâîlîlere yönelik müstakil bir reddiyesi yoktur. Ancak 385/995 yılında kaleme aldığı *Tesbîtu delâili'n-nubuvve* adlı eserinde İsmâîlîlik eleştirisine genişçe yer ayırdığından, onun bu eserini de değerlendirmeye almak gerekmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın bu eserinin sistemli bir işleyişi olduğu söylenemez. Nitekim İsmâîlîlere değindiği kısımlar da farklı bölümlerde dağınık bir şekilde yer almaktadır. O, kitabının çeşitli yerlerinde tartışmakta olduğu hususla bağlantılar kurmak suretiyle, İsmâîlîlerin olumsuzluklarından bahsetmiştir. Mesela, Hıristiyanların Hz. Îsâ hakkındaki ihtilaflarını konu edinirken, bidʿatçilerin ve

[704] Avcu, "Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", 155-156.

Bâtıniyye'nin Kurʾân'ı tahriflerine de değinmiştir. Bazen farklı konuların içinde İsmâîlîlere kısa eleştirilerde bulunmuşken bazen onlarla ilgili hususlara müstakil bölüm sayılabilecek yoğunlukta yer vermiştir. Karmatî ve Fâtımîlerin tarihi, nübüvvet, şeriat ve Kurʾân'a dair görüşleri, Kâdî'nın ele aldığı başlıca konulardandır.

İsmâîlî düşüncenin reddi bağlamında Kâdî Abdulcebbâr'ın temel kaynaklarından birinin İbn Rizâm olduğu anlaşılmaktadır. O, kitabının birçok yerinde İbn Rizâm'a ismen atıf yapmış ve kendi bahsettiği hususların onun kitabında da yer aldığını belirtmiştir.[705] Bunun dışında zaman zaman aktardığı bilgilerin diğer âlimlerin kitaplarında da geçtiğini belirtmek suretiyle muhtemelen tarih kitaplarına işaret etmiştir.

Kâdî Abdulcebbâr, eserinde, *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-aʿzam* adında, İsmâîlîlere ait olduğu iddia edilen bir kitabı da zikretmektedir. Müellif, kitabı gördüğünü ve okuduğunu açıkça belirtmemekle birlikte bu kitapta İsmâîlîlerin davet aşamalarından bahsedildiğine ve *meclisu't-tağziye* adı verilen meclisleri hakkında bilgi verildiğine değinmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'a göre davetin sırrını ve hakikatini içeren bu kitap, Fâtımî Halifesi Kâim (ö. 334/946) tarafından, Bahreyn bölgesindeki Karmatîlerden Ebû Tâhir el-Karmatî'ye (ö. 332/944) yazılmıştır. Kâim, Ebû Tâhir'i, Müslümanları öldürmek ve mescidler ile mushafları yakmak üzere görevlendirmiştir. Kâim, bu kitabı, babası Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) hayattayken yazmıştır.[706]

Önceki reddiye müelliflerinin İsmâîlî davet aşamalarıyla ilgili olduğunu öne sürdükleri bu kitabın, Kâdî Abdulcebbâr'ın anlatısında daha geniş bir işleve sahip olacak şekilde sunulduğu dikkat çekmektedir. Kâdî Abdulcebbâr'ın, kitabın davetin sırrı ve hakikatini içerdiği hususunda, İbnu'n-Nedîm ve Ehû Muhsin ile hemfikir olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, özellikle Kâim'in yazdığını belirtmek suretiyle söz konusu kitabı Fâtımîlere ait kılmaktadır. Kâim'in, Ebû Tâhir el-Karmatî'yi Müslümanları öldürüp mescidleri ve mushafları yakmakla görevlendirdiğini ileri sürerek ise Fâtımîler ile Karmatîlerin birlikte hareket ettiklerini, hatta Karmatîleri isyana teşvik edenlerin Fâtımîler olduğunu ifade etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, muhtemelen Fâtımî karşıtı tutumunun etkisiyle böyle bir kurguya gitmiştir. Bu kurgunun, tüm yönleriyle olmasa da

[705] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 707, 719, 1025, 1135. Kâdî Abdulcebbâr İbn Rizâm'ı kaynak gösterirken Atiyye adlı birine de atıfta bulunmuştur. Ancak bunun kim olduğunu ve hangi eseri kastettiğini tespit edemedik.
[706] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1027, 1107-1117.

sonraki süreçte, Fâtımîlerle Karmatîlerin işbirliği halinde olduğunu temellendirme noktasında etkili olduğu görülecektir.

Kâdî Abdulcebbâr kitabını, Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın (ö. 386/996) hilâfetinin son yıllarında yazmıştır. Bu dönem, Fâtımîlerin en geniş sınırlarına ulaştıkları, en parlak zamanları olarak kabul edilmektedir. Vezir Yaʿkûb b. Killis'in (ö. 380/991) özellikle eğitim alanındaki faaliyetleri, Fâtımîlerin gelişimine katkı sağlamıştır. 365/975 yılında faaliyete açılan Ezher'de 378/988 yılından itibaren düzenli dersler verilmeye başlanmıştır. Bir yıl önce, yani 377/987 yılında ise Fâtımîler, Bizans ile yedi yıl kadar bozulmayacak bir antlaşma imzalamışlardı. Abbâsîlerin iyice zayıflamasına sebep olan bu süreç, ulemânın Fâtımî karşıtı tutumunun da giderek sertleşmesine ve Fâtımîlere yönelik literatürün artmasına neden olmuştur. Kâdî Abdulcebbâr'ın nübüvvete dair kitabında İsmâîlîlerin bu denli yer bulmuş olması, belki de bu gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra bu reddiye literatürü, Abbâsî Halifesi Kâdir tarafından da desteklenerek yeni bir boyut kazanacaktır.

Kâdî Abdulcebbâr dışında, onun gibi nübüvvete dair eserinde İsmâîlîlere yönelik eleştirilere yer verenlerden birisi de, Gîlân ve Deylem'de siyasî mücadelelerde bulunan Zeydî imamı Ebu'l-Hüseyn Muʾeyyed-Billâh'tır (ö. 411/1021). O, *İsbâtu nubuvveti'n-nebî* adlı eserinin henüz mukaddimesinde İsmâîlîlerden olumsuz bir biçimde bahsederek, onlara yönelik oluşturulan reddiye literatürüne değinmiştir. Kitabının üçüncü bölümünde İsmâîlîlerin tarihlerinden bahsetmiş, dördüncü bölümünde ise İsmâîlîlik eleştirilerine yer vermiştir.

Muʾeyyed-Billâh'ın eserini ne zaman yazdığına dair bilgi mevcut değildir. Kâdî Abdulcebbâr ve İsmâîlîlere yönelik bir reddiyesi bulunan Zeydî-Muʿtezilî Ebu'l-Kâsım el-Bustî (ö. 420/1029 civarı) ile çağdaş olan Muʾeyyed-Billâh'ın onlarla bilgi alışverişi yapmış olması ihtimal dâhilindedir. Bustî ile aynı yıllarda aynı bölgelerde bulundukları bilinmektedir. Ancak görüştüklerine dair bir kayıt yoktur.[707]

Muʾeyyed-Billâh, kitabının girişinde İsmâîlîlere yönelik dört reddiyeden bahsetmiştir. İmâmiyye'den İbn Kıbbe er-Razî (ö. 319/931'den önce) ve Ebû Muhammed

[707] Eva-Maria Lika, *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya: The Kitāb Ithbāt nubuwwat al-Nabī by the Zaydī al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (d. 411/1020)* (Berlin, 2018), 31. Cündâri, Bustî'nin Muʾeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî'nin öğrencileri arasında yer aldığını ve onun Zeydî fıkıh literatüründe "üstad" lakabıyla tanındığını kaydetse de bu bilgi yanlıştır. Bu hata, Bustî'nin, Muʾeyyed-Billâh'ın üstad diye bilinen öğrencisi Ebu'l-Kāsım Hüseyin b. Ali İbn Sâl (Tâl) el-Hevsemî ile karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Koloğlu, "Büstî, Ebü'l-Kāsım".

b. Ali Abdek'in (ö. 360/971 civarı), Zeydîlerden ise Ebû Zeyd Îsâ b. Muhammed el-Alevî el-Hüseyn'in (ö. 326/937-8) birer reddiye yazdığını belirtmiştir. Onun zikrettiği dördüncü isim ise İbn Rizâm'dır. Açıkça ifade etmemişse de Muʾeyyed'in bu eserlerden yararlandığı tahmin edilebilir. Bustî'nin reddiyesinden bahsetmemesi, Muʾeyyed'in eseri ondan önce yazdığını düşündürmektedir. Bununla birlikte müellifleri zikrettikten sonra "ve diğerleri" ibaresini düşmesi, onun başka reddiyelerden de haberdar olduğu ve bunları zikretmediğini göstermektedir.[708] Dolayısıyla Muʾeyyed'in, bu eseri Bustî'den sonra yazıp onun ismine yer vermemiş olması da ihtimal dâhilindedir.

Muʾeyyed, İsmâîlîlerin *Kitâbu'l-Belâğ* adlı kitabından da haberdardır. Bu kitabın, *el-Belâğu's-sebʿa* veya *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-aʿzam* olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. O, İsmâîlîlerin bâtınî ve gizli yönlerini içeren bu kitabın meşhur ve onlar hakkında bilgi edinmek isteyenler için ulaşılabilir olduğunu belirtmiştir.[709] Varlığı dahi tartışmalı olan bu kitabın ulaşılabilir olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Her ne kadar Muʾeyyed, eseri okuduğunu açıkça belirtmemişse de eğer bu eser söylediği gibi mevcut ve dolaşımdaysa kendisinin de görmüş olması ihtimal dâhilindedir.

Muʾeyyed'in İsmâîlîlere yönelik eleştirileri bir yönüyle diğer reddiyelerden ayrılmaktadır. Onun eleştirileri İsmâîlîler tarafından karşılık bulmuş ve meşhur Fatımî dâîlerden Hamîduddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) tarafından cevaplanmıştır. Kirmânî, Muʾeyyed'e karşı *er-Risâletu'l-kâfiye fi'r-red ale'l-Hârûnî* adlı bir risâle kaleme almıştır.[710] Kirmânî'nin cevapladığı eleştiriler, muhtemelen Muʾeyyed'in başka bir eserinde yer almaktadır. Ancak bunun müstakil bir risâle mi yoksa bir kitabın bölümü mü olduğu net değildir. Kirmânî, bu risâlesinde Muʾeyyed'in eleştirilerini sıralamış, kendi görüşlerinin tenkit edildiği, zâhir ve bâtın, şeriatın neshi, imamet, neseblerinin sahîhliği gibi mevzuları tek tek konu edinmiş, ardından da bunları cevaplandırmıştır.[711]

Kirmânî, bahsi geçen risâlesinde, Muʾeyyed'in *el-Belâğu'l-ekber* adlı eserden bahsettiğine ve bu kitapta İsmâîlîlerin zina yapmaya, şarap içmeye ve domuz eti yemeye izin verdiklerini belirttiğine de işaret etmiştir.[712] O, Muʾeyyed'in iddialarına cevap verdiği gibi bu kitabın delil olarak kullanılmasına da itirazda bulunmuştur. Kirmânî'ye

[708] Muʾeyyed-Billâh, "İsbâtu nubuvveti'n-nebî", 3.
[709] Muʾeyyed-Billâh, "İsbâtu nubuvveti'n-nebî", 3.
[710] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî".
[711] Hassan Ansari, Kirmânî'nin risalesinde yer alan Muʾeyyed tarafından sorulmuş soruları ve eleştirileri derleyen bir çalışma hazırlamıştır. Bkz. Ansari, "el-İmâm el-Mueyyed-billāh el-Hârûnî: Fetâvâ ve ecvebe mesâil ve istiftâ'ât vuccihat ileyhi fi'r-red ale'l-Bâtiniyye ve gayriha".
[712] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî", 150.

göre bu kitap kullanılarak kendi mezhepleri için şeriatın neshedildiği ithamının yapılması, cahillikten kaynaklanmaktadır; eğer mezheplerinin şerʿî hükümlere yaklaşımı hakkında konuşulacaksa kendisinin *Tenbîhu'l-hâdî ve'l-mustehdî* adlı kitabına ve başka dâîlerin yazdığı *el-Deʿâʾim*, *el-İzâh*, *Muhtasaru'l-âsâr*, *el-İktisâr*, *Şerhu'l-ahbâr ve'r-rivâyât* gibi kitaplara[713] bakılması gerekmektedir. Ona göre bu suçlamaların asıl sebebi, kendi mezheplerinin muhalifi tarafından bilinmemesidir.[714] Yani Kirmânî, muhatabını, sahîhliği şüpheli olan ve eski bir kitaptan ziyade doğrudan fıkıhla ilgili olan Fâtımî-İsmâîlî eserleri görüp daha sonra bu konu hakkında konuşmaya davet etmektedir.

Ayrıca Kirmânî, *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme* adlı eserinde, yaşadığı dönemde Fâtımîler dışında hilâfet iddiasında bulunan diğer gruplara değinerek, bunların her bir halifesinin imametinin geçersizliğini ortaya koymuştur. Onun halife ya da imam olmadığını ifade ettiği isimlerden birisi de Muʾeyyed'dir. Kirmânî, diğer imamlar için olduğu gibi Muʾeyyed için de birtakım sebepler sıralayarak onun imametinin geçersiz olduğunu savunmuştur. Hz. Hüseyin'in soyundan gelmemesi, fiziksel rahatsızlıkları, cehaleti, Haşvî görüşlere meyli ve benzeri hususlar, ona göre Muʾeyyed'in gerçek imam olmadığını ortaya koymaktadır.[715]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlîler, Muʾeyyed haricinde, bu asırlarda yazılan reddiyelerin hiçbirine doğrudan cevap vermemiştir.[716] Bunu belli bir sebebe bağlamak belki de güçtür; ancak Muʾeyyed'in Zeydî imamlık vasfıyla, belirli bir kesimin önderi olarak İsmâîlîlere eleştiride bulunmuş olması, Kirmânî'yi harekete geçirmiş olabilir. Muhtemelen onun Zeydî, yani kendileri gibi Şiî gruplardan birine mensup olması ve Alioğulları üzerindeki etkisi de başlı başına bir etkendir. Ayrıca Kirmânî, bir anlamda, Muʾeyyed'in eleştirileri özelinde kendilerine yönelik suçlamaların geneline de cevap vermektedir.

İsmâîlîlere reddiye yazan bir başka isim ise Zeydî-Muʿtezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Bustî'dir (ö. 420/1029 civarı). O, muhtemelen 400/1009 yılı civarında *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ʿavâri mezhebihim* adlı reddiyesini kaleme almıştır. Bustî, 389/999 yılından kısa bir süre sonra Rey'de Kâdî Abdulcebbâr'ın öğrencisi olmuş ve onunla birlikte Hacca gitmiş, Hac dönüşü onunla beraber Bağdad'da kalmıştır. Burada Kâdî Abdulcebbâr'ı

[713] Bu saydığı kitaplar Kâdî Nu'mân'a aittir.
[714] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî", 164-166.
[715] Kirmânî, "el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme", 87-88,93-94.
[716] Kastımız muasır iki şahsın eleştiri ve cevabıdır. İlerde değinileceği üzere, sonraki müelliflerden Gazzâlî'nin reddiyesine, yazıldıktan bir asırdan daha uzun süre sonra bir cevap gelmiştir.

temsilen Bâkıllânî ile münâzara yaptığı bilinmektedir. Onun bir dönem kadılık yaptığı da tahmin edilmektedir.[717]

Bustî de hocası gibi İsmâîlî karşıtı bir tavır benimsemiştir. Eserini oluştururken muhtemelen hocasının fikirlerinden de yararlanmıştır. Kitabının pek çok yerinde "şeyhimiz" ifadesiyle Kâdî Abdulcebbâr'a yaptığı atıflar da buna işarettir.[718] Ancak Kâdî Abdulcebbâr, İsmâîlîlik eleştirilerine nübüvvetin ispatına yönelik eserinde yer verirken, Bustî bu konuyla ilgili müstakil bir reddiye yazmıştır. Onun *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye*'sinin ancak eksik bir nüshası günümüze ulaşabilmiştir.[719]

Bustî'nin kitabı, İsmâîlîlere yönelik reddiye literatürünün en önemli eserlerinden birisidir. Bustî, diğer bazı reddiye müelliflerinden farklı olarak kaynaklarına dair daha ayrıntılı bilgi vermiştir. Anlaşıldığı kadarıyla o, hem bazı İsmâîlî kaynakları görmüş ve kullanmış hem de önceki reddiyelerden faydalanmıştır. Bustî eserinde birçok İsmâîlî dâî ve kitap ismi vermektedir. Onun temel kaynaklarından biri, dâî Nesefî'nin (ö. 332/943 civarı) *Kitâbu'l-Mahsûl*'üdür. Bustî, kitabının pek çok yerinde Nesefî'den bahsetmekte ve onun kitabından alıntılar yapmaktadır.[720] Onun yararlandığı isimlerden bir diğeri, Ebû Yakûb el-Sicistânî'dir (ö. 360/970'ten sonra). Bustî, Sicistânî'nin üç kitabından bahsetmiş ve pek çok yerde ondan alıntı yapmıştır. Bunlardan ikisi, onun *el-Yenâbîʿu'l-hikme* ve *Keşfu'l-mahcûb* adlı kitaplarıdır. Üçüncü kitabının ise doğrudan adını vermemiş ancak felsefeyle ilgili olduğunu bildirmiştir.[721]

Kitapta bahsi geçen dâîlerden diğer ikisi, Ebû Muhammed el-Murâdî el-Nisâbûrî ve Nesefî'nin oğlu Mesʿud'dur. Bustî'nin verdiği bilgiye göre Mesʿud, Sicistânî'den sonra davetin başına geçmiştir ve Murâdî de onun taraftarlarındandır. Ancak onların herhangi bir kitabına işaret etmemiştir. Reddiyede, Ebû Eyyûb el-Kayravanî adlı başka bir dâîden de söz etmektedir. Onun *Hidesu'l-ʿâlem* adlı bir eseri bulunduğunu belirten Bustî, kitap hakkında bazı bilgiler sunmaktadır.[722] Bu dâîden bahseden başka bir kaynak bulunmadığından Bustî'nin verdiği bilgiler değerlidir.

---

[717] el-Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l Murtazâ, *Mutezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Amel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 119; Koloğlu, "Büstî, Ebü'l-Kāsım".
[718] Örnekler için bkz. Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 215, 222, 237.
[719] Daha önce Walker ve Stern gibi araştırmacıların kullandığı ve alıntılar yaptığı bu nüsha, 2002 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye".
[720] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 208-209, 217-218.
[721] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 210, 226-227.
[722] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 233.

Bustî, Horasan'ın ilk İsmâîlî dâîsi Ebû Abdillah Hâdim ve Hüseyn b. Ali el-Mervezî'ye de yer vermiştir. O, Mervezî'nin *Selvetu'l-ervâh* adlı bir kitabının olduğunu kaydetmiştir.[723] Onun verdiği bu bilgilerden, kendisinin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki davet faaliyetleri hakkında detaylı bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onların kitaplarını görüp bunlardan alıntılar yapması ise onun reddiyesini daha mühim kılmaktadır. Stern de Bustî'nin reddiyesinin İsmâîlî kaynaklardan yaptığı alıntılarla birlikte İsmâîlî doktrinine yaptığı eleştiriler sebebiyle önemli olduğu kanaatindedir.[724]

Bustî'nin eserinde bahsi geçen İsmâîlî kaynaklardan birisi de Kâdî Nuʿmân'ın *Deʿâʾimu'l-İslâm*'ıdır. Bustî, bu kitabın Fâtımî Halifesi Muʿiz'e ait olduğunu belirtmiş ve adını da *Kitabu'd-deʿâʾim* ve *Deʿâʾimu'l-milleti'l-Hanefiyye* olarak vermiştir. Bustî'nin verdiği bilgiye göre Muʿiz, dâîlerine teʾvillerini yalnızca bu kitaptakilere uygun olarak yapmalarını emretmiştir.[725] Bilindiği üzere Kâdî Nuʿmân, bu kitabı Muʿiz'in görevlendirmesiyle ve onun danışmanlığında hazırlamıştır. Muʿiz-Lidînillâh, kitabı kontrol ederek son haline gelmesini sağlamıştır. Bu nedenle, Bustî'nin, kitabın Muʿiz'e ait olduğunu belirtmesi şaşırtıcı değildir. Bustî, bu kitapta İmâmiyye mezhebinin[726] zâhirinden bahsedildiğini, kitabın yedi farz üzerine bina edildiğini ve bu farzların teʾvillerinin açıklandığını ifade etmiş ve reddiyesinde bu teʾvillere detaylıca yer vermiştir. Ona göre, İsmâîlîlerin asıl maksatları farzları teʾvil etmektir.[727]

Bustî, Horasan bölgesi İsmâîlîliğine dair detaylı malumata hâkim olduğu gibi İsmâîlîlerin farklı görüşlere sahip olduklarının da farkındadır. O, Bahreyn'deki davetle Horasan'daki davetin çok farklılık gösterdiğini, birleştikleri hususun ise bâtın ve zâhirin iki temel esas olarak kabulü olduğunu ifade etmiştir. Horasan'da, yani aynı bölgede, iki dâî olan Nesefî ve taraftarları ile Sicistânî'nin ve takipçilerinin de görüş ayrılıklarına sahip olduklarına dikkat çekmiştir. Onun kanaatine göre Nesefî'nin ashabı, davette nefs, devirler ve yaratma sorununu merkeze almaktaydı. Sicistânî'ye göre ise davet şeriat ve onun Bâtınî teʾvili ile başlamalıdır.[728] Kitabının başka bir yerinde, Sicistânî'nin

[723] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 199, 210, 368.
[724] Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 315.
[725] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 364.
[726] Bustî, "Mezhebu'l-İmâmiyye" tabirini eserinin farklı yerlerinde kullanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla o, İmâmiyye kavramını İsmâîlîleri de kapsayacak şekilde kullanmıştır. Bir diğer ihtimal ise Bustî'nin İsmâîlîlerin, İmâmiyye fıkhına tabi olduklarına işaret etmiş olmasıdır.
[727] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 364. Bustî, eserde teʾvillerin açıklandığını ifade ettiği için Kâdî Nuʿmân'ın *Teʾvilu'l-Deʿâʾim* adlı eserinden bahsediyor olma ihtimali de yüksektir.
[728] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 244-246. Bustî, metnin devamında onların takipçilerinden aldıkları ücretin de farklılık gösterdiğini anlatmaktadır.

Fâtımîlere bağlı olduğuna işaret eden[729] Bustî, muhtemelen burada Sicistânî'nin Fâtımî daveti kabul ettikten sonraki görüşlerinden bahsetmektedir.[730]

Bustî'nin İbn Rizâm'ı da kaynak olarak kullandığını belirtmiştik. Daha önce ifade edildiği üzere Bustî, ondan yararlanmakla birlikte bazı eleştirilerde de bulunmuştur. Ubeydullah el-Mehdî'nin nübüvvet iddiasında bulunduğuna dair İbn Rizâm'ın ithamına katılmadığını, onların böyle bir iddiasına rastlamadığını ifade etmiştir.[731] Onun bu yaklaşımı, muhtemelen İsmâîlî metinlere hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Bustî'nin eleştirilerini, özellikle İsmâîlîlerin kendi görüşlerini merkeze alarak yapmak istediği anlaşılmaktadır. Oysa diğer müellifler, İsmâîlîlerin kabul etmedikleri pek çok hususu onlara nispet ederek eleştirilerini daha ziyade bu mevzular üzerine bina etmişlerdir.

Muʿtezilî âlim Ali b. Saîd el-İstahrî'nin (ö. 404/1013) de *er-Red ʿale'l-Bâtiniyye* adlı bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir.[732] Abbâsî Halifesi Kâdir Kâdir'in, bu hizmetinden ötürü İstahrî'yi düzenli bir gelire bağlattığı, hatta ölümünün ardından bu ücretin kızına verilmeye devam ettiği rivayet edilmiştir.[733] İstahrî'nin bu reddiyeyi Halife'nin emriyle yazmış olması da ihtimal dâhilindedir. Günümüze ulaşmayan bu reddiyenin mahiyeti hakkında detaylı bilgi mevcut değildir.

3. Sünnî Gelenekte İsmâîlîlik Karşıtlığı

3.1. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatür

İsmâîlîlik karşıtlığı Sünnî literatürde farklı türden eserlerde karşımıza çıkmaktadır. İsmâîlîlere yönelik müstakil reddiyeler kaleme alındığı gibi, makâlât ve fırak türü eserlerde de kapsamlı İsmâîlîlik eleştirileri yer almıştır. Çoğunlukla Ehl-i Sünnet'in kurtuluşa eren fırka olduğunu temellendirmekte olan bu eserlerde, diğer fırkalar da Ehl-i Sünnet'in karşısında konumlandırılmıştır. İsmâîlîler ise İslâm'a en uzak ya da İslâm dışı fırkalardan biri kabul edilerek ağır bir dille eleştirilmiştir. Diğer yandan Kâdî Abdulcebbâr ve Muʾeyyed örneğinde olduğu gibi, kelâm ve akâid literatüründe de İsmâîlîlik eleştirisi belli konular çerçevesinde kendisine yer bulmuştur. Bu eleştirilerin yekûnu, müelliften müellife farklılık gösterebilmiştir. Bununla birlikte fıkıh literatüründe

[729] Bustî, burada Fâtımîleri "Sahibu'l-Mağrib" ibaresiyle ifade etmektedir. Bkz. Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 214.
[730] Sicistânî'nin fikirlerindeki değişim süreci ve Fâtımî davete katıldıktan sonraki görüşleri hakkında detaylı değerlendirme için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 164-177.
[731] Bustî, "Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye", 311.
[732] Bu reddiye günümüze ulaşmamıştır.
[733] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/100.

ve siyasetnâme türü eserlerde de İsmâîlîlik karşıtı tavırla ve eleştirilerle karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla ele aldığımız dönemde, İsmâîlîlik karşıtlığını yalnızca reddiyelere indirgemek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle burada, ilgili dönemde İsmâîlîlik eleştirileriyle öne çıkan farklı türde eserlere dair genel bilgiler verip tahlillerde bulunacağız.

4/10. asırda, İsmâîlîleri eleştirmek amacıyla reddiye kaleme alan Sünnî isimlerden birisi Mâturîdî olmuştur (ö. 333/944). Mâturîdî'nin, *er-Red ʿale'l-Karâmita* adı altında, biri İsmâîlîlerin inançlarını, diğeri onların furûʿa ait meselelerini eleştirmek üzere yazılmış ancak günümüze ulaşmayan iki reddiyesi bulunduğu rivayet edilmektedir.[734] Ayrıca onun *Teʾvilât*'ında; Karmatî, Bâtıniyye ve İsmâîliyye isimlendirmeleri ile İsmâîlîlere yönelik eleştiriler yer almaktadır.[735] *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde ise İsmâîlîlere dair eleştirilerini dile getirmiştir.[736] Onun eleştirilerinin; İsmâîlîlerin ulûhiyet, kozmoloji, nübüvvet, imamet, Kurʾan ve teʾvil anlayışları ile ahiret, cennet ve cehennem konularındaki görüşleri üzerine yoğunlaştığı ifade edilebilir. Yapmış olduğu alıntılar, Mâturîdî'nin eleştirilerinin birinci el kaynaklara dayandığına işaret etmektedir.[737] Mâturîdî'nin yaklaşımı Horasan-Mâveraünnehir bölgesindeki Hanefîlerin İsmâîlîlere karşı tutumlarının şekillenmesinde oldukça belirleyici olmuştur.[738]

Bu dönemde İsmâîlîlere ve görüşlerine karşı yürütülen kelâmî mücadelenin doğrudan parçası olan diğer Hanefî âlimler; *Cumelu usûlu'd-dîn* adlı eserin müellifi Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. 4/10. asır), Mâturîdî'nin öğrencisi ve *Kitâbu'l-İrşâd* isimli eserin sahibi Ebu'l-Hasan er-Rustufağnî (ö. 345/956) ve Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) olmuştur.[739] Sonrasında ise Hanefî çevrenin İsmâîlî karşıtı tavrı daha ziyade fıkıh metinlerinde yer bulmuştur.

---

[734] Ebu'l-Muin Meymun b Muhammed b Muhammed el-Hanefî Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usuli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara, 1993), 1/472.

[735] Bazı örnekler için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sunne*, 1/117-118, 281-284, 6/312, 371, 574, 10/270-271, 336-337.

[736] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 121-122, 162-165.

[737] Mâturîdî'nin İsmâîlîlere yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, "İmam Mâturîdî'nin İsmailîler'e Yönelttiği Eleştiriler", *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara, 2018), 311-327. Ayrıca bkz. Sıddık Korkmaz, "İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)* (M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012), 275-301; Cemil Hakyemez, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiîlik", *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu: Hanefîlik-Mâturîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 167-172.

[738] Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmailîlik*, 19-20.

[739] Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali", 137.

Şiî imamet anlayışını eleştiri noktasında Muʿtezilî mirası devralan başlıca gruplardan birinin Eşʿarîler olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden 4/10. ve 5/11. asırlarda Şîa'ya yönelik eleştiri literatüründe Eşʿarîlerin baskın olduğu görülmektedir. Bu durum İsmâîlîlik eleştirisi için de geçerlidir. Hâlbuki selefleri olan Eşʿarî (ö. 324/935-36), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'de Râfıza fırkaları arasında İsmâîliyye, Karâmita ve Mubârekiyye'ye kısaca değinerek onlar hakkında tanımlayıcı bilgiler vermiştir. Ancak onun, bu bilgileri, diğer fırkalar gibi kitabını yazma amacına da uygun olarak, eleştiriden mümkün olduğunca uzak bir yaklaşımla ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla İsmâîlîlik eleştirilerinin Eşʿarî gelenekte Eşʿarî'den sonraki süreçte geliştiğini ifade etmek mümkündür.

3.1.1. Bâkıllânî: *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*

Eşʿarî gelenekteki ilk reddiye olarak karşımıza çıkan eser, Mâlikî-Eşʿarî âlim Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr* ya da *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye* adıyla bilinen kitabıdır.[740] Önceki dönemde Büveyhî emiri Adududdevle ile iyi ilişkiler sürdürmüş olan Bâkıllânî, Halife Kâdir ile de oldukça yakın bir isimdir. Daha önce zikredildiği üzere Kâdir, Karvaş'ın Fâtımîler adına hutbe okuttuğunu duymasının ardından, Bahâuddevle'den yardım istemek üzere elçi olarak Bâkıllânî'yi göndermiştir. Yine Şerîf er-Radî'nin Fâtımî yanlısı beyitlerinden haberdar olan Halife Kâdir, Bâkıllânî'yi çağırmış ve onu, duruma müdahale etmesi için Şerîf er-Radî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed'e göndermiştir. Fâtımîlerin tehdidinin görünür olduğu vakitlerde, müdahale ihtiyacı hissettiğinde Bâkıllânî'yi aracı olarak görevlendirmesi, Halife'nin ona bu konudaki güvenini göstermektedir. Bu yakın ilişki, Kâdir'in de politikasında onun eserinden yararlanmış olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere, Bâkıllânî'nin bu reddiyesinin 669/1270 yılında istinsah edilmiş[741] bir nüshası bulunmuş ve birkaç tez çalışmasıyla tahkik edilmiştir. Bu çalışmaların neticesinde de son yıllarda eserin iki ayrı neşri yapılmıştır.[742] Bâkıllânî, kitabını tam olarak hangi tarihte yazdığını belirtmemiştir. Bu nedenle onun bu reddiyeyi ne zaman kaleme aldığını ve Kâdir'in Fâtımîlere yönelik bildirisinden (402/1011) önce

[740] Kitabın adına dair farklı rivayetler mevcuttur. Bkz. Ali Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul Üniversitesi, 2018), 24-26; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Beyhî, "Kısmu'd-dirâse", *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr* (Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021), 1/121-123.

[741] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 417.

[742] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*; Bâkıllânî, *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*, 2021. İki tahkikte kitabın adı farklı verilmiştir. Biz daha meşhur olduğu için çalışmamızda eserden *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr* adıyla bahsetmeyi tercih etmekle birlikte, dipnotlarda kullandığımız tahkikin başlığını esas aldık.

mi yoksa sonra mı yazdığını tespit edebilmek güçtür. Ancak Kâdir ile olan yakın ilişkileri, bu süreçte onların görüş alışverişi halinde olduğunu düşündürmektedir. Daha önce Halife Kâdir'i bildiriyi yayınlamaya iten sebepleri detaylıca ele almıştık. Tekrarlamaya gerek görmediğimiz bu hadiseler, Bâkıllânî'nin de eserini yazdığı dönem ve ortamın şartlarını oluşturmaktadır. Neticede onun Fâtımî tehdidinin güçlü olduğu ve Abbâsî hilâfetinin yoğun bir biçimde Fâtımîlerle mücadele ettiği dönemde yaşadığı ve onlara yönelik reddiyesini kaleme aldığı ifade edilebilir.

Bâkıllânî, kitabının başlarında İsmâîlîlerin kendi içinde farklılaşan görüşleri bulunduğuna, ittifak halinde olmadıklarına ve ortak bir usûllerinin bulunmadığına işaret etmiştir. Bu durumun onların kaynaklarından da anlaşılmakta olduğunu ifade etmiştir. Hatta onun kanaatine göre İsmâîlîler, birbirlerine tamamen zıt teʾvil ya da görüşler ileri sürmektedirler. Şeriatı zamana, mekâna ve duruma göre değiştirmektedirler. Bâkıllânî'ye göre İsmâîlîlerin farklı görüş ve teʾvillerinin birbiriyle çelişki oluşturmadığına yönelik açıklamaları geçersizdir. Onların bu çelişki ve zıtlıkları, görüşlerinin batıl olduğuna delil niteliğindedir.[743] Ancak Bâkıllânî, İsmâîlîlerin kendi içlerinde değişik görüşlere sahip olduklarının farkında olmakla birlikte, eserinin genelinde onların görüşlerini bir bütün olarak ele alıp eleştirmekten geri durmamıştır. Zaman zaman, İsmâîlîlerin bazı küçük gruplarında hâkim olan aşırı fikirleri de bütün İsmâîlîlere atfederek sunmuştur.

3.1.2. Bağdâdî: *el-Fark beyne'l-firak*

Eşʿarî makâlât geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) her ne kadar İsmâîlîlere yönelik müstakil bir reddiye kaleme almamışsa da onun, Sünnîlik vurgusunun yoğun olduğu *el-Fark beyne'l-firak*'ı dönemin konjonktürüne uygun bir eserdir. O, bu kitabında Bâtınîlere yönelik eleştirisine geniş yer ayırmış, bu yönüyle de kendisinden sonraki makâlât yazımında oldukça etkili olmuştur.

Bağdâdî hayatının büyük bir kısmını Büveyhîlerin hâkimiyetindeki Bağdad'da ve 389/999 yılından itibaren Gazneli Mahmûd (ö. 421/1030) tarafından idare edilen bölgelerden biri olan Nişabur'da geçirmiştir. Hem Bağdad hem de Nişabur, Şiî-Sünnî geriliminin yoğun olduğu bölgeler olduğundan, Bağdâdî bu mücadele ortamını tecrübe etmiştir. Kendi döneminde halife olan Kâdir ile tanıştığına ya da onunla ilişkisi olduğuna

[743] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 57-59.

dair herhangi bir veri yoktur. Ancak mevcut şartların ve Kâdir'in yürüttüğü politikanın, onun eserleri üzerinde etkili olduğu ifade edilebilir.[744]

Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal* ile *el-Fark beyne'l-firak*'ı kaleme alarak makâlât geleneğine iki eserle katkıda bulunmuştur. Onun *el-Fark*'ı hangi yılda yazdığı meçhuldür; ancak kitaplarını Nişabur'da kaleme aldığı ve *el-Milel ve'n-nihal*'i daha önce telif ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla *el-Fark*'ını da 390/1000 yılından sonra yazdığı söylenebilir. Stern, Bağdâdî ile Bustî'nin eserlerini yakın tarihlerde yazmış olabilecekleri kanaatindedir.[745] Bağdâdî, muhtemelen Bâkıllânî ile de yakın tarihlerde kitabını kaleme almıştır. Bu iki müellif, dönemlerinde, Fâtımîlerle mücadelenin Eşʿarî cenahtaki temsilcileri olmuşlardır.

Bilindiği üzere Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*'ını yetmiş üç fırka anlayışı üzerinden kurgulamıştır. O, Şiî fırkaları Râfıza başlığıyla "firaku'l ehvâ" altında ele almıştır. Râfıza'yı ise Zeydiyye, Keysâniyye, İmâmiyye ve gulât olarak dörde ayırmış ve gulâtın bütün fırkalarının İslâm fırkalarının dışında olduğunu belirtmiştir. Bağdâdî, burada İsmâîliyye'yi İmâmiyye içinde konumlandırmışsa da kitabının ilerleyen kısmında Bâtıniyye'yi "İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalar" arasında gulâttan bir fırka olarak daha detaylı bir biçimde ele almıştır.[746]

Bağdâdî, kitabının diğer mezheplere kıyasla çok daha geniş bir yer ayırdığı "Bâtıniyye" bahsinde İsmâîlîlerin tarihiyle ilgili birtakım bilgiler vermiş, görüşlerini aktarmış ve davet aşamalarını tek tek ele almıştır. Verdiği bilgilerden, onun farklı bölgelerde İsmâîlîliğin durumuna dair malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Bağdâdî'nin, İsmâîlîlere yaklaşımının oldukça sert ve dışlayıcı olduğu ifade edilmelidir. Zaten onun eseri, "Eşʿarî makâlât geleneğinde dil ve üslup itibarıyla muhalif fırkalar hakkında kullanılan ötekileştirici argümanlara en fazla yer veren ve fırkalar arasına sert bariyerler koyan eser" olarak değerlendirilmiştir.[747] Bu durumun en belirgin olduğu yer belki de İsmâîlîliği ele aldığı bölümdür. İsmâîlîleri İslâm'a mensup olmayan

---

[744] Udjang Tholib, *The Reign of the Caliph al-Qadir Billâh*, Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, 2002, s. 333.

[745] Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 305.

[746] Ebû Mansur Abdulkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum* (Beyrut: Daru'l Âfâku'l Cedide, 1977), 45-46, 265-299. Sonraki asır müelliflerinden Fahreddîn er-Râzî de İsmâîlîleri benzer şekilde Müslüman olmadıkları halde İslâm dairesi içinde gözüken fırkalar arasında zikretmektedir. Krş. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 76-81.

[747] Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, 32.

fırkalardan kabul eden Bağdâdî, onları doğrudan tekfir etmiştir. Bunun ötesinde o, Bâtıniyye'nin Müslümanlara, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Mecûsîlerden daha fazla zarar verdiğini belirtmiştir.[748] İleride detaylandırılacağı üzere Bağdâdî, yapmış olduğu bu konumlandırmaya da uygun olarak İsmâîlîlerle ilgili ağır hukukî hükümlere yer vermiştir.

3.1.3. İsferâyînî: *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firaki'l-hâlikîn*

Şehfûr b. Tâhir b. el-İsferâyînî (ö. 471/1078), bu asrın Eşʿarî makâlât yazarlarından birisidir. Bağdâdî'nin öğrencisi ve damadı olan İsferâyînî, Nizâmülmülk tarafından Tûs'ta ders okutmakla görevlendirilmiş ve hayatının sonuna kadar burada müderrislik yapmıştır.[749] İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firaki'l-hâlikîn* adlı eseriyle Eşʿarî makâlât geleneğine dâhil olmuştur.

İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*'inde Bağdâdî'nin İsmâîlîlik anlatısını özetlemiştir. O da Bağdâdî gibi İsmâîlîleri, Müslüman olduklarını iddia ettikleri halde İslâm dairesinde sayılmayan ve yetmiş iki fırkadan olmayan bidʿat ehli gruplardan biri olarak ele almıştır. Eleştirel ve ağır bir üslup benimsemiş ve bazı eklemeler yaparak İsmâîlîler hakkında ibâha türü iddialara yer vermiştir. Onların kızlar ve kız kardeşler ile evlenmeyi mubâh kabul ettiklerini ve farz ibadetlerin kendilerinden düştüğünü ilan ettiklerini belirtmiştir. Bu fikirleri de doğrudan Ubeydullah el-Mehdî ve dolayısıyla da Fâtımîlere nispet etmiştir.[750]

Ayrıca İsferâyînî, daha da ileriye giderek İmâmiyye fırkalarının tamamının Kurʾân'a ve Hz. Muhammed'den gelen haberlere, Müslümanların elinde olan şeriata itimat edilemeyeceği kanaatinde olduğunu, Mehdî ismini verdikleri ve ileride ortaya çıkıp kendilerine şeriatı öğretecek bir imamı beklediklerini ve şu anda kendilerinin dinî bir sorumluluklarının olmadığına inandıklarını iddia etmiştir. Bundan maksatlarının ise imamet hususunda kelâmı gerçekleştirmek değil, şerʿî tekliflerdeki külfeti düşürmek olduğunu ve şerʿî haramların helâlleştirilmesi konusunda daha geniş davranmayı kastettiklerini ifade etmiştir. Böylece İsferâyînî, İsmâîlîlerin tamamı için dahi geçerli olmayan şeriatın neshi görüşünün kapsamını tüm Şîa'ya nispet ederek genişletmiştir.[751]

---

[748] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 265.
[749] Emrullah Yüksel, "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).
[750] Şehfûr b. Tâhir b. İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1955), 108, 123-130.
[751] İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 43.

Bu anlamda İsmâîlîlere yönelik muhalefet ve korkunun, dönemin İmâmiyye algısında da etkili olduğunu söylemek mümkündür.[752]

3.1.4. Nizâmülmülk: *Siyasetnâme*

Nizâmülmülk (ö. 485/1092) de dönemin İsmâîlî karşıtlığı ile öne çıkan figürlerinden birisidir. Her ne kadar reddiye olmayıp farklı bir türün örneği olsa da onun *Siyasetnâme* adlı eseri, İsmâîlî karşıtı bir içeriğe sahiptir. 456-485/1064-1092 yılları arasında Büyük Selçukluların vezirlik görevini yürütmüş olan Nizâmülmülk, hem siyaseten hem de eğitim kurumları aracılığıyla İsmâîlîlerle mücadelenin önde gelen isimlerinden biri sayılmıştır. Onun, başta Hasan Sabbâh olmak üzere İsmâîlîlerle askerî, siyasî ve ilmî alanlarda mücadele ettiği bilinmektedir. Nizâmülmülk'ün İsmâîlî karşıtı bu tavrı, siyasî işlerin daha doğru bir biçimde yürütülmesi amacıyla aynı zamanda bir öğüt niteliğinde olan *Siyasetnâme*'sine de yansımıştır.[753] O, 485/1092 yılında tamamladığı kitabının farklı bölümlerinde İsmâîlîlere yer ayırmıştır.

Nizâmülmülk, "İslâm Meliklerine Düşman Olan Hâricîlerin ve Dini Bozukların Teşhiri" başlıklı kısımda, her devirde devlete başkaldıran Hâricîlerin ortaya çıktığını belirtmiştir. Nizâmülmülk'e göre bu kimseler Şiîlik davası güderler ve güçlerini Râfızîlerle Hürremdinîlerden alırlar. Nizâmülmülk, bu kimselerden kastının Bâtınîler olduğunu ilerleyen cümlelerinde ifade etmektedir.[754] Bunlar, sözde Müslümanlık

---

[752] Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*, 175-181.

[753] Melikşâh, içlerinde Nizâmülmülk'ün de olduğu devlet adamlarından yönetimin aksaklıklarını belirleyip tavsiyelerde bulunmalarını ve önceki yöneticilere kıyasla, varsa eksikleri tespit edip sunmalarını istemiştir. Nizâmülmülk de bunun üzerine bu kitabı yazdığını ve beğenilmesini umduğunu ifade etmiştir. Nizâmülmülk, eserinde Melikşâh'ın bu talebinin tarihini de vermiştir. Ancak bu tarih eserin nüsha farklılıkları ve çevirilerindeki sorunlardan dolayı farklı aktarılabilmiştir. Darke'nin muhtelif nüshaları kullanarak tahkik ettiği yayında bu tarih, 479/1086 yılı olarak verilmiştir. Köymen ise muhtemelen hataen hem Farsça neşrinde hem de metnin çevirisinde bu yılı 470/1079 olarak kaydetmiştir. Ayar da *Siyasetnâme* çevirisinde Köymen'in neşrine bağlı kaldığından olsa gerek, bu tarihi 470/1079 olarak vermiştir. Ancak hem Darke hem de Kafesoğlu'nun delillendirdiği 479/1086 yılı kanaatimizce doğru olandır. Krş. Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 3; Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Altay Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 1; Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 3. Ayrıca *Siyasetnâme*'nin nüsha farklılıkları ve tahkiklerinin sıhhati hakkında değerlendirmeler için bkz. Ali Ertuğrul, "Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 99-116.

[754] Anlaşıldığı kadarıyla Nizâmülmülk, Bâtınîleri daha kötü bir grup olarak değerlendirmekle birlikte Şiî ve Râfizî olarak adlandırdığı kimseleri de benzer bir dille eleştirmekte ve öteki olarak konumlandırmaktadır. Böylece Şiî gruplar arasında bir ayrım yapmaksızın onları aynı çatının altında topyekûn değerlendirmektedir. Bunu aktardığı hikâyelerin birinde açıkça görmek mümkündür. Buna göre; Alparslan'a Erdem isimli komutanının Hurdâbe adlı bir Bâtınî'yi kâtip olarak çalıştırdığı söylenmiş, Sultan da bu haber üzerine "Sen benim düşmanım ve saltanatımın hasmı mısın?" diyerek komutanını azarlamıştır. Huzuruna getirterek sorguya çektiği Hurdâbe'nin kendisinin Bâtınî değil Şiî olduğunu söylemesi ise onu sinirlendirmiş; "Sanki Râfizîlik, Bâtınîlik'ten daha iyi bir şeymiş gibi bana savunma yapıyorsun. Her iki

iddiasında bulunarak aslında kâfirlerin yaptığını yapmaktadırlar. Nizâmülmülk, kendi döneminde devlete yakın, Şiî olarak ortaya çıkan kimselerin de var olduğunu ve onların aslında tanımladığı kesime dâhil olduğunu belirtmektedir. Hatta bu kişiler âlemin efendisi olan Melikşâh'a Abbâsî halifelerinin hanedanını yıktırmaya çalışmaktadırlar. Aslında Nizâmülmülk'ün amacı bu kimselere karşı Melikşâh'ı uyarmaktır. Ancak o, bu kimselerin gayretleri dolayısıyla Melikşâh ile kendisinin arasının bozulduğunu ifade ederek; onlar hakkındaki her şeyi ifade edemediğini, bundan çekindiğini de açıkça belirtmiştir.[755] Nizâmülmülk'e göre Hıristiyan, Mecûsî, Râfızî, Hâricî ve Karmatî bir şahsa devlet kademelerinde görev verilmesi gafletin sonucudur. Hâlbuki daha önceki Sultanların buna dikkat ettiğini zikreden vezir, kendi dönemindeki şartlarda işlerin nereye varacağını kestiremediğini ifade ederek endişesini dile getirmiştir.[756]

Nizâmülmülk, kitabının "Bâtınî ve Karmatîlerin Zuhuru ile Allah'ın Lanetinin Üzerlerine Olduğu Mezheplerini Yaymaları" adlı bölümünde İsmâîlîlerin tarihine dair bilgiler aktarmıştır. Hatta Horasan bölgesinde davetin erken bir evresine ilişkin en ayrıntılı anlatım Nizâmülmülk'ün eserinde mevcuttur.[757] Nizâmülmülk, bölge bölge ele almak suretiyle[758] İsmâîlîlerin tarihini nakletmiştir. Bununla birlikte, Mukannaʿ (ö. 161/778 [?]) ile Ebû Saîd el-Cennâbî'nin (ö. 301/913-14) çağdaş olduğu ve yazışmakta oldukları gibi tarihsel olarak mümkün olmayan birtakım iddialarda da bulunmuştur.[759] Bu durum, muhtemelen Nizâmülmülk'ün tarihi, sorunların çözümü için başvurulacak bir kaynak olmaktan ziyade, devletin başarıyla yönetilmesi hususunda kendi döneminde edindiği tecrübeler vasıtasıyla geliştirdiği prensipleri ve elde ettiği çözümleri onaylayan bir araç olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır.[760]

---

gruba da lanet olsun!" diyerek adamı huzurundan kovmuştur. Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 216-217. Krş. Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, 126.

[755] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 254-256.

[756] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 215.

[757] Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 143.

[758] Nizâmülmülk, İsmâîlîlere dair anlatısının sonunda Bâtınîlere, isyan ettikleri tarihe ve şehre göre bir isim ve lakap verdildiğini belirtmiştir. Bu sebeple her ne kadar onlar muhtelif adlarla anılsalar da özleri birdir. Mesela Halep ve Mısır'da İsmâîlî; Kum, Kâşân, Taberistan ve Sebzevâr'da Sebʿî; Bağdad, Mâverâünnehr ve Gazne'de Karmatî; Kûfe'de Mübârekî, Basra'da Râvendî ve Burkaî; Cürcan'da Muhammarî; Şam'da Mubeyyıza; Mağrib'de Saîdî; Lahsa ve Bahreyn'de Cennâbî; Isfahan'da Bâtınî (kendilerine de Taʿlîmî derler) olarak adlandırılmışlardır. Bunların hepsinin tek davası Müslümanlığın köklerini kurutmaktır. Bkz. Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 311. Burada da Nizâmülmülk'ün farklı grupları Bâtınîlik adı altında değerlendirdiği dikkat çekmektedir.

[759] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 310.

[760] Ali Ertuğrul, "Nizâmülmülk'ün Gözüyle Bâtınî Hareketlerin Tarihsel Kökenleri ve Temel Gayeleri", *Bilge Vezir Nizâmülmülk*, ed. Musa Kazım Arıcan vd. (Konya, 2019), 115.

Nizâmülmülk, aslında bir tarihçi değil siyaset adamıdır. Anlaşıldığı kadarıyla onun kitabında İsmâîlîlere yer ayırmasının sebebi de onların giderek artan bir tehdit haline geldiklerini Melikşâh'a anlatma çabasıdır. Nizâmülmülk'ün eserindeki ilk otuz dokuz bölümü 479/1086 yılında yazdığı, son on bir bölümü ise sonradan eklediği ve 484/1091'de eserini tamamladığı tahmin edilmektedir.[761] Onun Bâtınîlerle ilgili verdiği bilgiler de son bölümlerin içinde yer almaktadır. Yani Nizâmülmülk'ün bu bölümleri, hem Hasan Sabbâh'ın tarih sahnesine çıktığı (483/1090) hem de kendisinin Melikşâh ile arasının bozulduğu sıralarda[762] kaleme aldığı ifade edilebilir. Nitekim onun endişelerini ve Bâtınî tehdidinin boyutlarına dair korkularını satır aralarından okumak mümkündür. Neticede Nizâmülmülk, İsfahan'dan Bağdad'a yolculuğu esnasında Nihâvend yakınlarındaki Sehne (Suhne) adlı köyde konakladıkları sırada, Ebû Tâhir er-Rânî isimli bir Bâtınî fedâîsi tarafından öldürülmüştür (10 Ramazan 485/14 Ekim 1092). Kendisi, Bâtınîlerin öldürdüğü ilk devlet adamı olarak kabul edilmektedir.[763]

3.1.5. Gazzâlî: *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye ve fezâʾilu'l-Mustazhiriyye*

Gazzâlî (ö. 505/1111), Eşʿarî gelenekte, hatta tüm İsmâîlîlik reddiyeleri söz konusu olduğunda ilk akla gelen isimlerden birisidir. O, İsmâîlîlere yönelik birden çok eser kaleme aldığı gibi, diğer bazı kitaplarında da eleştirisine geniş yer ayırmıştır. Bu hususta öne çıkan eseri ise *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye ve fezâʾilu'l-Mustazhiriyye*'dir. Girişinde belirttiği üzere bu kitabı, Abbâsî Halifesi Mustazhir-Billâh'ın (487-512/1094-1118) isteği üzerine yazmıştır.[764] Kitabın yazılış tarihi, Mustazhir'in 18 Muharrem 487/1 Şubat 1094'te halife oluşuyla, Gazzâlî'nin Zilkade 488/Kasım 1095'te Bağdad'dan ayrılışı arasındaki zaman aralığına yerleştirilmektedir. Laoust, eserin telifini, başlarında

[761] Nizâmülmülk, kitabının sonunda, öncesinde eserin bir kısmını yazıp Melikşâh'a göndermiş olduğunu, onun beğenisini kazandığını, daha sonra kitabı uzattığını, fasıllara eklemeler yaptığını belirtmiştir. Böylece kitabı tamamlayarak 485/1092 yılında Bağdad'a yolculuğa çıkmadan önce saray kitapları yazıcısı Muhammed b. Nâsıh'a teslim etmiş, açık bir yazı ile yazmasını, kendisi bu seyahatten dönmezse kitabı Melikşâh'a teslim etmesini istemiştir. Köymen'in neşrinde yer alan bu son kısım Darke'nin neşrinde yoktur. Geri dönemeyeceği ihtimalinin yer alması onun bu seyahate çıkarken öldürülebileceğini düşündüğü şeklinde yorumlanmıştır. Muhtemelen son dönemlerinde Melikşâh ile yaşadığı gerilimler ve artan Bâtınî tehdidi, onu, bu düşünceye sevk etmiştir. Darke ise Nizâmülmülk'ün ilk otuz dokuz bölümü 479/1086'da yazdığı on bir bölümü ise sonradan eklediği ve 484/1091'de eserini tamamladığı kanaatindedir. Neticede, onun büyük bölümünü daha önce yazdığı eserini, ölmeden kısa süre önce tamamladığı söylenebilir. Krş. Hubert Darke, "Mukaddimetu Musahhih", *Siyeru'l-mulûk (Siyâsetnâme)* (Tahran, 1991), 20-21; Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*; Nizamülmülk, *Siyasetname*.

[762] Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 213-218.

[763] Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2022).

[764] Ebû Hamîd Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964), 3-4. Câbirî, Gazzâlî'nin İsmâîlîlere yönelik diğer reddiyelerini de Halife'nin emriyle yazmasının ihtimal dâhilinde olduğu kanaatindedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 327.

Mustazhir'in halife olduğu, sonlarında ise Fâtımî Halifesi Mustansır-Billâh'ın öldüğü 487/1094 yılına yerleştirmeyi daha uygun bulmuştur.[765] Gazzâlî'nin bu eseri, adından da anlaşılacağı üzere, hem Bâtınîlik eleştirisi hem de Abbâsî Halifesinin savunusunu içermektedir.

Gazzâlî, *el-Munkız*'ında Bâtınîler hakkında yazdığı kitapları kronolojik olarak sıralamıştır. Bunlardan ilki, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'dir. İsmâîlîlerle ilgili ikinci eseri ise henüz Bağdad'da iken kendisinden konuyla ilgili bilgi istenmesi üzerine kaleme aldığı *Huccetu'l-hakk*[766] adlı kitabıdır. 488/1095 yılında yazıldığı anlaşılan eser, günümüze kadar gelmemiştir. *Mufassılu'l-hilâf*, Gazzâlî'nin İsmâîlîlere karşı yazdığı üçüncü eserdir. Bu kitap, müellif Hemedan'da iken konuyla ilgili kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Gazzâlî'nin, bu kitabı 490-493/1097-1100 yılları arasında telif ettiği tahmin edilmektedir. Gazzâlî, dördüncü olarak, *ed-Durcu (ed-Dercu)'l-merkûm bi'l-cedâvil* adlı kitabını da Tûs'ta iken, Bâtınîler tarafından kendisine sorulan sorulara cevap vermek için, muhtemelen 493/1100 yılı civarında yazmıştır. *el-Kıstâsu'l-mustakîm* ise Gazzâlî'nin Bâtınîliğe karşı yazdığı kitap serisinin sonuncusudur. Gazzâlî bu kitapta yazılanlar iyi kavranırsa insanların masum bir imama ihtiyacının olmadığının anlaşılacağını belirtmiştir. Bu kitabı ise muhtemelen 499/1106'da Nişabur'a dönüşünden önce yazmıştır.[767] Gazzâlî'nin bu reddiyelerini, kendisine sorulan sözlü sorular üzerine ya da İsmâîlîlere ait risâlelere cevap verme niyetiyle yazmış olma ihtimali vardır. İsmâîlîlere karşı seri halinde kaleme aldığı bu reddiyelerden sadece ilki ve sonuncusu, yani *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye* ve *el-Kıstâsu'l-mustakîm* günümüze ulaşabilmiştir.

Gazzâlî'nin İsmâîlîlerle ilgili olarak yazdıkları, zikrettiğimiz eserlerle sınırlı değildir. Onun *Kavâsımu'l-Bâtıniyye* adlı bir metni de bulunmaktadır. Müellif, Bâtınîlere yönelik delilleri *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'de detaylıca açıkladığını; ancak isteyenlerin bu

---

[765] Henri Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev. Rıza Katı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 91-92. Hourani de Gazzâlî'nin bu kitabı *Tehâfutu'l-felâsife*'den sonra ve *el-İktisâd*'dan önce yazdığını belirtmiştir. Bkz. George F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984), 293. Griffel ise Gazzâlî'nin Bâtınîlere reddiyelerini henüz Bağdad'a gitmeden tasarladığı ve hatta yazdığı ancak Bağdad'da yayınladığı kanaatindedir. Krş. Frank Griffel, *Gazâli'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 69-70.

[766] Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) bu eserin ismini *Huccetu'l-hakk fi'r-red ale'l-Bâtıniyye* olarak kaydetmiştir. Ayrıca bu reddiyenin Melikşâh'ın (ö. 485/1092) talimatıyla Farsça olarak yazıldığını bildirmiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.), 57.

[767] Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsıh ʿani'l-ahvâl*, nşr. Abdulhalîm Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, 1967), 167-168; Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 165.

risâledeki dört delille de onların maksatlarını anlayacağını belirtmiştir.[768] Gazzâlî'nin Bâtınîlerle mücadele sürecinde ana muhatabı Hasan Sabbâh'tır. Rivayete göre Hasan Sabbâh, İsmâîlî dâîlerin tartışmalarda rakiplerini kolayca ikna edip susturabilmeleri için, anlaşılması ve ezberlenmesi kolay *el-Fusûlu'l-erbaʿa* adlı küçük bir eser yazmıştır. Buna karşılık Gazzâlî'nin de *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'den sonra kısa ve anlaşılır bir risâle yazması, muhatabının yöntemiyle ona cevap verme stratejisine bağlanmıştır.[769] Ancak bu görüş, yorumdan öteye gidebilecek delile sahip değildir.

Gazzâlî'ye nispet edilen bir başka eser ise *Cevâbu'l-mesâili'l-erbeʿi elletî seelehe'l-Bâtıniyyetu bi-Hemedân*'dır. Gazzâlî hiçbir eserinde bu kitaptan bahsetmemiştir. Subkî, Zehebî ve Zebîdî gibi Gazzâlî'nin kitaplarını listeleyen âlimler de bu esere işaret etmemiştir. Ancak Bedevî, bu eseri Gazzâlî'ye aidiyeti kesin olan eserler arasında zikretmiştir.[770] Gazzâlî, bu eserinde, fikirlerini kendisine sorulan şerʿî mükellefiyetler ile alakalı sorular çerçevesinde beyan etmiştir. Onun daha ziyade şerʿî hükümlerin gerekliliğini temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.[771]

Gazzâlî zikredilen kitaplarının dışında, diğer bazı eserlerinde de İsmâîlîlere değinmiştir. Örneğin, *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde hakikati arayanları sınıflandırırken kelâm, felsefe ve tasavvuf ilminin yanı sıra Taʿlîmîlere de yer vermiştir. Yani onun, İsmâîlîleri dönemin güçlü gruplarından biri olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Hatta Laoust'a göre, kitabın yalnızca bir bölümünde onlara yer vermesine rağmen, esasında *el-Munkız*'ın asıl muhatabı Bâtınîlerdir. Ayrıca o, Gazzâlî'nin son eserlerinden olan *İlcâmu'l-ʿavâm* ve daha çok da *el-Mustasfâ* da İsmâîlîlerin ideolojisini bitirecek türden diyalektik savunma ve saldırı silahları niteliğinde olduğu kanaatindedir.[772]

---

[768] Ahmed Ateş, "Gazâli'nin 'Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller'i: 'Kitab Kavâsım al-Bâtıniya'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 33; İmam Gazâlî, *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller ve Te'vilin Temel İlkeleri (Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye ve el-Kanûnü'l-Külli fi't-Te'vil)*, çev. Ahmed Ateş - Şerafeddin Yaltkaya (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 17-77.

[769] H. Hatice Yücedoğru - Vejdi Bilgin, "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 740.

[770] Abdurrahman Bedevî, *Muellefâtu'l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbuat, 1977), 132. Krş. Ramazan Gündüz, "Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2020), 93; Ramazan Gündüz, *Gazâlî'nin Bâtınîlerle Mücadelesinin Kelamî Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 105-107.

[771] Ebû Hâmid Gazzâlî, *Cevâbu'l-Mesâili'l-Erbeʿi elletî Seelehe'l-Bâtıniyyetu bi-Hemedân*, thk. Muhammed Abdû (Lübnan: Kitab-Nâşirûn, 2011).

[772] Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 428. Gazzâlî'nin Bâtınîlere yönelik yazdığı eserler hakkında bir derleme için bkz. Gündüz, "Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme".

Bunların dışında, Gazzâlî'nin *Kimyâ-yı saʿâdet* ve *İhyâʾu ʿulûmi'd-dîn* adlı eserlerini, İsmâîlî düşüncenin daha ziyade avam üzerinde yarattığı kafa karışıklığını netleştirmek amacıyla kaleme aldığına dair yorumlar yapılmıştır.[773] Hatta onun felsefe eleştirisinin asıl hedefinin de Bâtınîler olduğuna dair analizler mevcuttur.[774] Gazzâlî'nin doğrudan İsmâîlîlere reddiye niteliğinde olmayan eserlerini, yalnızca İsmâîlîlerin etkisi ya da tehdidi dolayısıyla yazdığını söylemek elbette eksik ve belki de yanlış bir yorum olacaktır. Ancak onun hayatında, fikir dünyasında ve eserlerinde İsmâîlî tehdidinin önemli bir yeri olduğunu da kabul etmek gerekmektedir.

Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'de konuları on bölümde ele almıştır. Birinci bölümde, kitabı yazarken takip ettiği metodu anlatmıştır. İkinci bölümde, Bâtınîler için kullanılan lakapları ve onları daveti ortaya koymaya sevk eden sebepleri, üçüncü bölümde ise davet derecelerini ve onların tuzaklarına düşme sebeplerini açıklamıştır. Dördüncü bölümü İsmâîlîlerin genel ve tafsilatlı olarak ele alınmasına ayırmıştır. Burada onların ilâhiyyat, nübüvvet, imamet, kıyamet, mead ve şerʿî mükellefiyetler konularına dair görüşlerini incelemiştir. Beşinci bölümde, zâhirleri teʾvil etmelerini ve sayılar ile harflere dair delillendirmelerini ele almıştır. Altıncı bölümü ise aklî deliller kullanarak oluşturdukları şüphe ve bunun sahteliğinin ortaya konulmasına ayırmıştır. Yedinci bölümde, onların masum imam inançlarına ve bunu nass ile temellendirmelerine yönelik eleştiriler getirmiştir. Sekizinci bölümde, Bâtınîlerin tekfir edilip edilemeyeceğini tartışarak onlarla ilgili fıkhî hükümleri değerlendirmiştir. Son iki bölümü, kendi döneminin gerçek imamının kim olduğu hususuna tahsis etmiştir. İlk olarak gerçek imamın Mustazhir olduğunu temellendirdiği bir bölüm vardır. Son bölümde ise imametin sürdürülebilmesi için yerine getirilmesi gereken vazifeleri konu edinmiştir.

Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-mustakîm* adlı eserini ise Bâtınîlerin görüşlerini mantık ilmini kullanarak çürütmek üzere kaleme almıştır.[775] Kitabının başlangıcında, seyahat

---

[773] İsmail Akbal - Zehra Küçükaslan, "Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi", *I. Türk İslam Siyasi Kongresi Bildiriler Kitabı* (Aksaray, 2016), 194.

[774] Câbirî, "*Tehâfutu'l-felâsife* aslında *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye* için yazılmamış mıydı?" sorusuyla söze başlayarak Gazzâlî'yi filozoflara reddiye yazmaya sevk eden zorluk ve sıkıntıların Bâtınîlerden başkası olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin felsefe ve Bâtınîlik eleştirilerini aynı zaman diliminde kaleme almış olması da bu ilişkiye işaret etmektedir. Câbirî'ye göre *Tehâfut* ve *Fedâʾih* aslında tek bir tepkinin, İsmâîlî harekete karşı gösterilen siyasî temkinin göstergeleridir. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 326-327.

[775] Kalaycı, Bâkıllânî ve Bağdâdî'nin Bâtınî fikirlere karşı mücadelelerinin büyük ölçüde kelâmcı refleksi olduğunu belirtir. Bundan dolayı da yeteri kadar başarılı olamamışlardır ve İsmâîlîlik yayılmasını sürdürmüştür. Bununla birlikte Bâtınî fikirlere karşı kelâmın yapamadığını yapacak daha sağlam bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğundan, Gazzâlî, kendinden öncekilerin mesafeli durduğu mantık ilmini bu

sırasında karşılaştığı Ehl-i Taʿlîm'den bir kimsenin kendisine sorular sorduğundan bahsetmektedir. Kitap, bu sorular ve sorulara verilen yanıtlardan oluşmaktadır. Gazzâlî, kitabının sonunda, asıl amacının muhatabını doğru yola ulaştırmak olmadığını belirtmiş ve İsmâîlî olmayan Müslümanları uyarmayı hedeflediğini ima etmiştir.[776] Onun bu kitapta yapmaya çalıştığı şey, mantığı ilâhî kaynağa, yani Kurʾân'a dayandırarak Bâtınîlerin mantığı yanlış kullandıklarını ve Kurʾân ayetlerinin anlamını çarpıttıklarını ortaya koymaktır.[777]

Gazzâlî'nin reddiyelerini öncekilerden ayıran bazı hususlar bulunmaktadır. Öncelikle onun *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'yi sistemli bir biçimde kurguladığı söylenebilir. Daha da önemli olan husus ise Gazzâlî'nin eserlerinde yaptığı Bâtınîlik eleştirisinde, daha ziyade Hasan Sabbâh'ın Taʿlîm öğretisini merkeze almış olmasıdır. *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye* daha genel bir içeriğe sahipse de *el-Kıstâsu'l-mustakîm*'de Taʿlîmîlerden birinin soruları cevaplanmıştır. *el-Munkız*'da da hakikati arayan gruplardan biri olan Taʿlîmîler ele alınmıştır.[778] Gazzâlî, Bâtınîlik reddiyeleri serisinin yazımına başlamadan kısa süre önce, 483/1090 yılında İsmâîlî dâî Hasan Sabbâh Alamut'a giderek yeni bir Nizârî İsmâîlî devletin temellerini atmıştır. İsmâîlîlik'te yaşanan bu değişim süreci, reddiyelerin içeriğinde de etkili olmuştur. Dolayısıyla İsmâîlîler cephesinde yaşanan gelişmeleri hatırlatmak Gazzâlî'nin reddiyelerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

Öncelikle bu dönemde Fâtımîlerin vezir Bedru'l-Cemâlî'nin çabalarıyla toparlanmaya çalışırken Haremeyn ve Suriye'de Selçuklularla hâkimiyet mücadelesi

---

mücadelenin merkezine yerleştirmiştir. Bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 255-257.

[776] Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, trc. İbrâhîm Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2016), 44-45, 180-181.

[777] İbrahim Çapak, "Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 7. Watt, Gazzâlî'nin bu kitaptaki yöntemini göz önünde bulundurarak, kitabı yazış amacının tam anlaşılır olmadığını belirtmektedir. Muhalifini ikna etmekten ziyade kendi safındaki tereddütlü kimseleri ikna etmeyi amaçlamış olabileceğine dikkat çekmektedir. Hatta Watt, Gazzâlî'nin bu kitapta kıyası Kurʾân ayetleriyle delillendirmesini çok gereksiz bularak bunu ancak safdil müʾminler için yazdığı kanaatine varmıştır. Watt, *Müslüman Aydın*, 85-87, 98. Câbirî ise Gazzâlî'nin mantığı Sünnî düşüncenin "tam bir parçası" haline getirebilmek için böyle bir yöntem izlediği kanaatindedir. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 324.

[778] Zerrinkub, Gazzâlî için Bâtınîlerle mücadelenin, Nizamiye Medresesi döneminde felsefî bir konu olmaktan çok, sosyal bir sorun olduğuna dikkat çeker. Felsefî açıdan da "Taʿlîm" konusunun yıllarca Gazzâlî'nin zihnini meşgul ettiği doğrudur; ama Mustazhir'in hilâfet döneminde daha çok meselenin sosyal boyutu ile ilgileniyordu. Bâtınîler, o günlerde genel düzen ve huzur için tehdit oluşturuyordu ve Gazzâlî'nin onlarla mücadele çabası, fikrî bir taassuptan değil; sosyal barış ve düzene verdiği önemden kaynaklanıyordu. Bkz. Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzali'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök (İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2007), 126. Bu görüşe bir ölçüde katılmak mümkündür. Gazzâlî'nin Taʿlîm öğretisine yönelik eleştirisinin sonraki eserlerinde daha yoğun olması da bundan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, Hasan Sabbâh'ın öğretisinin bu süreçte halen gelişmekte olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

halinde olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Diğer taraftan Hasan Sabbâh'ın ortaya çıkışı ve Selçuklulara bağlı topraklarda yer alan Alamut'u ele geçirmesi bu dönemin önemli gelişmelerindendir. 487/1094 yılında Fâtımî Halifesi Mustansır'ın ölümü üzerine Nizârîler ve Mustaʿlîler olarak iki ayrı grubun oluşması ise Fâtımîler için yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur. İşte Fâtımîlerin eski gücünü kaybettiği ve bölünmelerin yaşandığı böyle bir dönemde, İsmâîliyye'nin yeni mücadele yöntemleri izlediği düşünülebilir. Hodgson, bu dönemde Şiîliğin kitleleri kendi safına çekme konusunda başarısızlığa uğramasından sonra iki farklı yol izlemeye karar verdiği kanaatindedir. Bunlardan birisi İmâmiyye'nin uzlaşmacı tutumudur. Onlar, Sünnîlerin hoşgörüsüne sığınabilmek için ufak bir sapma olarak görülmeye razı olup, yerleşik düzene intibak etmeyi tercih etmişlerdir. İkinci tutum ise İsmâîlîlerin yaptığı gibi yerleşik düzene meydan okuyup mücadeleye devam etmektir.[779] Hodgson'a göre Şiîliğin entelektüel açıdan en meydan okuyucu ve davetkâr bir yapı haline gelmesini sağlayacak olan tutum ikincisidir. Bunu da bu dönemde İsmâîlîlerden Hasan Sabbâh geliştirmiştir.[780]

Alamut dönemi Nizârîlerinin koşullarının Fâtımî devletinde yaşayan İsmâîlîlerden farklı olması, onların sisteminin gelişiminde etkili olmuştur. Nizârî İsmâîlîler, başlangıçtan itibaren düşmanlarıyla aynı ortamda var olmaya çalışmış ve devrimci faaliyetlerle meşgul olmuşlardır. Fakîh ve mütekellimden ziyade askerî komutan yetiştirmişlerdir. Bununla birlikte entelektüel bakışı ve edebî geleneği sürdürmekten de geri durmamışlar, Alamut döneminin değişen koşullarına uygun olarak öğretilerini geliştirmişlerdir.[781]

Hasan Sabbâh, bu süreçte ilmî hareketlilik ve değişimi sağlayan öncü isimlerden birisi olmuştur. O, İsmâîlîliğin kozmoloji ve felsefî ağırlıklı öğretilerinden ziyade imamet öğretisini merkeze almıştır. Şiî gelenekte ve İsmâîlîlikte başlangıçtan beri var olan imamet anlayışını, özünde korumakla beraber yeni bir şekle büründürmüştür. Taʿlîm öğretisi olarak adlandırılan bu anlayış, doğrudan Hasan Sabbâh tarafından

[779] Hatta bu doğrultuda İsmâîlîlerin devrim ekolü, İmâmîlerin de sabır ekolü olarak adlandırıldığı dikkat çekmektedir. Muzaffer Barlak, "İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 391-392.

[780] Hodgson, *İslam'ın Serüveni 2*, 218-219. Lewis de benzer bir şekilde İsmâîlîlerin yaşadığı kriz sürecinin, İran'daki İsmâîlîlerle iç içe yaşayan, güçlerini tazelemiş olan, tarikatın daha militan ve sebatkâr kesimleri arasında bir hoşnutsuzluğun ve muhalefetin doğmasına yol açtığına işaret eder. İşte yeni bir davete ihtiyacın olduğu bu dönemde Hasan Sabbâh devrimci zekâsıyla ortaya çıkmıştır. Bkz. Lewis, *Haşhaşîler: İslâm'da Radikal bir Tarikat*, 65-68.

[781] Daftary, *İsmaililer*, 460-461.

geliştirilmiştir.[782] O dönemden itibaren bunun yeni bir açıklama biçimi, yeni bir anlayış olduğu kabul edilmiştir. Bu farkındalığı, öğretinin ilk muhataplarından biri olan Gazzâlî'nin yazdıklarında görmek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî bu grubun, İsmâîlîliğin geneliyle özdeşleştirilemeyeceğinin de farkındadır. Zira o, kendi çağında, onlar arasında, seleflerinin bilinen yöntem ve görüşlerine uymayan yeni fikirlerin ortaya çıktığını ifade etmektedir.[783] İsmâîlîler için kullanılan lakapları incelerken de kendi asrının Bâtınîleri için en uygun lakabın "Taʿlîmiyye" olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre, tek bir metod kullanmadıkları için Bâtınîlerin görüşleri ve onlardan nakledilenler de farklılık göstermektedir.[784]

Hasan Sabbâh'ın öğretisi hakkında daha detaylı bilgi ise Gazzâlî'nin ilk reddiyesini kaleme aldıktan yaklaşık otuz beş yıl sonra Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından 521/1127-8 yılında yazdığını ifade ettiği *el-Milel ve'n-nihal*'de aktarılmıştır. Şehristânî, bu öğretiyi "ed-davetu'l-cedîde" şeklinde adlandırmak suretiyle, onların, "ed-davetu'l-kâdime" olarak nitelediği Fâtımî İsmâîlîliğinden ayrıldığını açık bir biçimde ifade etmiştir. Şehristânî, Hasan Sabbâh'ın Farsça olarak yazdığı *el-Fusûlu'l-erbaʿa*'nın Arapça tercümesini de nakletmiştir.[785] Hasan Sabbâh bu dört önerme ile öğretinin temelini oluşturmuştur.

Hasan Sabbâh'ın öğretisinin temelinde, Hz. Peygamber'den sonra yetkili öğretmen görevini yalnızca İsmâîlî imamların yerine getirdiği yer almaktadır. Daftary'ye göre, Hasan Sabbâh'ın Taʿlîm öğretisi, imamet hususunda geleneksel Şiî görüşten hem daha kesin hem de daha kendi kendine yeterlidir. Nizârî düşüncede merkeze yerleşen bu Taʿlîm öğretisi, Fâtımî İsmâîlîliği gibi, ama daha da keskin bir biçimde Müslümanların ruhani sözcüsü olarak Abbâsî hilâfetinin de meşruiyetini inkâr etmekteydi. Bu nedenle Abbâsî-Sünnî yapının resmî tepkisine neden olmuştur. Gazzâlî, bu tepkiyi gösteren ilk isimdir ve bunu Halife'nin isteğiyle gerçekleştirmiştir.[786]

Abbâsîler ve Selçuklular bu yeni oluşuma karşı geniş kapsamlı bir mücadele süreci başlatmışlardır. Halife'nin Gazzâlî'ye eser yazdırması, Gazzâlî'nin de kitabında Bâtınîleri eleştirip Halife'yi merkeze taşıması bu müdahalenin ilmî yönünü

[782] Daftary, *İsmaililer*, 513-514.
[783] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 158.
[784] Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 17, 37-38.
[785] Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 256-266.
[786] Daftary, *İsmaililer*, 518.

oluşturmaktadır. Gazzâlî, Taʿlîmilere karşı bir dizi eser yazarak, bu mücadeleyi olabildiğince devam ettirmiştir. Daha önce detaylarına yer verildiği üzere, Selçuklular da bir taraftan İsmâîlîlerle siyasî mücadeleyi farklı bölgelerde sürdürmüştür.[787]

İsmâîlîlerin farklı gruplara ayrıldığının farkında olan Gazzâlî, Bâtınîlerin kâfir mi, mürted mi, bidʿatçi mi sayılacağıyla ve onlara uygulanacak hükümlerle ilgili değerlendirmelerde bulunurken de farklı görüşlere göre hükmün değişeceğini bildirmiş ve toptancı davranmaktan kaçınmaya gayret etmiştir. Yine de onun bütünüyle tutarlı bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. O, İsmâîlîlerin kabul etmedikleri görüşleri onlara nispet etmekten geri durmamıştır. Neticede İsmâîlîler bunu inkâr etmesine rağmen onların iki ilâha inandığını ve bu görüşe sahip olanların açıkça küfür içinde olduğunu ve hükmün de buna uygun olarak verilmesi gerektiğini savunmuştur.[788]

3.1.6. Diğer Eserler

İbn Mâlik Hammâdî (ö. 470/1077 [?]), *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye ve ahbâri'l-Karâmita* adlı bir reddiye kaleme almak suretiyle İsmâîlî karşıtı literatüre dâhil olmuştur. Hammâdî'nin hayatı hakkında, kendi verdiği bilgiler dışında malumat bulunmamaktadır. Bu nedenle onu herhangi bir mezhebî gelenekle ilişkilendirmek güçtür. Onun İsmâîliyye mezhebine mensup Suleyhîler devrinde (439-532/1047-1138) Yemen'de yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu reddiyenin farklı bir coğrafyada ve farklı bir bağlamda ortaya çıktığını vurgulamak gerekmektedir. Ancak ele aldığımız dönemin bir ürünü olduğundan bu reddiyeden de kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Hammâdî, hakikatlerini öğrenmek adına Suleyhîlerin mezhebine girmeye karar verdiğini ve onların küfür ve dalâletini ortaya çıkarıp insanlara nasihat etmek adına bu eserini kaleme aldığını belirtmiştir. Hammâdî'yi diğer müelliflerden ayıran ve konumuz açısından önemli olan yönü, onun bizzat davete katılıp İsmâîlîlerin arasında bulunduğu ve anlattığı bilgilere tecrübe sonucu ulaştığı iddiasıdır.[789]

Hammâdî, kitabında kendisinin de geçtiği, beş dereceli bir davet sürecinden bahsetmektedir. Onun anlatısına göre dâîler, İsmâîlî mezhebine katılmak isteyen adaya her aşamada on iki dinar karşılığında bâtınî bilgiler vermekte ve onu bir üst dereceye geçirmektedirler. Hammâdî, son davet aşaması toplantısında ise herkesin birbirinin

[787] Selçukluların İsmâîlîlere karşı müdahaleleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 266-339; Daftary, *İsmaililer*, 521 vd.
[788] Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 146-168.
[789] Hammâdî, *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye*, 21-22.

eşleriyle birlikte olabileceği bir toplantıdan detaylıca bahsetmektedir.[790] Daha önce yazılmış reddiyelerde İsmâîlîlere yönelik ibâha iddiaları bulunmakta, onların zinayı serbest kıldığına dair işaretler yer almaktadır. Bununla birlikte davet aşamalarıyla irtibatlı olarak böyle bir anlatı ilk kez Hammâdî ile karşımıza çıkmaktadır. Daha da enteresan olan ise onun davet aşamalarından geçerek mezhebin iç yüzünü gördüğü iddiasıdır. Zira bu iddia, onun anlattığı, kötülediği ve lanetlediği toplantıya da katıldığı anlamına gelmektedir. Kanaatimizce, Hammâdî'nin hem İsmâîlî hem de muhalif kaynaklarla uyuşmayan anlatısı gerçeği yansıtmamaktadır. Diğer bir ihtimal ise Yemen'deki aşırı bir gruba dair görüş ve uygulamaların, abartılarak ve genellemeci bir yaklaşımla bütün İsmâîlîlere teşmil edilmesidir.

Hammâdî'nin Bâtınîlik anlatısı ve kullandığı dil, İsmâîlîlere yönelik eleştirilerin giderek belli mevzular üzerinden yürütüldüğünü ve ağırlaştığını göstermektedir. Zaten onun İsmâîlîlerin tarihine dair verdiği bilgilerde de birtakım yanlışlıklar mevcuttur. İlk döneminden itibaren gelişimine yer verdiğimiz reddiye literatüründe yer alan suçlamaların ve kullanılan dilin giderek sertleştiği ve aşırılık içeren anlatımların ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Büyükkara ve Avcu, Fâtımîlerin ve İsmâîlî dâîlerin yayılmacı politikasına yönelik tepkinin eserlere bu şekilde yansıdığını ifade etmişlerdir.[791] Daha önce bahsedildiği üzere, Fâtımîlerin geniş bir sahada hâkimiyet sağlaması ve Abbâsîlerin yegâne güçlü hilâfet iddialarının bir anlamda sarsılması, Fâtımîlere farklı yollardan tepki göstermeyi beraberinde getirmiştir. Başlangıçtan itibaren neseblerinin tartışılması, şeriat anlayışlarının eleştirilmesi zaman zaman çok daha ağır suçlamalara maruz kalmalarına sebep olmuştur.

Hammâdî, İsmâîlîlere karşı oldukça sübjektif bir tavır takınmasına ve eseri tarihî hatalar barındırmasına rağmen onun reddiyesinin, Yemen İsmâîlîliği hakkında bilgi vermesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu yönüyle eseri, Yemen bölgesine dair çalışmalar için de temel kaynaklardan biri olmuştur. Yemenli Sünnî tarihçiler, İsmâîlîleri ele alırken bu eseri kullanmışlardır.[792] Yine de bölgedeki İsmâîlîlerle ilgili bilgilerin diğer kaynaklarla karşılaştırılarak kullanılması gerektiğini belirtmek gerekmektedir.

---

[790] Hammâdî, *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye,* 27-31.
[791] Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha", 384; Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", 46-47.
[792] Farhad Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London: I.B. Tauris, 2004), 178.

Yemen'de ortaya çıkan makâlât geleneğinde de İsmâîlî karşıtı tavrın yansımalarını görmek mümkündür. Yemen'de uzun süre İsmâîlî yöneticilerin bulunması (Suleyhîler) ve Fâtımî davetin rahatça sürdürülmesi Sünnî ulemâyı onlara karşı önlem almaya sevketmiş gözükmektedir. Ashâbu'l-Hadîs geleneğine mensup Ebû Muhammed el-Yemenî'nin (ö. 540/1145'ten sonra), *el-ʿAkâʾidu's-selâse ve's-sebʿîn fırka* adlı eserinin üçte birinden fazlasını İsmâîlîlere ayırdığı[793] düşünülürse, onun da eserini yazmasındaki temel motivasyonun İsmâîlîleri eleştirmek olduğu ileri sürülebilir.[794] Yemenî, daha ziyade Yemen'deki İsmâîlîlik konusunda, tarihî ve kelâmî yönleriyle ayrıntılı malumat vermiştir. Yemen'de İsmâîlîlere yönelik reddiye geleneği Zeydî âlim Hamîd eş-Şehîd el-Muhallî'nin (ö. 652/1254) *er-Redʿale'l-Bâtiniyye* ve *el-Husâmu'l-bettâr fi'r-redʿale'l-Karâmita ve'l-kuffâr,* Zeydî imâm Muʾeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza'nın (ö. 749/1348) *el-Mişkâtu'l-envâr fi'r-redʿale'l-Bâtiniyye* ve *el-İfhâm fi'r-redʿale'l-Bâtiniyyeti't-tugâm* gibi eserleriyle sürdürülmüştür.[795]

Hanbelîlerin, Şîa'nın ve dolayısıyla da Fâtımî-İsmâîlîlerin başlıca muhaliflerinden olduğu bilinmektedir. Özellikle Bağdad'da Şiîlerle Hanbelîler sık sık karşı karşıya gelmiştir. Halife Kâdir de politikalarıyla bu mücadelenin Hanbelî ayağını siyaseten yürütmüştür. Ancak Hanbelîlerin Şîa ile mücadelesinin literatüre yansıması sınırlı düzeyde kalmıştır. Aynı şekilde Hanbelî ulemâ arasında Eşʿarîler, Muʿtezilîler ya da Zeydîlerde olduğu gibi İsmâîlî karşıtı ciddi bir reddiye literatürünün oluştuğunu söylemek güçtür. Bu dönemde İsmâîlîlere reddiye yazdığı rivayet edilen tek Hanbelî âlim, Ebû Yaʿlâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'dır (ö. 458/1066). Onun *er-Redʿale'l-Bâtiniyye* adlı bir reddiye kaleme aldığı kaynaklarda geçmektedir.[796] Ayrıca İbn Teymiyye, Ebû Yaʿlâ'nın *el-Muʿtemed* adlı eserinde İsmâîlîlere geniş bir bahis açtığını, onların zındıklık ve küfürlerini açıkladığını bildirmiştir.[797] Ebû Yaʿlâ da *Muhtasaru'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn* adlı eserinde[798] İsmâîlîlere dair geniş malumatı *el-*

[793] Ebû Muhammed el-Yemenî, *el-ʿAkâʾidu's-selâse ve's-sebʿîn fırka*, thk. Muhammed Zebrân el-Gâmidî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 2/477-733.
[794] Ümüt Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 40.
[795] Vecîh, *Aʿlâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*, 409, 1125, 1130.
[796] Muhammed Abdülkadir Ebû Fâris, *el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kitâbuhu el-Ahkâmi's-sultaniyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 246.
[797] Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecmeʿu'l-Melik Fehd, 1995), 35/129.
[798] Eser, *el-Muʿtemed fî usûli'd-dîn* adıyla neşredilmiştir. Eserde, "Babam İmam Ebû Yaʿlâ son olarak bu görüşü tercih etti" şeklinde bazı ifadelerin yer alması, onun Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'ya aidiyetini şüpheli kılmış ve Ebû Yaʿlâ es-Sagîr olarak da tanınan oğlu Ebû Hâzim el-Ferrâ'ya ait olması ihtimalini gündeme

Muʿtemed'inde sunduğunu kaydetmiştir.[799] Ne yazık ki her iki eser de günümüze ulaşmadığından, Hanbelî bakış açısının onun görüşlerini diğerlerinden farklı kılıp kılmadığını tespit edememekteyiz.

Ebû Yaʿlâ, siyasetten uzak durma çabasına rağmen resmî görevler üstlenmiş ve hem Kâdir hem de Kâim ile iyi ilişkiler kurmuş bir âlimdir.[800] Onun bu eserini yazdığı dönemde Fâtımî karşıtlığı, inanç meselesinin ötesinde siyasî bir tutumu da güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Bu nedenle Ebû Yaʿlâ'nın reddiyesi de İsmâîlîlere yönelik eleştirinin yanı sıra Abbâsîlerin Sünnîlik merkezli ve Fâtımî karşıtı politikasının bir örneği olarak kabul edilebilir.

3.2. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatürün Tahlili

İsmâîlîlik karşıtı Sünnî metinlerin bir taraftan İsmâîlîlerin fikirlerini eleştirmek bir taraftan da onların oluşturduğu siyasî, mezhebî ve toplumsal tehdidin önüne geçmek niyetiyle yazıldığını söylemek mümkündür. Müelliflerin üslubu, üzerinde durulan konular ve İsmâîlîlerle birebir uyuşmayan fikirlerin vurgulanması hususları göz önünde bulundurulduğunda; reddiyelerin, insanlar üzerinde olumsuz bir İsmâîlîlik algısı oluşturmak ve toplumu onlardan uzak tutmak amacıyla kaleme alındığı açıktır. Bunun itirafı, eserlerinde bilimsel bir yöntem izlediğini savunan Gazzâlî'de açıkça karşımıza çıkmaktadır. O, *el-Kıstâsu'l-mustakîm*'i, Ehl-i Taʿlîm'den bir kimsenin kendisine sorduğu sorular üzerine yazmışsa da asıl niyetinin muhatabını ikna etmek değil, İsmâîlî olmayan Müslümanları uyarmak olduğunu belirtmiştir.[801] Bu yaklaşımın, İsmâîlîlik karşıtı diğer metinlerde de asli sebep olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Muhatabı kötüleme ve insanlara onlardan uzak durmayı öğütleme maksadı, Hammâdî'nin reddiyesinde olduğu gibi dayanaksız ve aşırı ithamlara varabilmiş, üstelik bunlar, bizzat şâhitlik edildiği iddiasıyla temellendirilmeye çalışılmıştır.

İsmâîlîlik karşıtlığını dile getirme ve İsmâîlîlere yönelik olumsuz bir algı oluşturma noktasında bahsi geçen eserlerde ortak bir tavır hâkimse de zaman zaman yapı ve muhteva itibarıyla farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. Bu çerçevede hakkında genel bilgi verdiğimiz literatürü, yapısal ve konusal açıdan analiz etmek gerekmektedir.

---

getirmiştir. Ancak eserin Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ tarafından telif edildiği hususunda bir ittifak söz konusudur. Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2020).

[799] Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1974), 266.

[800] Tholib, *The Reign of the Caliph al-Qadir Billâh*, s. 233.

[801] Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm: Dosdoğru Ölçü*, 180-181.

3.2.1. Yapısal Tahlil

3.2.1.1. Kaynaklar Açısından Tahlil

İsmâîlî karşıtı metinlerde, genellikle İlk İsmâîlîler, Karmatîler ve Fâtımî İsmâîlîlerine dair bir ayrım gözetilmemesi, bazı hususlarda birbirine taban tabana zıt anlayışta olan İsmâîlî grupların homojen bir yapı olarak değerlendirilmesini ve sınırlı bir kesimdeki kimi aşırı yorumların bütün İsmâîlîlere teşmil edilmesini beraberinde getirmiştir. Muhatabı en aşırı fikirler üzerinden eleştirerek kötülemek niyetiyle bu tavrın kastî olarak benimsendiğine dair işaretler olmakla birlikte bu durum, müelliflerin İsmâîlîleri yeterince tanıyıp tanımadığını sorgulamamıza ve İsmâîlîlere dair bilgi birikimlerinin kaynağı/kaynakları üzerinde durmamıza sebebiyet vermiştir. Nitekim Fâtımî müellifler de yeri geldiğinde muhataplarının kendilerini yeterince tanımadığını ifade etmiştir. Kuşkusuz her bir metnin derinlemesine analizi ve İsmâîlî metinlerle yapılacak birebir karşılaştırmalar çok daha aydınlatıcı olacak ve literatüre dair değerlendirmeleri genişletecektir. Ne var ki burada, çalışmamızın kapsamını aşmayacak düzeyde tespit ve tahliller yapılacağını ifade etmemiz gerekmektedir.[802] Ayrıca burada, müelliflerin İsmâîlî kaynakları ve genel kaynaklarından bahsedilecektir. Birbirlerine yönelik etkileri müstakil olarak ele alınacağından burada zikredilmemiştir.

Bâkıllânî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ını kaleme alırken İsmâîlî kaynaklardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zaten, muhaliflerinin yazdıkları ve söylediklerinden yola çıkarak onların görüşlerini ele alacağını ve fikirlerini eleştireceğini bizzat kendisi belirtmiştir.[803] Bâkıllânî, bu yaklaşımına uygun olarak reddiyesinde İsmâîlîlere ait olduğunu belirttiği birçok kitap ismi zikretmektedir: *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-aʿzam, ed-Daʿvetu't-tâhire, Kitâbu'l-Elif be te se, Kitâbu't-Takdîs, Tesârîfu'l-kudre, Habaru beyti'l-makdis, el-Baʿs ve'n-nuşûr, Kitâbu't-Tahvîf, et-Tasrîf, el-Şatranç*; Îsâ b. Mûsâ'nın *el-Meʿâd ve's-sevâb ve'l-ʿikâb, es-Sekînetu'l-hâlisâ, Bimâu'z-zeheb* adlı üç kitabı; *Aynu'ş-şems, el-Meʿâdin, Tafsîlu seferi'l-esrâr, el-Câmiʿ fî ilmi't-tevhîd, et-Tenbîh ʿale't-tâc ve esbâbihi, Teʾvîlâtu arâi'l-felâsife, Kitâbu'r-Râcim, ez-Zînetu's-semâviyye, el-Mahsûl, el-*

[802] Burada bir noktaya daha temas etmek yerinde olacaktır. Çalışmamızda reddiye müelliflerinin kendi eserlerinde verdikleri bilgiler ışığında kaynaklarına dair birtakım açıklamalar yapılmıştır. Ancak dönemin yazım yönteminin de etkisiyle müellifler her zaman gördükleri ya da kullandıkları kaynakları belirtmemişlerdir. Bu nedenle her bir reddiyenin içeriğinin detaylıca incelenmesi ve dönemin İsmâîlî metinleri ile karşılaştırılması onların kaynakları konusunda daha detaylı sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır. Ancak bu, çalışmamızın kapsamını aşan detaylı bir araştırma gerektirmektedir.

[803] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 56-57. Kitabının ilerleyen kısımlarında da "bunları onların sözü üzerine anlattık" gibi ifadeler kullanarak onların görüşlerine yer verdiğini ifade etmiştir. Örneğin s. 107.

Burhânu'l-bâtınî, *Esmâu'r-Rab*, *Teʾvîlâtun fi'l-Kurʾân*[804], *Kitâbu'l-Ahd* ve *Kitâbu't-Taʿrîf ve'r-resm*.[805]

Bu eserlerden ilki olan *el-Belâğu'l-ekber ve'n-nâmûsu'l-aʿzam,* İbnu'n-Nedîm, Ehû Muhsin ve Kâdî Abdulcebbâr'da bahsi geçen İsmâîlî davete ait olduğu öne sürülen kitaptır. Bâkıllânî, reddiyesinin üç farklı yerinde bu kitabın adını zikretmektedir.[806] Ancak onun bu eseri doğrudan görüp okuduğuna dair kesin bir işaret mevcut değildir. İsmâîlî dâîlerden Nesefî'nin, 4/10. asrın başlarında yazıldığı tahmin edilen[807] *Kitâbu'l-Mahsûl* adında bir eseri olduğu bilinmektedir. Bâkıllânî'nin reddiyesinde zikrettiği eser de muhtemelen budur.[808] Müellif kitabında çoğu zaman yararlandığı kaynaklardan isim vererek doğrudan aktarımlar yapmamıştır. O yüzden hangi eserlere ne ölçüde vâkıf olduğunu tespit etmek güçtür. Bu durum onun, İsmâîlî metinlerden olduğu gibi değil; okuyup tasarrufta bulunarak ve mana yönüyle nakillerde bulunduğunu da düşündürmektedir.[809]

Bağdâdî'nin *el-Fark*'ının Bâtıniyye bahsini kaleme alırken yararlandığı muhtelif kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. O, şahıs ismi vermeden zaman zaman tarihçilerden alıntılar yapmıştır. Ayrıca Bağdâdî, İsmâîlî kaynaklara da yer vermiştir. Mâverâünnehir bölgesi İsmâîlîlerinden bahsederken Nesefî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*, Ebû Yakub es-Siczî'nin (Sicistânî) *Esâsu'd-dâʿve, Teʾvilu'ş-şerâiʿ* ve *Keşfu'l-esrâr* adlı eserler yazdığını nakletmiştir. Hatta *Kitâbu'l-Mahsûl*'den direkt alıntılar da yapmıştır.[810] Dolayısıyla Bağdâdî'nin bu eserlerin bazılarını görüp kullanmış ya da bu eserlerden yapılan nakillere başka eserlerde rastlamış olması muhtemel gözükmektedir. İsferâyînî de *et-Tebsîr fi'd-dîn* adlı eserinin Bâtıniyye bahsinde *Kitâbu'l-mahsûl, Esâsu'd-dâʿve, Teʾvilu'ş-şerâiʿ* ve *Keşfu'l-esrâr* adlı eserlerden bahsetmektedir.[811] Ancak o muhtemelen bu eser isimlerini doğrudan Bağdâdî'den aktarmıştır.

Bağdâdî'nin bahsettiği İsmâîlî kaynaklardan bir diğeri, adını *es-Siyâse ve'l-belâğu'l-ekyed ve'n-nâmûsu'l-âʿzam* olarak verdiği *Kitâbu'l-Belâğ*'dır. Bağdâdî, bunun Ubeydullah el-Mehdî'nin Karmatî liderlerden Süleyman b. el-Hasan b. Saîd el-

[804] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 306-307.
[805] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 212.
[806] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 234, 306-307, 406.
[807] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 162.
[808] Onun verdiği diğer eserin kime ait olduğunu ve gerçekten İsmâîlî literatürde yer alıp almadığını tespit etmek güçtür.
[809] Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 69.
[810] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 267, 277-278.
[811] İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 125.

Cennâbî'ye (yani Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye) yazdığı mektup olduğunu, kendisinin de bu yazıyı okuduğunu belirtmiştir. O, mektubun içeriğine dair de bilgi vermiş, bazı pasajları doğrudan aktarmıştır. Bağdâdî'nin buradaki temel iddiası, Ubeydullah el-Mehdî'nin bu mektupta şeriatı iptal ettiği ve teʾvilde bulunduğudur. Mektupta kız kardeş ve kızı helâl kılacak aşırı görüşler de yer almaktadır. Ayrıca Ubeydullah, mektubunda, Ebû Tâhir el-Cennâbî'ye insanları şüpheye düşürmesini tavsiye etmiştir.[812] İsferâyînî de Bağdâdî'yi takip ederek, aynı mektuptan içeriğini özetleyerek bahsetmiştir. Ancak o, mektubun adını *Kitâbu'l-Belâğ* olarak zikretmemiştir.[813]

Bağdâdî'nin bu anlatısı, Kâdî Abdulcebbâr'ın *Kitâbu'l-Belâğ* ile ilgili iddialarına benzemekle birlikte birtakım farklılıklar içermektedir. Kâdî, bu yazıyı Kâim'in yazdığını, Bağdâdî ise Ubeydullah'ın yazdığını ileri sürmektedir. Her ikisi de Fâtımîler ile Karmatîler arasında bir ilişki kurmakta, hem öğretilerinin hem de amaçlarının aynı olduğunu mektup vasıtasıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, Karmatîlerin Hicaz bölgesindeki tehditlerinin Fâtımîlerin emri olduğunu ifade ederken; Bağdâdî, Ubeydullah'ın onları şüpheyle daveti yaymak için teşvik ettiğini bildirmektedir. Neticede aynı metne dair müellifi de dâhil olmak üzere farklı rivayetler söz konusudur. Her ne kadar Bağdâdî gibi bazı müellifler, metni ya da kitabı okuduklarını ifade etmişlerse de bu kitaba dair farklı rivayetler, kaynağın problemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Ehû Muhsin gibi önceki müellifler, bu kitap ile Ubeydullah el-Mehdî'yi ya da Kâim'i ilişkilendirmezken, Kâdî Abdulcebbâr ve Bağdâdî'nin kurgusunu, yükselişe geçen Fâtımî karşıtlığına bağlamak da mümkün gözükmektedir.

Nizâmülmülk'ün *Siyasetnâme*'sinde yararlandığı kaynaklara dair yeterli işaret bulunmamaktadır. Ancak Bâtınîlerin yaptıkları hakkında detaylı bilgiye sahip olmak isteyenlere, müelliflerinden bahsetmeden Taberî'nin *Târîh*'ine, *Târîhu Hulefâ-i Benî ʿAbbâs* adlı esere ve *Târîh-i İsfahân*'a[814] bakmayı önermiştir.[815] Muhtemelen kendisi de tarih kaynaklarından yararlanmıştır. Zira o, İsmâîlîlerin farklı bölgelerdeki tarihine dair bilgiler nakletmiştir. Bununla birlikte, daha önce ifade ettiğimiz üzere, birtakım tarihsel olarak mümkün olmayan iddialara da yer vermiştir.[816]

---

[812] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 278-282.
[813] İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 126-127.
[814] Ebû Abdillâh Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce), Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Abdurrahman b. Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 470/1078) *Târîh-i İsfahân* adıyla bilinen eserleri mevcuttur. Nizâmülmülk bunlardan birine işaret etmiş olmalıdır.
[815] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 319.
[816] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 310.

Gazzâlî'ye geçecek olursak; kendisi, *el-Munkız*'ında *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'yi yazma sürecinden bahsederken, Halife'nin kendisinden İsmâîlîler hakkında eser yazmasına dair isteğini kabul eder etmez, onların kitaplarını ve sözlerini toplamaya başladığını bildirmiştir.[817] Yani o, kitabını, hem Bâtınîlerle ilgili yazılanları hem de onların kendi yazdıklarını gözden geçirdikten sonra kaleme aldığını ifade etmiştir. Ancak İsmâîlîlerin hangi kaynaklarını kullandığına dair pek bilgi vermemiş, herhangi bir müellif ya da kitaba atıf yapmamış ve aktarımda bulunmamıştır. Gazzâlî, Bâtınîlerin davet aşamaları hakkında bilgi verdikten sonra, kendisine onlar hakkındaki bilgileri nereden öğrendiğini soranlar için bir cevabı olduğunu belirtmiştir. Kendi beyanına göre bu bilgileri, onların dinine girmiş, davetlerini kabul etmiş, daha sonra da onların sapkınlıklarını fark ederek gerçeğe dönmüş kimselerden öğrenmiştir. Davet aşamalarıyla ilgili önceki müellifler gibi detaylı bilgi veren Gazzâlî, buna herhangi bir kaynak göstermemiştir. O, önceki reddiye müelliflerinin farklı anlatılarla İsmâîlîlerle ve hatta Fâtımîlerle ilişkilendirdiği "el-Belâğu'l-Ekber"i de bir kitap olarak sunmamış, "davetin son aşaması" anlamında kullanmıştır.[818] Gazzâlî'nin Bâtınîlerle ilgili verdiği belki de tek kaynak, *el-Munkız*'ında atıf yaptığı *Kitâb İhvân-ı Safâʾ* dır.[819]

Ancak Gazzâlî'nin yararlandığı herhangi bir kaynaktan isim vererek bahsetmemiş olması, onun İsmâîlî kaynakları görmediği anlamına gelmeyecektir. Andani, Gazzâlî'nin *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'si ile *Mişkâtu'l-Envâr*'ını merkeze alarak onun Nâsır-ı Hüsrev'in (ö. 465/1073'ten sonra) eserlerini görüp kaynak olarak kullandığı tespitinde bulunmuştur. Her iki müellifi karşılaştırmalı olarak inceleyen Andani, Gazzâlî'nin *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'sinde, özellikle teʾvil ve kozmoloji konularında Nâsır'dan izler olduğunu tarihsel ve metinsel kanıtlarını sunarak ortaya koymuştur. Buna göre, Gazzâlî'nin özellikle Nâsır'ın *Vech-i dîn* adlı eserine ya da bu kitabın bazı bölümlerine doğrudan veya dolaylı erişimi olduğu anlaşılmaktadır.[820]

3.2.1.2. Yöntem Açısından Tahlil

Ele aldığımız metinler, büyük ölçüde birbirine benzer iddialar taşımakla birlikte müelliflerin yöntemlerinde, kitaplarını yazma amaçlarında, İsmâîlîleri ele alış tarzlarında

[817] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 158.
[818] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 32.
[819] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, 169.
[820] Khalil Andani, "The Merits of the Bāṭiniyya: Al-Ghazālī's Appropriation of Ismaʿili Cosmology", *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018), 193-202, 227-228. Andani, benzer şekilde Şehristânî'nin de Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî anlayışından beslendiğini ileri sürmüştür. Bkz. Khalil Andani, "Shahrastani's Ismaili Source as Nasir-i Khusraw: Iranian Studies Conference Paper" (Erişim 27 Temmuz 2021).

ve öne çıkardıkları eleştirilerde birtakım farklılıklar olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle İsmâîlîlik eleştirisini müstakil olarak konu edinen reddiyelerde bazen müelliflerin yöntemlerine dair açıklamalar yer almakta, bazen de eserin genelinden çıkarımlar yapmak mümkün olmaktadır. Dolayısıyla konu edindiğimiz müelliflerin eserlerindeki yöntemlerine dair genel bir analizde bulunmak mümkündür.

Bâkıllânî, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, reddiyesinin başında Bâtınîlerin kitaplarından alıntılar yaparak onların görüşlerini ortaya koyacağını ve ardından onlara cevap vereceğini ifade etmiş ve bu yolla doğrudan onların görüşlerine eleştiride bulunacağına işaret etmiştir. Ayrıca İsmâîlîlere, onların kendi üslubu ile cevap vereceğini belirtmiştir. Buna uygun olarak da eserinde sık sık soru-cevap yöntemine başvurduğu dikkat çekmektedir. Öte yandan Bâkıllânî, ilim ehlinin üzerinde ittifak ettiği delilleri İsmâîlîlere karşı kullanacağını zikretmiştir.[821]

Bâkıllânî, kitabını, lanetli ve aşağılık olarak nitelendirdiği bu grubun şirklerini ortaya koyarak hilelerini çürütmek amacıyla kaleme aldığını açıkça ifade etmektedir.[822] Onun, İsmâîlîleri mevcut bir tehlike olarak gördüğü ve insanları onlardan uzaklaştırmak için böyle bir eser yazma ihtiyacı hissettiği açıktır. Bâkıllânî, muhtemelen bu gayesine de uygun olarak İsmâîlîlerin tarihi ile ilgilenmeyip onların görüşlerini eleştirmeyi esas almıştır. Bâkıllânî bu yönüyle, hakkında bilgi sahibi olduğumuz önceki iki reddiyeden, yani İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in reddiyelerinden yöntem olarak ayrılmıştır.

Doğrudan İsmâîlîlerin görüşlerine odaklanan Bâkıllânî, onların teʾvil ve tefsir anlayışları, şeriata yaklaşımları, âlem telakkileri ile tevhid, nübüvvet ve ahirete dair görüşlerini eleştirmiştir. Bâkıllânî, onların görüşlerini temellendirirken kullandıkları ayetleri ele alarak yaptıkları teʾvilleri eleştirmiştir. Onun tefsir ilmine vâkıf olması reddiyesinin içeriğine de yansımıştır. Bununla birlikte Bâkıllânî'nin zaman zaman tekrara düştüğü ve aynı teʾvilleri ya da görüşleri defalarca eleştirdiği dikkat çekmektedir.[823]

---

[821] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 56-57, 108-110.
[822] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 75.
[823] Örneğin Bâkıllânî eserinin pek çok yerinde İsmâîlîlerin ibadetler, kavramlar ya da mekânlara yönelik teʾvillerini açıklamıştır. Bkz. Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 90-95, 205-207, 276-277. Müellif, Bâtınîlerin hedef kitlelerinden de bahsetmektedir. Onların daha ziyade cahiller, bedeviler, avam, din hakkında bir şey bilmeyenler, Araplar ve Kürtler arasında davet faaliyeti yürütüp onları ikna edebildiğini belirtmiş ve bunu pek çok kez tekrar etmiştir. Bkz. Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 102, 208, 222. Gazzâlî de muhtemelen Bâkıllânî'den yararlanarak İsmâîlîlerin fikirlerinin etkili olduğu çevre olarak hemen hemen aynı gruplara işaret etmiştir. Bkz. Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 34.

Reddiyesinde İsmâîlîlerin davet yöntemleri ve hilelerine yer veren Bâkıllânî'nin, mezhebe girişle ilgili detaylı bilgi verdiği dikkat çekmektedir. Ehû Muhsin gibi İsmâîlîlerin mezhebe girecek kimseden aldıkları yeminin metnini aktarmış, ardından bu yeminin bozulması ve kefaretiyle ilgili hükümleri detaylıca tartışmıştır. Sonraki yıllarda Bağdâdî'nin çok özet bir biçimde, Gazzâlî'nin de biraz daha detaylı bir biçimde bu konuya yer verdiği görülmektedir. Her ikisi de muhtemelen Bâkıllânî'den yararlanmışlardır. Ancak Bâkıllânî bu hususa oldukça detaylı değinmiş, yeminin geçerliliğini, yeminden vazgeçen ve yemini bozmak isteyen kimsenin tövbesinin geçerli olup olmayacağını tartışmıştır.[824] İnsanların bu mezhebe dâhil olmasının önüne geçmenin yanı sıra bu fikirlere bir şekilde kapılmış kimselerin geri dönmelerine yönelik ihtimalleri de etraflıca değerlendirmiştir. Bu noktada onun toplumda etkisini artırmaya başlayan Bâtınî fikirlerin yayılmasını engellemeye ve sonuç almaya yönelik pratik çözümler üretmeye çalıştığı ve kitabını yazma amaçlarından birinin de bu olduğu anlaşılmaktadır.[825] Eserin bütünü de bu yönden değerlendirilebilecek bir içeriğe sahiptir.

Bâkıllânî diğer müellifler gibi, eserinde, İsmâîlîler için oldukça sert ve dışlayıcı bir üslup kullanmıştır. Eserinin pek çok yerinde onları müşrik, kâfir ve mülhid olarak vasıflandırmıştır. Zaten reddiyesinin amacı da onların bu yönlerini delilleriyle ortaya koymaktır. İsmâîlîlerin Tevhid, nübüvvet ve şeriat konularındaki görüşlerini de tekfirci yaklaşımının başlıca gerekçeleri olarak sunmuştur. Onun bu üslubunu, başta Bağdâdî olmak üzere diğer Eşʿarî âlimler de sürdürmüştür.

Bağdâdî'nin İsmâîlîleri ele alırken kullandığı yöntem, eserinin bütünüyle ve yazılış amacıyla örtüşmektedir. *el-Fark beyne'l-firak*'ını yetmiş üç fırka anlayışı üzerinden kurgulayan Bağdâdî, öncelikle diğer fırkaları ve görüşlerini ortaya koymuş ardından da "kurtuluşa eren fırka" olarak Ehl-i Sünnet'i, üzerinde ittifak ettiği on beş esası merkeze alarak işlemiştir.[826] Dolayısıyla eser, zaten yapısı ve yöntemi itibarıyla Ehl-i Sünnet'i savunan öte yandan da diğer mezhepleri eleştiren bir yaklaşıma sahiptir. Diğer mezheplerde olduğu gibi Bâtıniyye bahsinde de bunun izlerini görmek mümkündür.

Söze İsmâîlîlerin Müslümanlara Yahudilerden, Hıristiyanlardan, Mecûsîlerden, Dehriyye'den ve hatta kâfirlerden daha çok zarar verdiği ile başlayan Bağdâdî, İsmâîlîler, dolayısıyla dinden sapanların, ortaya çıkacağı zaman Deccâl'in saptıracağı kimselerden

[824] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 121 vd.
[825] Benzer bir yorum için bkz. Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 153.
[826] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 304 vd.

daha çok olduğunu belirtmiştir.[827] Bu ifadeleriyle İsmâîlîleri mümkün olduğunca dışlayan Bağdâdî, buna uygun olarak onların Hz. Ali ile ilişkisi olmadığını temellendirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda hem Karmatîlerin ve Fâtımîlerin tarihine dair bilgiler vermiş hem de hemen her konuda İsmâîlîleri eleştirmiş ve ileride detaylandırılacağı üzere, onlarla olan sosyal ilişkilere dair sınırlar belirlemiştir. Karmatîler ile Fâtımîler arasında doğrudan ilişki kuran ve onları birlikte hareket eden gruplar olarak sunan Bağdâdî'nin, İsmâîlîlerin tarihlerine dair verdiği bilgiler de daha ziyade olumsuz bir algı oluşturabilecek olaylar üzerinden olmuştur.[828]

et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firakı'l-hâlikîn adlı eserinde büyük ölçüde Bağdâdî'nin İsmâîlîlik anlatısını özetleyen İsferâyînî'nin yönteminin de selefiyle hemen hemen aynı olduğu söylenebilir. Hatta o, İsmâîlîler söz konusu olduğunda bile tartışmalı olan şeriatın neshi fikrini İmâmiyye fırkalarına da nispet ederek İmâmiyye ve İsmâîliyye'yi birbirine yakınlaştıran bir tavır benimsemiştir.

İsmâîlîlere karşı tavrı ve yazdığı pek çok eserle reddiye literatürünün öne çıkan müelliflerinden biri olan Gazzâlî'nin, bunları yazarken kullandığı yöntemin tespiti de önemli bir mevzudur. Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'nin birinci bölümünde, eseri yazarken takip ettiği metodu anlatmıştır. O, öncelikle bu doğrultuda Bâtınîlerle ilgili pek çok kitabı mütalaa ettiğini belirtmiştir. Muhatap aldığı kitaplarda iki farklı metod uygulandığını tespit etmiştir. İlkinde, Bâtınîlerin başlangıcından sapkınlıklarının ortaya çıkışına kadarki halleri ve haberleri, her bölgedeki dâîlerin isimlendirilişi, asırlar boyunca onlarla ilgili olaylar ayrıntılı bir biçimde anlatılır. Bu, tarihçilerin uyguladığı yöntemdir. Gazzâlî bu metodu, gece sohbetleriyle meşgul olmakla eş değer görmektedir. İkinci metod ise onların Seneviyye'den ve filozoflardan aldıkları, bunu gizlemek ve örtmek maksadıyla da lafızlarını değiştirip aslını bozdukları itikâdlarının iptali ve eleştirisi ile uğraşmaktır. Gazzâlî, bu yöntemi de çok doğru bulmadığını ifade etmektedir. Ona göre asıl gerekli olan, onların mezheplerinin ayırt edici noktalarını, onları diğer fırkalardan farklı kılan itikâdî esaslarını ele almaktır.[829]

Gazzâlî'nin bu açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. İncelediği kaynakların ve müelliflerin ismini vermemiş, bunun yerine genel bir eleştiri yapmayı tercih etmiştir.

---

[827] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 265.
[828] Bunun yol açtığı algıya dair bazı değerlendirmeler için bkz. Ümit Toru, "Eş'ari Geleneğin İsmâilîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdadi Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 385-389.
[829] Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*, 9-10.

Onun literatüre dair bu tespitleri pek de yanlış sayılmaz. Gerçekten de İsmâîlîlikle ilgili bilgi içeren önceki eserler Gazzâlî'nin tasnifine yakın yöntemlerle kaleme alınmıştır. Tarih kitaplarının amacı zaten bu grupların tarihine dair malumatı sunmaktır. Bununla birlikte reddiyelerde de genellikle erken dönemden itibaren İsmâîlî tarihine yer verilmiş ve onların görüşleri Seneviyye, Mecûsiyye ve daha pek çok grupla irtibatlandırılarak eleştirilmiştir. Bu, bazı kitaplarda düzenli bir biçimde, önce tarihleri, ardından da görüşlerinin eleştirisi olarak yer almışken, bazen tamamen karışık bir şekilde sunulmuştur. Gazzâlî, bu tarz bir literatüre eleştiri getirmiş ve buna uygun olarak önceki reddiyelerde olduğu gibi İsmâîlîlerin tarihi hakkında detaylı bilgi vermekten uzak durmuştur. Onun yönteminin bu noktada Bâkıllânî ile benzerlik gösterdiğini ileri sürmek mümkündür.

3.2.1.3. Mezhebî Yönelimleri Açısından Tahlil

Genelde Şiî özelde ise Fâtımî-İsmâîlî karşıtlığı, muhtelif mezhep mensubu kimselerin ortak noktası olmuştur. Bu muhalefet, müelliflerin mezhebî aidiyetlerine bağlı olarak yöntem ve yaklaşımlarında farklılıklara yol açabilmiştir. Öte yandan coğrafya ve muhatap olunan İsmâîlî kesim de eleştirilerin üslup ve içeriğinde belirleyici olmuştur. Bu başlıkta bu hususlar ve yanı sıra İsmâîlî karşıtlığının hangi mezhebî gelenek(lerin) literatüründe daha baskın olarak yer aldığı analiz edilecektir.

Mâturîdî'nin, *er-Red ale'l-Karâmita* adı altında, biri İsmâîlîlerin inançlarını, diğeri ise onların furûʿa ait meselelerini eleştirmek amacıyla yazdığı; ancak günümüze ulaşmayan iki reddiyesi bulunduğunu ifade etmiştik.[830] Ayrıca onun *Teʾvilât*'ında ve *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde İsmâîlîlere yönelik eleştiriler yer almaktadır. Mâturîdî'nin hedef kitlesi daha ziyade yaşadığı coğrafya olan Horasan-Mâveraünnehir bölgesindeki İsmâîlîlik olmuştur. Burada İsmâîlîlerle mücadeleyi üstlenen kesim olarak bölgede çoğunluğu oluşturan Hanefîler öne çıkmaktadır. Mâturîdî'nin yaklaşımı da Hanefîlerin İsmâîlîlere karşı tutumlarının şekillenmesinde oldukça belirleyici olmuştur.[831] Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. 4/10. asır), Ebu'l-Hasan er-Rustufağnî (ö. 345/956) ve Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) de İsmâîlîlere karşı kelâmî eleştirilerde bulunan muasır Hanefî isimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

[830] Ebu'l-Muin Meymun b Muhammed b Muhammed el-Hanefî Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usuli'd-din*, thk. Hüseyin Atay (Ankara, 1993), 1/472.
[831] Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmailîlik*, 19-20.

Ancak daha önce belirttiğimiz üzere, Sâmânîler döneminde İsmâîlîlerin sarayda elde ettiği başarıların da etkisiyle bölgede ciddi bir İsmâîlî karşıtı politika benimsenmiş ve bu süreçte mütekellimlerin İsmâîlî ve Karmatî suçlamalarına maruz kalması, Hanefîlerin kelâm ilminden uzak durmaya başlamasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir ortamda, kelâm ilmi akîdeleşmeye ve fıkıh ilminin kurucu çerçevesi olarak algılanmaya başlanmıştır.[832] Bu nedenle, ilgili dönemde, Hanefî çevrenin İsmâîlî karşıtı tavrı daha ziyade fıkıh metinlerine yansımıştır. İleride detaylandıracağımız üzere, bu metinlerde İsmâîlîlerin dinî ve hukukî statüleri tartışılmış ve oldukça sert bir tavır benimsenmiştir.

Ele aldığımız dönemde İsmâîlî karşıtı tavır söz konusu olduğunda, Eşʿarî geleneğin öne çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), müstakil reddiyeleri aracılığıyla Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadeleyi göğüslerken, Eşʿarî makâlât geleneğinde de Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Şehfûr b. Tâhir b. el-İsferâyînî (ö. 471/1078) gibi isimlerin eserlerinde İsmâîlîlik eleştirisi oldukça belirgindir. Bu anlayış, sonraki süreçte Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile sürdürülmüştür. Şehristânî'yi (ö. 548/1153) ise bu çizginin dışında tutmak gerekmektedir. *el-Milel ve'n-nihal*'ini 521/1128'de Selçuklu vezirine ithaf ederek yazdığı bilinen Şehristânî, İsmâîlîleri ele alırken çok daha objektif ve betimleyici bir dil kullanmıştır. Esasında bu yaklaşım, onun eserini yazma amacıyla da örtüşmektedir. Zira Şehristânî, kitabında kendisi için koyduğu prensibin "her fırkanın düşüncesini lehte veya aleyhte taassup göstermeksizin olduğu gibi belirtmek, görüşlerinin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, 'bâtıl olana karşı hak olan şöyledir' şeklinde bir ifade kullanmamak ve sadece kitaplarında yazılı olan ne ise onu kaydetmek" olduğunu ifade etmiştir.[833] Onun İsmâîliyye bahsini de bu prensiplere uygun olarak kaleme aldığını söylemek mümkündür.

Çalışmamız kapsamındaki dönemde İsmâîlî karşıtı politikasıyla öne çıkan Şâfiî-Eşʿarî isimlerden birisi de Nizâmülmülk'tür (ö. 485/1092). Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*'sinde İsmâîlî karşıtı bir tavır benimseyerek Melikşâh'ı onlara karşı müsamahakâr olmakla suçlamıştır. İsmâîlîleri ağır bir dille eleştirmiş, onların yönetimden uzak tutulmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Bir yandan da dönemin en önemli

[832] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 283-284; Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali", 136-137.
[833] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 8-9.

siyaset adamlarından biri olmanın avantajını kullanarak, vakfettiği medreseler aracılığıyla Sünnîliğin yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Muhtelif mezhep aidiyetleri, zaman zaman İsmâîlîliğe yaklaşım ve eleştirileri farklı kılmıştır. Stern bu durumu, Bustî ile Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin yaklaşımı üzerinden örneklendirmektedir. Stern'e göre her ne kadar Bustî de Bağdâdî gibi İsmâîlîlerin kökenini İslâm dışı unsurlara bağlamış ve onlara yönelik sağlam eleştirilerde bulunmuşsa da reddiyesini daha makul bir çerçevede sunmuştur. Çünkü onların kaynaklarını kullanmış ve onların görüşlerini eleştirmiştir. Hatta Stern'e göre Bustî, reddiyesini Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-firak*'ına karşılık yazmış dahi olabilir.[834] Fakat elimizde bu görüşü doğrular bir bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte Stern'in yorumu, Bustî ile Bağdâdî'nin yöntem ve yaklaşım farkını ortaya koyması açısından dikkate değerdir.

Bustî, Bağdâdî'ye kıyasla daha rasyonel bir zeminde meseleyi ele alma gayretindedir. Şüphesiz bu iki müellifin yaklaşımını farklı kılan hususlardan biri de mezhebî aidiyetleridir. Bağdâdî, Eşʿarî gelenekten beslenen bir müellif olarak reddiyesini oluştururken; Bustî, Muʿtezilî geleneğin eleştirel tavrını sürdürmektedir. Bustî, bizzat kendi kaynaklarını merkeze alarak İsmâîlî felsefesini Muʿtezilî bakış açısıyla eleştirmiştir. Tüm bunlarla birlikte Bustî'nin reddiyesinde de İsmâîlîlerle ilgili hatalar bulunduğunu ve onun büsbütün objektif bir tavır benimsemediğini gözden uzak tutmamak gerekmektedir.[835]

Öte yandan Bustî'deki yöntem ve yaklaşımın, bir başka Muʿtezilî isim olan Kâdî Abdulcebbâr'da karşımıza çıkmadığını da ifade etmek gerekmektedir. Bustî, İsmâîlîlerin asli kaynaklarını kullanarak eleştirilerini doğrudan onların görüşlerine yöneltmeye çalışmışken Kâdî Abdulcebbâr için aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Benzer şekilde Bağdâdî'yi kaynak olarak kullanmakla birlikte Gazzâlî, reddiyesinde daha sistemli bir yol izlemiş ve eleştirilerini daha sağlam bir çerçevede temellendirmiştir. Dolayısıyla müelliflerin yöntem ve yaklaşımlarında yalnızca mezhebî aidiyet ya da eğilimlerinin belirleyici olduğunu ileri sürmek de mümkün değildir.

Müelliflerin İsmâîlîlere yaklaşımını değiştiren bir diğer unsur ise İsmâîlîler hakkındaki bilgi düzeyleri ve eserlerini yazış amaçlarıdır. Örneğin pek çok İsmâîlî

[834] Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 305-306.
[835] Bu sorunlarla ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Stern, "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism", 312-315.

kaynağı görüp bunlardan faydalandığı anlaşılan Bustî'nin anlayışı, benimsediği yaklaşıma da bağlı olarak diğer müelliflerden farklı olabilmektedir. Yine de reddiye türü eserlerin bütünüyle objektif olması beklenemez. Bu eserlerin yazılış amacı zaten muhatabı eleştirmek ve kendi görüşünü savunmaktır. Bununla birlikte yaklaşım farklılıkları eserlerin içeriğini ve üslubunu etkilemektedir.

Görülmektedir ki bu dönemde, İsmâîlî ve Fâtımî karşıtlığı, birbiriyle uzlaşamayan farklı mezhep ve gruplardan âlimlerin ortak noktası olmuştur. Muʿtezile ve Eşʿariyye'nin daima çekişme halinde olan iki mezhep olduğu bilinmektedir. Dönemin önemli Muʿtezilî figürlerinden Kâdî Abdulcebbâr ve Zeydî-Muʿtezilî Bustî, çağdaşları Eşʿarî âlim Bâkıllânî ile tartışma halinde olmuşlardır. Onların, karşılıklı münazaralara katıldıkları da bilinmektedir. Ancak İsmâîlî karşıtlığı onları ortak bir zeminde buluşturmuştur. Aynı şekilde normalde uzlaşmaları mümkün olmayan iki ayrı gelenekten gelen Muʿtezilî Bustî ile Hanbelî Ebû Yaʿlâ'nın İsmâîlîlere muhalefet hususunda aynı kanaate sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bunun bir örneği de Halife Kâdir'in Fâtımî aleyhinde yayınladığı bildiriye imza atan âlimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bölgede yaşanan gerilimlerde karşı karşıya gelen şahıslar aynı bildiriye imza atarak ortak bir tavır sergilemişlerdir.

İsmâîlî karşıtlığı; Muʿtezilî, Zeydî, Sünnî ve hatta İmâmî gelenekten kimselerin ortak tavrı iken, bir taraftan da Ehl-i Sünnet içindeki farklı mezhebî aidiyetleri birbirine yaklaştıran bir işlev kazanmıştır. Normalde bazı hususlarda ayrışan ve birbirine muhalif olan Sünnî gruplar, İsmâîlî karşıtlığı söz konusu olduğunda bu farklılıkları asgariye indirmek suretiyle bir birlik oluşturmuştur. İsmâîlîler karşısında itikâdî ve fıkhî alt kimlikler önemini bir ölçüde yitirerek Sünnîlik, bir üst kimlik olarak ehemmiyet kazanmıştır. Bu gelişmeler, dördüncü bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

3.2.1.4. Birbirlerine Yönelik Etkileri Açısından Tahlil

İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in reddiyeleri İsmâîlî karşıtı söylemin gelişmesinde ve reddiye literatüründe oldukça belirleyici ve etkili olmuştur. Bu dönemden itibaren yazılan reddiyelerde muhatap aldıkları kesime ya da bölgeye göre içerikte değişiklikler meydana gelmiştir. Bununla birlikte sonraki müellifler eserlerini, İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in temel iddialarından yararlanarak, hatta bu iddiaları merkeze yerleştirerek oluşturmuşlardır.

Bâkıllânî, reddiyesini kaleme alırken İsmâîlî kaynakların yanı sıra muhtemelen İsmâîlî karşıtı müelliflerin metinlerinden de yararlanmıştır. Ancak o ismen yalnızca İbn Rizâm'a atıf yapmıştır. Bu sırada "İbn Rizâm ve diğerleri" diyerek yararlandığı başka

kaynaklar da olduğunu ifade etmiştir.[836] Onun reddiyesinde, İbn Rizâm ve Ehû Muhsin ile karşılaştırıldığında örtüşen pek çok hususun olduğu dikkat çekmektedir. Mesela İsmâîlîlerin davet aşamalarını tamamlayan kimselere ettirdikleri ahdın/yeminin tam metni, hem Ehû Muhsin'de hem de Bâkıllânî'de geçmektedir ve birbirine oldukça yakın şekilde aktarılmıştır.[837] Bağdâdî'nin *el-Fark*'ının içeriğine bakıldığında, onun da önceki reddiyelerden yararlandığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî, *İhyâ*'da ifade ettiğine göre, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'yi yazarken Bâkıllânî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ından bir hayli yararlanmıştır.[838] Her iki reddiyeyi karşılaştırdığımızda, ele alınan konular, yapılan değerlendirmeler ve verilen hükümlerde bu etkilenmenin izlerini görmek mümkündür.[839] Laoust, Gazzâlî'nin Bağdâdî'den de yararlanmış olduğunun rahatlıkla söylenebileceği kanaatindedir.[840] Gazzâlî'nin kendi geleneğinden kimselerin İsmâîlîlere yönelttiği eleştirilerden istifade ettiğini dile getirmek mümkündür. Onun Taʿlîmîlere yönelik eleştirilerin ise daha özgün olduğu düşünülebilir. Çünkü ortaya çıkan bu yeni anlayışa tepki gösteren ve eleştiri sunan ilk isimlerden birisi Gazzâlî olmuştur.

3.2.1.5. Dışarıya Yönelik Yansımaları Açısından Tahlil

İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'in İsmâîlî karşıtı söylemde ne kadar etkili olduğunu ifade etmiştik. Özellikle İbn Rizâm'ın sadece İsmâîlî karşıtı kesimde değil, muhatabı olan kitle tarafından da bilinir olduğu anlaşılmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, İbn Rizâm'ın ve eserinin Irak'taki dâîler tarafından bilindiğine ve bir tehdit olarak algılandığına işaret etmiştir. Onun aktardığı rivayete göre Fâtımî Halifesi Muʿiz-Lidinillâh, taraftarlarını "İbn Rizâm'ın yaptıkları sizi korkutmasın, yeryüzünün tamamında bunu bilen ancak iki yüz insan vardır. Siz mülkü elde etmek talebiyle çok çalışın. Zira insanlar gaflet içindedir. İnsanlar üzerinde hâkimiyet sağladığınızda onları mezhebinizin sırrını bilenler kabul

---

836 Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 348.

837 Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, 25/129-131; Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 155-158. Bu metin İbn Rizâm'ın reddiyesinin günümüze ulaşan bölümlerinde yer almaz. Ancak İbn Rizâm, İsmâîlîlerin iman ahdinden son bölümde bahsedeceğini ifade etmiştir. Büyük olasılıkla metni de o bölümde aktarmıştır. İbn Rizâm, *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 334. Ehû Muhsin ve Bâkıllânî'nin yemin metnini ondan almış olmaları muhtemeldir. Ya da her biri ortak bir kaynaktan yararlanmıştır. Bu ahd metni, İsmâîlî kaynaklarda özet olarak yer almışsa da tam metne zikrettiğimiz muhalif kaynaklar vasıtasıyla vakıfız. Yemin metniyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Halm, "The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Sessions of Wisdom' (Majalis al-Hikma) in Fatimid Times". İbn Rizâm'ın reddiyesinin eksik nüshası ve Bâkıllânî'nin kitabı bu makalenin yazımından yıllar sonra bulunduğundan makale bir ölçüde eksik kalmaktadır.

838 Ebû Hamîd Gazzâlî, *İhyâʾu ʿulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 2/141.

839 Bazı örnekler için bkz. Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 145-146.

840 Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 92.

edin" diyerek teskin etmiştir.[841] Eğer Kâdî Abdulcebbâr'ın naklettiği bu rivayet doğruysa, İbn Rizâm'ın o dönemde büyük bir etki oluşturduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir olay gerçekleşmemişse bile Kâdî Abdulcebbâr'ın rivayeti, İbn Rizâm'ın reddiyesinin İsmâîlî olmayanlar nezdinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Zeydî Muʾeyyed-Billâh dışında İsmâîlî karşıtı metinlere muasır İsmâîlîler tarafından bir cevap yazılmamıştır. Kirmânî'nin Muʾeyyed'e yanıt vermek üzere kaleme aldığı risale bir ölçüde genel eleştirilere cevap oluştursa da doğrudan Muʾeyyed'i muhatap almıştır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'sine, yaklaşık bir asır sonra İsmâîlîlerden bir cevap gelmiştir. Mustaʿlî-Tayyibî dâîlerinden olan ve beşinci mutlak dâî olarak görevlendirilen Ali b. Muhammed b. Velîd (ö. 612/1215) bu kitaba, *Dâmigu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil* adlı hacimli bir reddiye yazmış ve onun mukaddimeden kitabın sonuna kadar ortaya koyduğu bütün görüşlerini tek tek cevaplandırmaya çalışmıştır.[842] Reddiyenin ilk iki bölümünde doğrudan Gazzâlî'nin şahsını hedef alan müellif, ardından onun yöntemini eleştirmiş ve bütün meselelere yanıt vermiştir. Gazzâlî'nin iddialarını cevaplarken bir taraftan da İsmâîlî doktrininin üzerine kurulduğu felsefî, fıkhî ve irfânî öğretinin, Tayyibî gelenekteki yansımalarını ortaya koymuştur.[843] İlhan, müellifin bu reddiyeyi hakaret dolu bir üslupla kaleme aldığını ve kitabında ilmî ve tarafsız bir yöntem kullanmadığını, büyük Müslüman çoğunluğunun, hatta yer yer mutedil Şîa'nın bile kabul edemeyeceği görüşlerle Gazzâlî'yi eleştirmeye çalıştığını ifade etmektedir.[844] Bu doğrultuda, Ali b. Muhammed b. Velîd'in sert bir üslup kullandığı ve Gazzâlî'yi mülhid, dinsiz gibi ifadelerle nitelendirdiği görülmektedir.[845]

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise bahsi geçen metinlerin, sonraki dönem Sünnîlerin, İsmâîlîlere hatta genel anlamda Şiîlere bakışında ne derece belirleyici olduğudur. Bu eserler, ilgili dönemde Sünnî çevrede İsmâîlîlere yönelik algı biçimine dair bir genel çerçeve sunduğu gibi sonraki süreçte Sünnî çevrede yazılan eserlerin temel kaynağı konumundadır. Sünnî metinlerde Bâtınîlik konu edildiğinde,

---

[841] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 1135.
[842] Daftary, *Ismaili Literature*, 118.
[843] Eser hakkında detaylı bilgi ve müellifin iddiaları için bkz. Henry Corbin, "The Ismâilî Response to The Polemic of Ghazâlî", çev. James Morris, *Ismâ'ilî Contrubitions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Tahran: Imperial Iranian Acedemy of Philosophy, 1977), 69-98; Gündüz, *Gazâlî'nin Bâtınîlerle Mücadelesinin Kelamî Tahlili*, 343-399.
[844] Avni İlhan, "Fedâihu'l-Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2022).
[845] Ali b. Muhammed b. Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Muessesetu İzzu'd-dîn, 1982), 33.

başta birden çok eserle bu literatürün öne çıkan isimlerinden olan Gazzâlî olmak üzere bu âlimlerin reddiyelerine atıf yapılmıştır.

Eşʿarî geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *İʾtikâdâtu firaki'l-muslimîn ve'l-muşrikîn* adlı eserinde kendisinden önceki Eşʿarî müelliflerin İsmâîlîlik algısının izlerini görmek mümkündür. Fahreddîn er-Râzî, Bağdâdî gibi, Bâtınîleri Müslüman olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalardan biri olarak değerlendirmiştir.[846] Nizârî İsmâîlîlerin faaliyetlerinin yoğun bir şekilde devam ettiği bir dönemde yaşayan ve muhtemelen onların etkisiyle İsmâîlîlik bahsini yazan Fahreddîn er-Râzî, Bâtınîlerin şeriatı iptal ve kıyameti inkâr ettiklerini ileri sürmüştür.[847]

Şiîlik karşıtı yaklaşımıyla bilinen Takıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Mecmûʿu fetâvâ* adlı eserinde İsmâîlîlerden bahsetmiş, onların köklerinin Mecûsîlere ya da Yahudilere dayandığını ifade ederek, onları küfr, ilhad ve zındıklıkla itham etmiştir. Bunun da kendisinden önceki pek çok müellif tarafından ortaya konmuş olduğunu ifade etmiştir. İbn Teymiyye'nin işaret ettiği isimler; Bâkıllânî, Kâdî Ebû Yaʿlâ[848], Gazzâlî ve Kâdî Abdulcebbâr'dır.[849] Zehebî (ö. 748/1348) de *Târîhu'l-İslâm*'ında 494/1100 yılı olaylarında Hasan Sabbâh'tan bahsederken, Bâtıniyye bahsine detaylı yer vermiş ve Bâkıllânî, Kâdî Abdulcebbâr ve Gazzâlî'nin onların hakikatine dair eser yazdıklarını dile getirmiştir.[850]

Bu metinler, halen İsmâîlîlik eleştirisinde belirleyici konumdadır. İsmâîlîlik eleştirisi söz konusu olduğunda Bağdâdî ve Gazzâlî, sonraki dönemden de İbn Teymiyye

---

[846] Fahreddîn er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* adlı eserinde de İsmâîlî fırkalardan bahsetmiştir. Ubeydullah el-Mehdî'ye ve onun İsmâîlî imamlar arasında hilâfet iddia eden ilk kişi olduğuna değinmiş ancak onlardan Bâtıniyye adı altında müstakil olarak bahsettiğini dile getirmiştir. Ne yazık ki eserinin bu bölümü günümüze ulaşmamış ya da henüz bulunmamıştır. Fahreddin Râzî, *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm: er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, çev. Ahmet Koca (İstanbul: Ketebe, 2021), 277-278.

[847] Bununla birlikte Fahreddîn er-Râzî İsmâîlîlerin nesebine dair, seleflerinin fikirleriyle bazı benzerlikler olmakla birlikte, farklı bir iddia dile getirmiştir. Ona göre İsmâîlîlerin nesebi Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'a dayanmaktadır. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Ehvâzlı ve Zenâdıka'dan bir kimsedir ve vaktinin çoğunu Caʿfer es-Sadık'ın yanında oğlu İsmâîl'in hizmetinde geçirmiştir. İsmâîl ölünce oğlu Muhammed b. İsmâîl'in hizmetine devam etmiştir. Bu sırada Muhammed b. İsmâîl'in henüz bir çocuğu yoktur ancak cariyesi hamiledir. Abdullah b. Meymûn'un da hamile bir cariyesi vardır. Muhammed b. İsmâîl, cariyesi doğum yapmadan önce ölünce Abdullah, onun hamile cariyesini öldürüp kendi cariyesinin doğurduğu çocuğu "Muhammed b. İsmâîl'in oğlu" olarak tanıtmıştır. Çocuk büyüyünce ona zındıklığı öğretmiş ve insanlara da imametin ona geçmiş olduğunu bildirmiştir. Mecûsîler de ona bu konuda destek vermiştir. Râzî, *İ'tikâdâtu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 76-80.

[848] İbn Teymiyye, Kâdî Ebû Yaʿlâ'ya nispet edilen reddiyeden bahsetmemiş, onun *el-Muʿtemed* adlı eserinde İsmâîlîlere geniş bir bahis açıldığını bildirmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 35/129.

[849] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 128-129, 137.

[850] Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, 34/30-31.

referans gösterilmekte ve onların argümanları çerçevesinde eleştiriler temellendirilmektedir. Bu nedenle bu dönemde ortaya çıkan ve kısaca değerlendirdiğimiz İsmâîlî karşıtı literatürün, Sünnî gelenek içinde önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.2. Konusal Tahlil

Kronolojik olarak haklarında bilgi vermeye çalıştığımız reddiyelerin ve İsmâîlî karşıtı metinlerin yazımında sosyo-politik gelişmelerin etkili olduğu aşikârdır. Kâdir-Billâh ile birlikte Abbâsî halifelerinin de açıkça Fâtımî karşıtı tavır geliştirerek müdahalelerde bulunması ulemânın yazım faaliyetinde etkili olmuştur. Fâtımîlerin giderek güçlenmesi ve Abbâsîler için oluşturduğu tehdidin büyümesi reddiyelerdeki üslubu etkileyen bir diğer unsur olmuştur. Muhtemelen Hammâdî'nin reddiyesindeki ağır ithamlar da onun yaşadığı bölgede İsmâîlîliğin Suleyhîlerle birlikte siyaseten desteklenecek güce kavuşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. İsmâîlî öğretideki değişiklikler ise reddiyelerde öne çıkan konuların güncellenmesine sebebiyet vermiştir. Fâtımî İsmâîlîliğinin ortaya çıkışı ve Hasan Sabbâh ile birlikte Taʿlîm öğretisinin geliştirilmesi reddiyelerde karşılık bulmuştur.

Tüm bu değişkenlerle birlikte, ele aldığımız eserlerde İsmâîlîlik eleştirisinin belli konular merkeze alınarak yapıldığını ve düşünsel boyutunun da güçlü olduğunu ifade etmek gerekmektedir. İsmâîlîlerin; tevhid, yaradılış nazariyesi, nübüvvet, imamet, şeriat, ahiret ve teʾvil anlayışları, Sünnî metinlerde üzerinde durulan başlıca hususlar olmuştur.

3.2.2.1. Tevhid ve Yaradılış Nazariyesi

İslâm'ın en temel inanç esası olan tevhid, çeşitli fırkalar arasında daha ziyade sıfatlar meselesi üzerinden tartışma konusu olmuştur. Sünnî geleneğin İsmâîlîlik eleştirisinde, her ne kadar sıfatlar konusu yer alsa da İsmâîlîlerin iki ilâh kabul ettiği ya da iki ilâha inandığı iddiası ve eleştirisi öncelenmiştir.

Aynı zamanda İsmâîlîleri tekfir etmenin temel gerekçesi olarak sunulan iki ilâh inancı, İbn Rizâm'dan itibaren İsmâîlîlik eleştirisinde karşımıza çıkmaktadır.[851] İsmâîlîlerin birtakım görüşlerini aktarırken "onlardan bazıları der", "belki de derler" gibi başlangıçlar yapan Bâkıllânî, onların iki ilâh kabulü konusunda ittifak halinde olduklarını, aralarında bu noktada bir ihtilaf olmadığını özellikle vurgulamıştır.[852] Bu nedenle de

[851] İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 346.
[852] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 60.

eserinin pek çok yerinde onların tevhid inancına dair eleştirilerde bulunmuştur.[853] Gazzâlî ise makâlât müelliflerinin, onların iki ilâh kabul ettikleri noktasında tereddütsüz hemfikir olduklarını dile getirerek bu noktadaki görüş birliğine dikkat çekmiştir.[854] Böylece tevhid ilkesine halel getirdiği için eleştirilen bu inanç, tüm İsmâîlî gruplara teşmil edilmiştir.

Sünnî âlimlerin İsmâîlîleri iki ilâha inanmakla suçlamasını, İsmâîlîlerin tanrı anlayışı ve yanı sıra yaradılış nazariyesi ile ilişkilendirmek mümkündür. Daha önce ifade edildiği üzere, İsmâîlîlerin mutlak hakikat ifade eden "bâtın" ve ona ulaştırma vasıtası olan "zâhir" olmak üzere iki unsurdan oluşan genel yapısı ve bunun yaradılış nazariyesinden nübüvvete pek çok husus üzerindeki etkisi dolayısıyla İsmâîlî düşünce düalist bir görünüm arz etmiştir. İlk İsmâîlîlikteki Kûnî-Kader'in Allah'tan sudûr eden ilk varlıklar olduğuna dair öğreti, sonraki süreçte felsefenin de etkisiyle Akıl-Nefs ya da Sâbık-Tâlî kavramlarıyla temellendirilerek geliştirilmiştir.[855] Her ne kadar onlar, bu anlayışı İslâmî kabullerle uzlaştırma çabasıyla geliştirseler de bu düalist görünüm, onların hem Mecûsîlik, Seneviyye ve Deysâniyye ile ilişkilendirilmesine hem de iki ilâha inandıklarına dair genel kabulün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Ayrıca Sünnî metinlerde, İsmâîlîlerin Allah-âlem anlayışı ile filozofların yaradılış nazariyesi arasında benzerlikler kurulmuştur.[856] İsmâîlîlerin Tanrı tasavvuru da doğrudan bu kabuller üzerinden okunmuştur.[857] Bu yaklaşım, İsmâîlîleri İslâm'ın en temel esası olan tevhid inancının da dışına çıkardığından, onların müşrik olduğu ve/veya küfre düştüğü düşüncesini beraberinde getirmiştir.[858]

2/8. asırdan itibaren Müslümanların gündeminde olan sıfatlar tartışmasının temel belirleyeni, "teşbih" ve "tenzih" ilkesi olmuştur. Bu husus, Sünnîler ile İsmâîlîler arasındaki ayrışma noktalarından birini oluşturduğundan, İsmâîlî karşıtı metinlerde de dile getirilmiştir. İsmâîlîlerin Allah'ı her türlü isim ve sıfattan tenzih eden anlayışı, İsmâîlî karşıtı metinlerde Allah'ın inkârı olarak yorumlanmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere İsmâîlîler, Allah'a hiçbir sıfat atfedilemeyeceğini, hatta O'nun tanımlanamayacağını vurgulamışlardır.[859] Esasında İsmâîlîlere göre Allah'ın mutlak olarak olumlu ya da

---

[853] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye,* 108-109, 292-308.
[854] Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye,* 38.
[855] Detaylı bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 217-251.
[856] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 292-308.
[857] Fâtımî-İsmâîlîlerin Ulûhiyet anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 37-139.
[858] Krş. Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 75; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 270.
[859] Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 293-297. Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 48-71.

olumsuz hiçbir vasıfla betimlenemez olması tevhidin bir gereğidir.[860] Hatta Fâtımî Halifesi Muʿiz, Allah'ı olması gerektiği gibi birledikleri ve O'na layık olmayan vasıfları kendisinden tenzih ettikleri için eleştirildiklerini dile getirmiştir.[861] Ancak muhalifleri İsmâîlîlerin bu anlayışını tevhid inancının karşısında konumlandırmış ve onları *muʿattıla* olarak nitelendirilmiştir. Gazzâlî'ye göre İsmâîlîlerin tenzihi aslında inkârın bir dışa vurumudur ancak onlar ifadeleri değiştirmiş ve bunu doğrudan ifade etmemişlerdir.[862]

İsmâîlî karşıtı metinlerde, İsmâîlîlerin müşrik olduğuna dair vurgunun da ötesinde, onların ilâhlık iddia ettiklerine dair birtakım ithamlar söz konusudur. Kâdî Abdulcebbâr'da ve Halife Kâdir'in Fâtımî karşıtı bildirisinde bu iddialar açıkça yer almaktadır. Kâdir'in bildirisi farklı geleneklerden pek çok âlime imzalatılmak suretiyle Fâtımî-İsmâîlîlerin ilâhlık iddiasında bulunduğuna dair kabul, ulemâ tarafından da onaylanmıştır.[863]

3.2.2.2. Nübüvvet, İmamet ve Davet Anlayışı

İsmâîlî karşıtı metinlerde üzerinde durulan meselelerden bir diğeri, İsmâîlîlerin imamet öğretileriyle doğrudan ilişkili olan nübüvvet teorisidir. Bilindiği üzere İsmâîlîler nübüvveti, yaradılış nazariyesinin de bir parçası olarak yedili devir anlayışı üzerinden imametle de sıkı sıkıya bağlantılı bir şekilde ele almışlardır. Hatta imametin gerekliliği fikri, peygamberin zorunluluğunun tabi bir sonucu olarak sistematize edildiği için hem Şiî hem de özelde İsmâîlî gelenekte nübüvvet savunusu önemli bir yer oluşturmuştur.[864] Bu çerçevede İsmâîlî müellifler, nübüvvetin ispatına yönelik eserler kaleme almıştır.[865]

İsmâîlî öğretide Allah'ın kendisiyle insanlar arasında vasıta kıldığı "hudûdu'd-dîn"in en üst basamağında peygamberleri ifade eden *nâtık* bulunmaktadır. Nâtıkın görevi vahyin zâhirini insanlara ulaştırmak ve buna bağlı olarak şeriatın hükümlerini uygulamaktır. İsmâîlî düşüncede her bir nâtıkın *sâmit* adı verilen birer vasî veya vekili bulunmaktadır. Sâmitin görevi ise kendi devirlerinin şeriatının bâtında gizli olan hakikatlerini teʾvil etmektir. Yedi devrin her birinde bir nâtık bir de sâmit bulunmaktadır. Hz. Muhammed altıncı devrin nâtıkı iken, Hz. Ali de sâmitidir. Yedinci nâtık ise beklenen

---

[860] Kirmânî, "er-Risâletu'l-durriyye fî ma'na't-tevhîd ve'l-muvahhid".
[861] Kâdî Nuʿmân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, 105. Krş. Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 53.
[862] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 39-40.
[863] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83.
[864] Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı*, 65; Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 141.
[865] Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) *Aʿlâmu'n-nubuvve*'si, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin (ö. 360/970'ten sonra) *İsbâtu'n-nubuvve*'si, Hamîduddîn el-Kirmânî'nin de (ö. 411/1020'den sonra) *el-Akvâlu'z-zehebiyye* adlı eseri hem nübüvvet hem de imametin ispatı amacıyla yazılmıştır.

imamdır. Fâtımîlerle birlikte davetin gizliden açığa evrilmesi, bu devir anlayışına yeni açıklamalar getirilmesini gerekli kılmıştır. Yine de bu sistem revize edilerek korunmuştur.[866] Dolayısıyla İsmâîlîlerin nübüvvet ile imameti iç içe geçiren bir sistem kurdukları ve bunları birbirini tamamlayan görevler olarak ifade ettikleri söylenebilir.

Şüphesiz bu sistem, hem nübüvvet hem de imamet inancı üzerinden İsmâîlî karşıtı metinlerde detaylıca ele alınmış ve eleştirilmiştir.[867] Hatta Kâdî Abdulcebbâr ile Muʾeyyed-Billâh, İsmâîlîlik reddiyesini nübüvvete dair kitaplarında işlemek suretiyle bu hususu merkezde tutmuştur. Sistemin bütününün yanı sıra İsmâîlîlerde peygamber ya da nâtık'ın vahiy alma yöntemi, eleştirilerin yoğunlaştığı hususlardan biri olmuştur. İsmâîlîlere göre vahiy doğrudan Hz. Peygamber'in kalbine ulaştırılan ilâhî bir vergidir.[868] İsmâîlî müelliflerin vahiy tanımları ve vahyin mâhiyetine dair açıklamaları başta sudûr teorisi olmak üzere filozofların tasavvuru ile benzeştiğinden[869] İsmâîlîler bu noktada filozofların hatasına düşmekle suçlanmıştır.[870]

İsmâîlî karşıtı eserlerde dikkat çeken bir diğer önemli husus ise İsmâîlîlerin davet organizasyonu ve bunun Müslümanlar üzerinde yarattığı etkiye yönelik vurgudur. İsmâîlîlerin, imamet meselesini merkezde tutarak yürüttükleri davet faaliyetinin aşamaları ve yöntemleri, Sünnî metinlerde kapsamlıca ele alınmıştır. Nitekim İsmâîlî dâîler, davet faaliyetinin güçlü yapısı sayesinde etkili ve başarılı olmuşlardır. Dolayısıyla Sünnîler nezdinde İsmâîlî davet, Müslümanları İslâm dininden uzaklaştırmak için muhtelif mertebelerden oluşan hile ve tuzaklardan ibarettir. Zaten bu eserlerin yazılış amaçlarının başlıcalarından biri, Müslümanların bu tuzaklardan haberdar edilmesi ve uzak durmalarının tavsiye edilmesi çabasıdır.[871]

---

[866] Fâtımî-İsmâîlîlerin nübüvvet hakkındaki görüşlerine dair değerlendirmeler için bkz. Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 140-209.

[867] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 401-417; Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 40-42.

[868] İsmâîlîlerin hem erken döneminde hem de Fâtımîler döneminde vahiy algısının nasıl olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Khalil Andani, *Revelation in Islam: Qur'ānic, Sunni, and Shiʿi Ismaili Perspectives* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Ph.D. Thesis, 2019), 489 vd.

[869] Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 167-176.

[870] Krş. Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 40-41.

[871] İbn Rizâm'ın reddiyesinin dördüncü bölümü İsmâîlî davet ile ilgili iken, Ehû Muhsin de davet aşamaları ile ilgili bilgi veren en erken kaynaklardan biridir. Öte yandan Bâkıllânî, Bağdâdî ve Gazzâlî'nin metinlerinde İsmâîlî davet aşamalarına dair detaylı değerlendirmeler bulunmaktadır. Hammâdî'nin ise reddiyesini bizzat katıldığını iddia ettiği davet aşamaları üzerinden kurguladığını hatırlatmak gerekmektedir. Krş. İbn Rizâm, *er-Redʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita*, 184-187; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 327; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 282 vd.; Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 21-33; Hammâdî, *Keşfu esrâri'l-Bâtıniyye*.

Kaynakların tahlili kısmında kısmen işaret ettiğimiz üzere, Sünnî metinlerde yer alan İsmâîlî davet aşamalarıyla ilgili nakillerin çeşitlilik arz etmesi ve verilerin birbiriyle örtüşmemesi önemli problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan davet aşamalarının kimler tarafından uygulandığına dair belirsizlikler ya da rivayetlerdeki çelişkiler ciddi bir sorun oluşturmaktadır. İlk İsmâîlîler ile Fâtımîler ve Karmatîler arasında herhangi bir ayrıma gitmeksizin yapılan indirgemeci anlatılar, Fâtımî davet anlayışına uygun olmayan hususların Fâtımîlere nispeti gibi bir hatayı beraberinde getirmiştir.[872]

Öncelikle, davet organizasyonunun bir şartı olarak dâîlerin kendilerini gizlemelerinin, Sünnî kesimde büyük bir güvensizlik ve tehdit oluşturduğunu kabul etmek gerekmektedir. Davetin, aralarında siyasî ve ekonomik açıdan güçlü kimselerin de bulunduğu insanları etkileme noktasındaki başarısı ise tehdidin boyutunu artırmıştır. Bu durum, İsmâîlî davetin hile ve tuzaklardan ibaret olarak algılanması ve siyasî bir tehdit olarak görülmesine neden olmuştur. Bu tehdit algısı, Sünnîlerin İsmâîlîlik algısında belirleyici olmuştur.

Bütün bunların ötesinde, İsmâîlî karşıtı metinlerde, İsmâîlîlerin peygamberlere sövdükleri, peygamberleri inkâr ettikleri ve nebîlik iddiasında bulunduklarına dair ithamlar da söz konusudur. İbn Rizâm, Meymûn el-Kaddâh'ın oğlu Abdullah'ın, uzun bir zaman peygamberlik iddiasında bulunduğuna işaret etmiştir. Ubeydulah el-Mehdî döneminde de şeriatı hafife alma ve uydurma peygamberlik iddiasında bulunmanın yaygınlaştığını belirtmiştir.[873] Kâdî Abdulcebbâr ise Fâtımîlerin peygamberlere sövüp onlara lânet ettiklerini ve nübüvvet iddiasında bulunduklarını belirtmiştir. Yine Azîz-Billâh'ın dâîlerinin Hz. Peygamber'e sövdüğünü ve onun şeriatına taʿnda bulunduklarını ifade etmiştir.[874] Bağdâdî de İsmâîlîlerin peygamberleri inkâr ettiğini dile getirmiş ve bu fikri doğrudan Fâtımîlerle irtibatlandırmıştır.[875] Daha önce ifade edildiği üzere benzer iddialar, Halife Kâdir-Billah'ın Fâtımî karşıtı bildirisinde de yer almaktadır.[876]

[872] Bu konudaki bazı değerlendirmeler için bkz. Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme".
[873] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 323, 325.
[874] Kâdî Abdulcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve,* 708-709, 1114-1117, 1132-1133.
[875] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* 278.
[876] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 15/82-83.

3.2.2.3. Şeriatın Neshi ve Teʾvil

İsmâîlî öğretinin nübüvvet teorisiyle kaçınılmaz olarak ilişkili olan şeriat konusundaki görüşleri reddiyelerde önemli bir yekûn oluşturmuştur. İsmâîlî düşüncede nâtıkların sâmit ya da esâs adı verilen birer vasî veya vekili bulunmaktadır. Sâmitin görevi, kendi devrinin şeriatının batınında gizli olan hakikatlerini teʾvil etmektir. Ali b. Ebî Tâlib, altıncı devrin sâmitidir. Ayrıca her bir devirde, *mutim* adı verilen yedi imam mevcuttur. İmamların görevi, kendi devirlerinin şeriatının zâhirî ve bâtınî manalarını korumaktır. İsmâîlîlere göre her devrin yedinci imamı, bir sonraki devrin nâtıkı makamına yükselerek yeni şeriat getirmiş, böylece önceki nâtıkın şeriatını nesh etmiştir. İlk İsmâîlîlikte ve bu anlayışı sürdüren Karmatîlerde altıncı devrin yedinci ve son imamı olan yedinci nâtıkın Hz. Peygamber'in şeriatını iptal edeceğine dair yerleşik inanç, İsmâîlîlerin en çok eleştirildiği hususlardan birisidir. Ele aldığımız reddiyelerde de bu konu üzerinde çokça durulmuş, İsmâîlîlerin hem şeriatın gerekliliklerini hem de diğer hususları nasıl teʾvil ettikleri, hangi ayetleri delil olarak kullandıkları işlenmiş ve eleştirilmiştir.

Bâkıllânî, reddiyesinde İsmâîlîlerin teʾvillerine geniş yer ayırmış; onların şeriatın gereklilikleri olan namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetleri nasıl bâtınî bir şekilde yorumladıklarını detaylandırmıştır.[877] Bağdâdî de onların şeriatın neshi ile asıl niyetlerinin haramları helâl kılmak ve ibadetleri terk etmek olduğunu vurgulamıştır.[878] Gazzâlî ise *Cevâbu'l-mesâili'l-erbeʿi elletî seelehe'l-Bâtıniyyetu bi-Hemedân* adlı eserinde kendisine sorulan şerʿî mükellefiyetler ile alakalı dört soru çerçevesinde fikirlerini beyan etmiştir. Onun bu eserinde, İsmâîlîlere karşı şerʿî hükümlerin gerekliliğini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.[879] İsmâîlîlerin şeriatı neshettiklerine yönelik eleştiriler sapkınlık ve aşırılıkla irtibatlandırılarak ibâhaya kadar vardırılmıştır.

Sünnî müelliflerin Bâtıniyye olarak adlandırdığı İsmâîlîlerin ayırt edici vasfı zâhir-bâtın ayrımları ve bâtınî teʾvilleridir. Bu nedenle reddiyelerde yer alan bir diğer konu, İsmâîlîlerin şeriat dışındaki teʾvilleri olmuştur. Onların zâhiri değersiz görüp bâtını öne çıkardıkları iddia edilmiştir. İbadetlerin dışındaki hususlara, sayılara ve harflere

[877] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 90-102; Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 46-53.
[878] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 282.
[879] Gazzâlî, *Cevâbu'l-Mesâili'l-Erbeʿi elletî Seelehe'l-Bâtıniyyetu bi-Hemedân*.

yükledikleri bâtınî anlamlara değinilmiştir. İsmâîlîlerin teʾvillerinin sağlam temelleri olmadığı ve keyfî olduğu vurgulanmıştır.[880]

Yukarıda bahsedildiği üzere, reddiye müelliflerinin hemen hepsi, İsmâîlîlerin kendi içindeki ayrışmalarından ve bölgesel görüş farklılıklarından az ya da çok haberdardır. Eserlerde onların tarihleri anlatılırken ya da görüşleri aktarılırken yeri geldikçe buna işaret edilmiş olması, en azından Karmatîler ile Fâtımîlerin temelde iki ayrı çizgide ilerlediklerinin bilindiğini açıkça göstermektedir. Bununla birlikte Karmatîlere ait görüşler veya İsmâîlîlerin aşırı gruplarının benimsediği fikirler, "Bâtınîlerin görüşleri" olarak genel bir yaklaşımla aktarıldığından hangi fikrin kime ait olduğunun ayrımı yapılamamaktadır. Şeriatın neshi ve teʾvil anlayışlarına yönelik eleştirilerdeki problem de bundan kaynaklanmaktadır. Bu durum, eserlerin fikirleri anonim olarak vermesiyle ve indirgemeci yaklaşımıyla alakalıdır.[881] Aynı zamanda müelliflerin zihnindeki Bâtınî algısını da yansıtmaktadır. Amaçları İsmâîlîleri eleştirmek, kötülemek ve hatta tekfir etmek olan müelliflerin, herhangi bir ayrım yapmayı tercih etmedikleri anlaşılmaktadır.[882]

3.2.2.4. Ahiret İnancı

İslâm'ın en temel prensiplerinden biri olan ahiret inancına dair hususlar da Sünnî müelliflerin, İsmâîlîleri değerlendirip eleştirdikleri konulardan biri olmuştur. İsmâîlîlerin kıyamete ve ahirete dair inanışları da devir anlayışı ile bağlantılı şekilde geliştirilmiştir. Diğer konular gibi, İsmâîlîlerin ahirete dair anlayışı da kompleks bir yapı arz etmektedir.[883] İlk İsmâîlîlerde beklenen yedinci imam olan Muhammed b. İsmâîl'in ortaya çıkmasıyla kıyametin de gerçekleşeceğine inanılmıştır. Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkışından sonra Fâtımî dâîler bu sistemi olduğu gibi korumamışsa da ateş, cennet, cehennem ve bununla alakalı tüm konuların Kâim ile bağlantılı bir şekilde ele alınmaya

---

[880] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 54 vd.

[881] Mezhepler tarihinin temel kaynakları olan Makâlât eserleriyle ilgili temel problemlerden birisi de fikirlerin anonimleştirilmesi sorunudur. Müellifler, fırkaların görüşlerini, kime ait olduğunu belirtmeksizin aktarmışlardır. Kaynaklarda fikirler, "Mürcie dedi ki", "Muʿtezile dedi ki", "Şîa dedi ki" şeklinde kime ait olduğu belirtilmeden, anonim bir şekilde verilmiş ve mezhep içindeki herkese ait müşterek fikirler gibi sunulmuştur. Mezheplerin görüşlerinin ortaya çıktıktan sonra gelişerek değiştiği göz önüne alınmadan genellemeler yapılmıştır. Bu durum reddiyelerde de görülmektedir. Reddiyelerde İsmâîlîlerin görüşleri bir bütün olarak ele alınmış, çoğunlukla "onlar derler" şeklinde genel ifadeler kullanılmıştır. Bu durumun o dönemin yazım geleneği olduğunu da unutmamak gerekmektedir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 141-142; Betül Yurtalan, "Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016), 315-327; Halil İbrahim Bulut, "İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 28-29.

[882] Gazzâlî'nin tekfir ederken görüşler üzerinden ayrıma girdiğini hatırlatmak yerinde olacaktır.

[883] Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 256.

devam ettiği ve Fâtımî imamlarla bağlantı kurulması dışında ciddi bir değişikliğe gidilmediği[884] anlaşılmaktadır.[885]

Sünnî metinlerde, İsmâîlîlerin ahirete dair görüşleri, kıyameti inkâr ettikleri fikri merkeze alınarak değerlendirilmiştir. Bâkıllânî, İsmâîlîlerin kıyamet, cennet ve cehenneme dair teʾvillerini açıklamıştır.[886] Gazzâlî, İsmâîlîlerin kıyameti inkâr etme noktasında ittifak halinde olduklarını ve bunun onları diğer gruplardan ayıran bir husus olduğunu bildirmek suretiyle bahse giriş yapmış ve onların teʾvillerini ele almıştır. Ayrıca onların ahirete dair konulardaki görüşlerinin de filozofların fikirleriyle benzeştiğini dile getirmiştir.[887] Bağdâdî ise şeriatın neshi konusunda olduğu gibi ahiretin ve cezaya dair inancın iptalini doğrudan Ubeydullah el-Mehdî ve Fâtımîlerle ilişkilendirmiştir.[888]

3.3. İsmâîlîlik Karşıtı Sünnî Literatürde İsmâîlîlerin Dinî ve Hukukî Statülerinin Tartışılması

İsmâîlîlerin, İslâm'ın temel esasları olan tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı üzerinden eleştirilmesi ve imanlarının sorgulanması, onların İslâm dairesinin içinde mi yoksa dışında mı konumlandırılması gerektiğine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sünnî ulemânın İsmâîlîleri kâfir, müşrik, fâsık, fâcir, zındık, muʿattıla, mürted gibi farklı şekillerde nitelendirdiklerini ifade etmiştik. Bu ifadelere İsmâîlî karşıtı metinlerde yer verildiği gibi, Halife Kâdir-Billâh'ın bildirisinde de açıkça zikredildiği dikkat çekmektedir. Ancak bu kavramların her birinin farklı bir anlama sahip olması, muhaliflerinin İsmâîlîleri dinî ve hukukî açıdan tam olarak nasıl konumlandırdıklarını ve onlarla olan sosyal ilişkilere dair belirlemelerini ortaya koymayı gerektirmiştir.

Bağdâdî, *el-Fark*'ında muhataplarını temelde iki kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan biri Ehlu'l-Ehvâ'dır ve Muʿtezile, İmâmiyye, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, Dırârıyye ve Mücessime gibi fırkalar bu gruba dâhil edilmiştir. Bağdâdî'ye göre bu fırkalar tekfir edilmekle birlikte, bazı hükümlerde İslâm ümmetinden sayılabilirler. Onların Müslüman mezarlığına defnedilmelerine izin verilir, Müslümanlarla birlikte savaştıkları takdirde ganimet ve feyden haklarını alabilirler, mescidlerde namaz kılmalarına engel olunmaz. Ancak bunlar dışındaki hükümlerde İslâm

---

[884] Avcu bunu Sicistânî örneği üzerinden dile getirmektedir. Krş. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 281-282.
[885] Fâtımîlerin ahiret ve bununla ilişkili hususlara dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmud, *Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*, 256-292.
[886] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 379-384.
[887] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 44-46.
[888] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 278.

ümmetinden sayılmazlar ve onların cenaze namazı kılınmaz, arkalarında namaza durulmaz, kestikleri helâl sayılmaz, onlarla evlilik câiz olmaz. Onların mallarına miras yoluyla sahip olma hususu tartışmalıysa da Bağdâdî, onların mallarını fey kabul etmiş ve onlara mirasçı olunamayacağını belirtmiştir. Şâfiî'ye dayandırmak suretiyle bu kimselerin şahitliklerinin de kabul edilmeyeceğini ileri sürmüştür.[889] Bağdâdî, bu gruplarla alışveriş hususunu da ele almış, bunun sınır bölgelerinde bulunan Müslümanlarla ehl-i harb arasındaki ortaklık anlaşması gibi olduğuna hükmetmiştir. Buna göre, İslâm ülkesinde bulunan ehl-i harb ile sadece ticaret amacıyla alışveriş yapılabilir. Ancak onlardan mushaf ve Müslüman köle satın alınamaz.[890]

Bağdâdî benzer açıklamaları *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde de yapmıştır. Hatta burada, Kerrâmiyye özelinde, mezheplerinin bidʿat içerikli fikirlerinden haberdar olmayan avam kesimleriyle ilişkilerin farklı olabileceğini belirtmiştir. Ona göre bu kimselerle nikâhlanmak, kestiklerini yemek ve onlarla birlikte namaz kılmak helâldir.[891] Dolayısıyla onun, ulemâ ile halk arasında bir ayrıma giderek sosyal ilişkileri bir anlamda yumuşattığı söylenebilir.

Bağdâdî'ye göre Bâtıniyye başta olmak üzere, Beyâniyye, Muğîriyye, Hattâbiyye, Hâricîlerden Meymûniyye, İbâdiyye'den Yezîdiyye gibi fırkalarla birlikte, Kurʾân'ın kesin haramlarını helâl, helâllerini de haram kabul edenler ise İslâm ümmetinden değillerdir. İslâm ile bir alakaları olmadığı halde İslâm'a nispet edilen bu gruplar için hiçbir hak söz konusu değildir. Onların hükmü, mürtede verilen hüküm gibidir. Bu kimselerin, cizye karşılığında İslâm topraklarında yaşamaları câiz değildir. Onlar tövbeye çağrılırlar, bunu kabul etmedikleri takdirde ise öldürülürler ve malları ganimet olarak alınır. Onların kestiklerini yemek helâl değildir ve onlarla evlilik câiz değildir.[892]

---

[889] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* 10-11, 221-223, 349-352.

[890] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* 351-352. Toru, Bağdâdî'nin mushaf alışverişi konusundaki hükmünün muhtemelen onların mezhebî tasarruflarda bulunabileceğinden endişe etmesinden kaynaklandığı kanaatindedir. Bilindiği üzere, 398/1008 yılında Bağdad'da bazı İmâmiyye mensuplarının İbn Mesʿûd mushafı olduğunu iddia ettikleri ve mevcut Kurʾân nüshasından farklı bir nüshanın dolaşımda olması Şiîler ile Sünnîler arasında yaklaşık üç ay süren çatışmaların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Mushafla ilgili bu gibi tartışmalardan muhtemelen Bağdâdî (ö. 429/1038) de haberdardır. Bu gibi somut tecrübeler, kendisinin böyle bir fetva vermesinde etkili olmuş olmalıdır. Müslüman köle alışverişini ise muhtemelen onur meselesi yapmış ve bunu yasaklamak suretiyle bir Sünnî'nin bir Şiî veya başka bir muhalif mezhep mensubunun yanında köle olarak çalıştırılmasının önünü almayı amaçlamıştır. Ayrıca kölenin efendisinin inancına tabi olması kaygısı da bu fetvada etkili olmuş olabilir. Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eşʿarî Geleneğin Şiîlik Algısı,* 316-317.

[891] Krş. Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn* (İstanbul, 1928), 340-343.

[892] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* 10-11, 222-223.

Görüldüğü üzere Bağdâdî, tekfir ettiği kesimle ilgili kesin hükümler belirlemiş ve onlarla birlikte yaşamanın ve onlarla yürütülecek sosyal ilişkilerin sınırlarını belirlemiştir.[893] Hatta Bağdâdî'nin, Eşʿarî gelenek içinde Şiîlerle ve İsmâîlîlerle sosyal ilişkilerin nasıl olacağını belirlemeye çalışan ilk isimlerden birisi olduğu söylenebilir. O, hukukî ve sosyal tecrid olarak ifade edilebilecek yaklaşımını, muhataplarını gruplara ayırarak uygulamıştır.[894] Ona göre ehlu'l-hevâ ile sınırlı düzeyde sosyal ilişki mümkünse de İsmâîlîler ve onlarla birlikte sayılan diğer fırkalar için bu dahi söz konusu değildir. Cizye karşılığı İslâm topraklarında yaşayamayacakları, Sünnî bir erkeğin onlardan bir kadın ile evlenemeyeceği gibi hükümlerle birlikte İsmâîlîler, Müslümanlara Ehl-i Kitap'tan bile daha uzak hale gelmektedir. Zaten Bağdâdî'nin yaklaşımına göre, İsmâîlîler açıkça mürted gibi kabul edileceğinden aslolan onların öldürülmesidir.

Gazzâlî ise, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'sinde İsmâîlîlerin tekfiri ve bununla alakalı şerʿî fetvalara özel bir başlık ayırmıştır.[895] Gazzâlî, öncelikle onların kâfir, dalâlet içinde ya da hatalı sayılmaları hususunu ele almış ve hangi görüşlerinin küfre götürdüğünü tartışmıştır. Ona göre, İsmâîlîler için küfür hükmü hemen verilmez. Onların görüşlerinin iki mertebesi vardır. Bir kısmı hatalı, dalâlet içinde ve bidʿatçi sayılırken, bazıları tekfir edilir.[896] Kişinin hangi mertebeye dâhil olduğu, onunla ilgili hükümleri de değiştirdiğinden Gazzâlî, öncelikle hangi fikirlerin hangi mertebeyi gerektirdiğinin tespitini yapmıştır. Böylece Bağdâdî'nin farklı fırkalar için yaptığı bidʿatçi ya da kâfir ayrımını Gazzâlî, İsmâîlîler özelinde uygulamaktadır.

Gazzâlî'ye göre avamdan olan İsmâîlî bir kimse, imametin Ehl-i Beyt'ten birine ait olması gerektiğine ve imamın masum olduğuna inanıyor, kendilerinden olmayanları zalim, bâğî ve hatalı olarak nitelendiriyorsa bu kişi tekfir edilmez, onun kanının dökülmesi de helâl olmaz. Ancak onun dalâlette olduğuna ve bidʿatçi sayılacağına

---

[893] Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, 236. Bağdâdî'nin muhaliflerine yaklaşımını daha genel bağlamda ele alan bir çalışma için bkz. Mehmet Sever, "'Abdülkâhir Bağdâdî'nin el-Fark'ında 'Öteki'nin Karakter Özellikleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 147-179.

[894] Öncesinde Eşʿarî'nin buna yönelik birtakım açıklamaları olmuştur. Ancak Bağdâdî, bu hususta kesin bir tavır geliştirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, 230-236. Sosyal tecrit, reddiye türü eserlerde karşılaşılan bir tutumdur. Ashabu'l-Hadis metinlerindeki örnekleri için bkz. Büşra Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019), 199-220.

[895] Gazzâlî tekfir konusu üzerinde hassasiyetle duran başlıca âlimlerdendir. Bu konuyla ilgili olarak *Faysalu't-Tefrika* adlı müstakil bir eser de yazmıştır. Ona göre, tekfir konusunda hüküm vermek için pek çok konuda derinlemesine bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Bu eserinde de bu konuları ele almıştır. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 128-129.

[896] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 146.

hükmedilir. Bu kişiler, Bâtınîlerin ilâhiyyat, haşr, neşr gibi Gazzâlî'nin kitabın önceki bölümlerinde anlattığı ve eleştirdiği inançlardan hiçbirini benimsemedikleri için tekfir edilemezler. Bu kimselerin, imam olan halife vasıtasıyla bidʿat ve sapkınlıktan vazgeçirilmesi gerekmektedir.[897] Zaten bidʿatle mücadele halifenin başlıca görevlerinden birisidir.

Gazzâlî, bu zikrettiklerine inanıp, buna ilaveten muhaliflerinin kâfir olduğuna hükmederek mallarını mubâh, kanlarını helâl sayan kimselerin çaresiz tekfir edileceği kanaatindedir. Gazzâlî'ye göre kendilerini, yani Sünnîleri tekfir ederek bir tehdit oluşturan kimselerin, tekfir edilmesinden başka bir imkân yoktur. Bunun dışında, iki ilâha inanan, haşr ve neşri inkâr eden, cennet, cehennem ve kıyamet konusunda asli inancın dışına çıkan kişilerin de tekfiri gerekmektedir. Ona göre, bu hususların küfre götürdüğü açıktır. Ayrıca avamın maslahatının gözetilmesi de bu kimselerin küfrünü gerektiren sebeplerdendir.[898]

Gazzâlî, kimlerin hangi görüşleri dolayısıyla tekfir edileceği konusundaki ölçütleri belirledikten sonra, küfrüne karar verilenler hakkındaki hükümlere yer vermiştir. Ona göre, kan, mal, nikâh, kestiğinin yenmesi veya yenmemesi, verdiği kazaî hükümlerin ve ibadetlerinin geçerli olup olmayışı konularında mürtedlere ne tatbik ediliyorsa, İsmâîlîlerden tekfir edilenlere de o tatbik edilir. Çünkü bu kimseler için baştan beri kâfir olanlarla aynı hükümleri vermek doğru olmayacaktır. İmamın kâfirler için izleyebileceği dört yol vardır; affetmek, fidye karşılığında salıvermek, köle edinmek ve öldürmek. İsmâîlîlerden tekfir edilenler için bunların uygulanmasına ise ruhsat yoktur. Yapılması gerekli olan, onların öldürülmesi ve yeryüzünün onlardan temizlenmesidir. Bâtınîlerin katline dair bu hüküm yani katlin gerekliliği, savaşmaları haline mahsus değildir ve her zaman için geçerlidir. Gazzâlî, bu noktada yalnızca çocukları istisna tutmuş ve geri kalanların savaşa iştirak edip etmediklerine veya destek verip vermediklerine bakılmaksızın öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur.[899] Dolayısıyla Gazzâlî'nin

---

[897] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye,* 146-151. Gazzâlî, benzer şekilde *Faysalu't-Tefrika*'sında da tekfir noktasında, bir kimsenin sözünün dine verdiği tahribatın az mı çok mu olduğuna bakılması gerektiğini belirtir. Eğer dine verdiği zarar az ise söylenen söz zâhiren batıl ve çirkin olabilir. İmâmiyye'nin İmamın gizlendiği ve zamanı gelince çıkacağı yönündeki sözlerini de buna örnek gösterir. Bu söz batıldır ancak dine herhangi bir zararı yoktur, zararı yalnızca ona inanan kimseyedir. Bu nedenle de bu kimselerin tekfiri gerekmez. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika,* 128-129.

[898] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye,* 151-156.

[899] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye,* 156-160. Gazzâlî'nin bu kaydı önemlidir çünkü zikredilen durum, mürtedin katliyle ilgili tartışılagelen bir hususdur. Hanefîlerin çoğunluğunu oluşturduğu fukahanın bir kısmı, siyaseten tehdit olmadıkları sürece mürtedin öldürülmeyeceğine hükmetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Recep Çetintaş, "Din Özgürlüğü Bağlamında İslâm Hukukunda İrtidâd Cezasının Nedeni ve Mahiyeti",

anlayışına göre, İsmâîlîlerin bir kısmı her ne kadar tekfir edilseler de onlara yönelik hükümlerin kâfirlerden farklı olduğu açıktır.

Gazzâlî'ye göre, İsmâîlîlerden küfrüne hükmedilen kimselerin öldükten sonra malına vâris olunmaz. Kadınlarıyla evlenmek haramdır. Mecûsîlerin ve Zındıkların kestiğinin yenmesi helâl olmadığı gibi, bu kimselerin kestiğini yemek de helâl değildir. Onların şehadetleri kabul edilmez. Ayrıca onların ibadetleri de sahîh değildir. Gazzâlî, bir kimse ister sonradan İsmâîlî olmuş ve bu fikirleri benimsemiş olsun, ister bu inanç üzerine doğup yetişmiş olsun, her hâlükârda bu hükümlerin geçerli olduğu kanaatindedir.[900] Böylece Gazzâlî, İsmâîlîlerin avamından bir kısmını tekfir etmezken, bazı İsmâîlîleri mürtedle aynı hükme tabi tutmaktadır.

İsmâîlîler hakkında hükümler verildikten sonra gündeme gelen konu ise onların tövbelerinin kabul edilip edilmeyeceği hususu olmuştur. Yukarıda görüldüğü üzere, genel anlamda İsmâîlîler için geçerli kabul edilen hükümler mürtede verilen hükümler gibidir. Bununla birlikte tövbe konusunda İsmâîlîlere yönelik bazı hükümler, mürtedin dahi ötesine geçmiş gözükmektedir. Ulemâ arasında mürtedi tövbeye davet edip etmeme konusunda bazı ihtilaflar olmakla birlikte, mürtedin tövbesinin geçerli olduğu ve tövbeden sonra öldürülmeyeceği noktasında büyük ölçüde ittifak olduğu söylenebilir.[901] Ancak söz konusu İsmâîlîler olduğunda tövbeye davet edilip edilmeyecekleri ve tövbelerinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ulemâ arasında ihtilaf meydana gelmiştir.

İsmâîlîlerin tövbesi ile ilgili hükümleri konu edinen isimlerden birisi Bâkıllânî olmuştur. Aslında Bâkıllânî, öncelikle İsmâîlîlerin mezhebe giriş sürecini ve bu süreçte kişilerden alınan yemini detaylıca ele almıştır. Bâtınîlerin mezhebe girmek ve teʾvillerin aslını öğrenmek isteyen kişilere ettirdikleri bu yeminin özünde sırların saklanması yatmaktadır. Yani mezhebe girmeye talip kimselerden sırların saklanacağına dair bir yemin alınmaktadır. Bâkıllânî, Bâtınîlerin mezhebe girme adaylarından aldığı yemin metnini aktardıktan sonra bu yeminin geçerli olup olmadığını ve bozulduğu takdirde kefaretin gerekip gerekmediğini tartışmıştır. Yeminin geçersizliğini ve kefaretin gerekli

Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları 12/27 (2017), 127-146; Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 344-364.

[900] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 146-160.

[901] Çetintaş, "Din Özgürlüğü Bağlamında İslâm Hukukunda İrtidâd Cezasının Nedeni ve Mahiyeti", 131, 143.

olduğu durumları ortaya koyduktan sonra yemin edip İsmâîlî mezhebine girenlerin, daha sonra tövbe edip bu fikirden vazgeçtiklerini beyan ettikleri zamanki duruma dair açıklamalara yer vermiştir.[902]

Bâkıllânî'ye göre, İsmâîlîlerin sırrını gizleyeceğine yemin eden kişi, tövbe ettiği ve bu fikirleri benimsemekten vazgeçtiği takdirde tövbesi sahîh olur. İnanıp inanmama konusunda şüpheleri mevcutken bile tövbe etse, bu tövbesi câiz sayılır. Zira kişinin inanmakta olduğu bir şeyden tövbe etmesi, bu inandığının fesad olduğunu anlaması, inandığından pişman olması ve onu terk etme gayreti göstermesi anlamına gelmektedir. Bâkıllânî'ye göre, kişi zikredilen sırları açık etmese ve saklamaya devam etse bile onun tövbesi sahîhtir. Çünkü bu şartlarda tövbe eden kişinin sırrı saklamasının sebebi, ona inanması değildir, korkudur. Bu kişinin imanını kaybetme ya da öldürülme korkusundan dolayı sırrı saklamaya devam etmesi, hoş görülebilir bir durumdur. Yine kişi yemini bozmaktan korktuğu için sırları saklamaya devam ediyor olabilir. Aslolan önceki inancını, yani İsmâîlî inancı terketmesi, tövbe etmesi ve İslâm itikâdına geri dönmesidir. Bâkıllânî'ye göre bunlar, küfründen dönmek isteyen bir kimsenin kurtuluş yollarıdır.[903] Bâkıllânî'nin hem yeminin geçersizliğini ispat çabasında hem de tövbeyle ilgili yaklaşımında, İsmâîlîliğe meyli olan ya da bu mezhebe girmiş ama vazgeçmiş kimseleri, tekrar Ehl-i Sünnet'e kazandırma çabası sezilmektedir.

Bâkıllânî, Bâtınîlerin tövbesinin sahîh olduğuna kanaat getirmişse de bu konunun tartışılmakta olduğu ve onların tövbesinin kabulü hususunda farklı yaklaşımların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada, önceki süreçte Semerkant bölgesinde Hanefî fukahanın İsmâîlîler için verdiği bazı hükümlere değinmek yerinde olacaktır. 367/977 yılında Semerkant'ta Hanefîlerle iç içe yaşayan, İsmâîlî kimliğini gizleyen ve Karmatî dâîsi olma şüphesiyle yakalanarak tutuklandığı rivayet edilen bir şahısla ilgili hükümler bu tartışmayı gözler önüne sermektedir.

Bu kişi, önce İsmâîlî olduğunu reddetmiş ancak baskılardan sonra kimliğini itiraf etmek zorunda kalmıştır. Ardından da tövbe ederek Ehl-i Sünnet'e geçtiğini bildirmiştir. Bunun üzerine dönemin fukahasına bu şahsın durumu, tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği, malı, canı ve diniyle ilgili hükmün ne olduğu sorulmuştur. Ulemâdan Ebû Muhammed Abdulkerim b. Muhammed, İsmâîlîlerin topyekûn öldürülmelerinin vâcib, köklerinin kazınmasının farz olduğu yönünde fetva vermiştir. Çünkü onlar, gerçekte

[902] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 155-180.
[903] Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 197-199.

dinden dönmüş kâfirlerdir. Onların İslâm diniyle ilgili fesatları, fesatların en büyüğü, zararları da zararların en aşırısıdır. Tutuklanan bu kişinin durumu ile ilgili olarak da bazı ihtilafların olduğunu dile getirmiştir. Ebû Muhammed'in ifadelerine göre, bazı âlimler onun gerçek mezhebinin ne olduğunu anlayabilmek için sorguya çekildikten sonra öldürülebileceğine hükmederlerken bazıları ise onun mezhebini anlamaya çalışmak ve benzeri faaliyetlerin abesle iştigal olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü o, bu mezhebi benimsemiş ve insanları ona davet etmiştir. Bu saatten sonra onun tövbe ettiği ve İslâm'a döndüğü iddiaları doğru kabul edilmez ve tövbesinin yalan olduğuna hükmedilir. Zira onlar, daha önce vâki olmadık bir şekilde topyekûn İslâm'ı yıkmış ve Müslümanları saptırmışlardır. Ebû Muhammed de bu ikinci görüşe katıldığını ifade etmektedir.[904] Tüm bu açıklamalar bu olayın gerçekleştiği 367/977 yılından önce dahi İsmâîlîlerin hükmüyle ilgili tartışmalar olduğunu göstermektedir.

Ulemâdan bir başka isim olan Ebu'l-Hasen Ali b. Saîd ise bahsi geçen kişinin dinî durumunu, Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir olaydan hareketle çözmeye çalışmıştır. Kaderiyye'den bir kimsenin Ebû Hanîfe'ye gelerek Kaderî olmaktan vazgeçip tövbe ettiğini söylemesi üzerine Ebû Hanîfe ona, tövbe etmiş olması için Kaderiyye'ye ait bütün düşüncelerden vazgeçtiğini ilan etmesi ve Ehl-i Hakk'ın görüşlerini benimsediğini itiraf etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde bu Karmatî de İsmâîlîliğe ait bütün görüşlerden döner ve tamamen Ehl-i Hakk'ın ilkelerine bağlanırsa tövbesi kabul edilir. Aksi takdirde fesadın önlenmesi için öldürülür. İlk âlim, İsmâîlînin tövbesine hiç şans vermezken Ebu'l-Hasen Ali b. Saîd, tövbeyi onun bütün görüşlerinden vazgeçmesi şartına bağlamıştır.[905]

Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Hasan es-Saffâr'a göre ise bu şahsın durumunda olanların, devlet tarafından yakalandığında öldürülmeleri vâcibtir. Bu kimseler takiyyeye inandıkları için fukahanın onların tövbelerine aldanmamaları gerekir. Bir diğer âlim ise bunların kâfir bir mezhebin mensupları sayıldıkları, Müslüman halka zararları ve dine saldırılarının çok olduğu kanaatindedir. Onlardan birisi esir edildiği zaman uzuvları kesilir, bu esnada yapacağı tövbe dikkate alınmaz ve tövbesi takiyye olarak algılanır. Ebû

[904] Bu olay üzerine verilen hükümlerin Ebû İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî'nin kitabında yer aldığı bilinmektedir. Ancak onun bu kitabı günümüze ulaşmamıştır ve Hasîrî (ö. 500/1107) *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* adlı eserinde bu fetvaları Mervezî'den naklen aktarmıştır. Bkz. Muhammed b. İbrahim Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Fâzıl Ahmed Paşa, Köprülü Kütüphanesi, 549), 286a-288b. Krş. Ali Avcu, "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış", *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu, 2017), 49-50.

[905] Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, 549), 287a-b.

İsme Sa'd b. Muaz el-Mervezî de bu fetvalara yer verdiği kitabında Karâmita mezhebine girip insanları bu mezhebe davet eden kişinin tövbesinin kabul edilmeyeceğini, zira onun malını, canını ve ailesini kurtarmak için takiyye yaptığını, böyle kişilerin yakalandığında katlinin vâcib olduğunu savunmuştur.[906]

Söz konusu fetvaların yalnızca Semerkant'ta verilmediği, Belh ulemâsının da benzer hükümler öne sürdüğü rivayet edilmiştir. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed b. Dâvud eş-Şâfiî, bu mezhebe mensup birisinin tutuklandığında tövbe ederek dua ettiğine, ancak tövbesinin kabul edilmeyerek öldürüldüğüne şâhit olduğunu belirtmiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Ali eş-Şâşî, İsmâîlîlere mensup birisi tutuklandığında, bu kişinin dâî olması durumunda tövbesinin kabul edilmeyerek öldürüleceğine hükmetmiştir. Eğer bu kişi dâî olmayıp avamdan biriyse, yönetici onun tövbesini kabul eder ve bu kişi öldürülmez. Şâşî, bu görüşün Ashâbu'l-Hadîs'ten birisine ait olduğunu söylemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hanefî ve Şâfiîlerin yanı sıra Ashâbu'l-Hadîs'ten kimseler de İsmâîlîlerle ilgili hüküm vermişlerdir.[907]

Mervezî, âlimlerin bir kısmının, mürted ile Karmatî bir kimsenin tövbelerini birbirinden ayırdığını ifade etmiştir. Bunun sebebi olarak da İsmâîlîlerin lafızların zâhirini inkâr edip bâtınını kabul eden yaklaşımlarına işaret edilmiştir. Bu nedenle şayet diliyle tövbe ederse, takiyye yaptığı için diliyle söylediği ile iddia ettiği bâtınî anlamı gizlediğine hükmedilir. Zira zâhiren tövbe etmiş olsa da bâtınen başka bir anlam kastetmiş olabilir. Dolayısıyla onun hakiki anlamda tövbe edip etmediği bilinemeyeceği için Müslüman olduğuna hükmedilmez. Mürted ise İsmâîlîler gibi lafızlara bâtınî bir anlam yüklemez ve bu nedenle tövbe ettiği takdirde hakiki Müslümandır.[908]

Bu tartışmalara, Hanefî fakîh ve müfessir Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de yer verilmiştir. Cessâs'a göre zındığın tövbesinin kabul edilmemesine dair kabul, zındıklar gibi küfre inandıkları bilinen İsmâîlîler ve diğer mülhidlerin tövbeye davet edilmemelerini ve tövbe ettiklerini gösterseler bile öldürülmelerini gerektirir.[909] Bu görüşün ilgili dönemde Hanefîler arasında genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

---

[906] Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, 549), 287b.
[907] Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, 549), 287b-288a.
[908] Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, 549), 286a-288b. Krş. Avcu, "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış", 50.
[909] Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985), 1/66.

İsmâîlîlerin tövbesi mevzusu, 5/11. ve 6/12. asır Hanefî metinlerine de yansımıştır. Mâturîdî-Hanefî âlimlerden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), bidʿat ehlinin tekfiri hususunu işlerken, tövbe konusuna değinmiştir. Ehl-i ehvâ'dan küfre düşenlerin İslâm'a dönmedikleri ya da tövbe etmedikleri takdirde öldürüleceğini belirtmiş, tövbe eder ve İslâm'a dönerlerse hepsinin tövbesinin kabul edileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Sâlimî, bazı âlimlere göre İbâhiyye, Gulât Şîa, Karâmita ve Felâsifeden Zenâdıka hariç tamamının tövbesinin geçerli sayılacağı kanaatinde olduğunu eklemiştir. Onlara göre, bahsi geçen gruplar tövbelerini nasıl yaparlarsa yapsınlar geçerli değildir. Bu kimselerin tövbeden sonraki durumları tövbeden önceki durumları gibi kabul edilir.[910] Onlar bir yaratıcıya inanmadıklarından, O'na yönelip tövbe de edemezler.[911] Sâlimî her ne kadar bu hususdaki ihtilaflara yer vermişse de kendisi, tövbenin kabulünden yana tavır takınmıştır. Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139) da *Telhîsu'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*'inde Bâtıniyye ve Zenâdıka hariç Ehl-i Bidʿatin tövbesinin kabul edildiğini ifade etmiştir. Bunun sebebi olarak da onların zâhir ve bâtına dayalı anlayışlarını gündeme getirmiştir.[912]

Zeydî imam Muʾeyyed-Billâh'ın (ö. 411/1021) da İsmâîlîlere yönelik eleştirilerinde bu mevzuya değindiği dikkat çekmektedir. O, Müslüman ulemâ arasında İsmâîlîlerin küfre düştüğüne itiraz eden olmadığını ifade etmiş ve onlardan tövbe isteneceği, tövbe etmedikleri takdirde de öldürülmelerinin vâcib olduğu hükmünü dile getirmiştir. Bazı âlimlerin ise İsmâîlîlerden tövbe istenmeden onların katline hüküm verdiğine işaret etmiştir.[913] Muʾeyyed'in bu iddialarına Kirmânî'nin nakilleri üzerinden ulaşıyor olmamız, İsmâîlîlerin de bu tartışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir. Kendilerine yönelik küfür ithamına detaylıca cevap vermekle birlikte Kirmânî, tövbe konusundaki tartışmalara değinmemiştir. Ona göre asıl müellifinin sözlerindeki pervasızlık, Allah'ın hükmüne karşı gelme niteliğindedir ve bu doğrultuda onun kâfirlerden sayılması gerekir.[914]

---

[910] Cümlede geçen kelime "يقبل" ya da "يقتل"dir. Eğer ikincisini kabul edersek bu cümlenin anlamı "onlar tövbe ettikten sonra da tövbeden önce olduğu gibi öldürülürler" şeklinde değişmektedir. Bkz. Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara, Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) - Daru İbn Hazm, 2017), 343.

[911] Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 342-343.

[912] Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîsu'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Maʿhedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 2011), 2/856-857.

[913] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî", 150.

[914] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-kâfiye fi'l-red ale'l-Hârunî", 163.

Bağdâdî, sosyal sınırlar dışında Bâtınîlerle ilgili hükümlere de yer vererek bu tartışmaya dâhil olmuştur. O, *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde küfürle ilgili hükümleri açıklarken Bâtınîleri, kendilerinden cizye alınmayan ve bir emanları yoksa Müslüman olmadıkları takdirde öldürülen on beş kâfir gruptan biri olarak sunmuştur. Ona göre Bâtınîler, yaşadığı dönemde kâfirlerin en şerlisidir ve Müslümanların en büyük belasıdır. Bağdâdî, onların, hevâ fırkalarından farklı bir şekilde, "açık küfür fırkalarından biri" olarak değerlendirilmesi ve hükmün buna göre verilmesi gerektiği kanaatindedir. Ulemânın Bâtınîlerin durumu konusunda ihtilafına değinen Bağdâdî, iki farklı hüküm üzerinde durmuştur. Ulemânın bir kısmı, onların Mecûsî olduğunu, onlardan cizye almanın câiz olduğunu ancak kestiklerini yemenin ve onlarla nikâhlanmanın haram olduğunu belirtmiştir. Bazıları ise onların hükmünün mürtedin hükmü gibi olduğunu, tövbe etmedikleri takdirde öldürüleceklerini ifade etmiştir. Bağdâdî, kendisinin bu ikinci görüşe katıldığını söyledikten sonra, Mâlik'in Bâtınîler ve Zındıklar hakkındaki şu görüşünü nakletmiştir: "Bize önceden tövbe ederek gelirlerse onların tövbelerini kabul ederiz; eğer onlarla karşılaştıktan sonra tövbe ederlerse, bu tövbe kabul edilmez". Bağdâdî'ye göre bu yaklaşım, Bâtınîleri engellemek için en makul yoldur.[915] Dolayısıyla o, muhtemelen yakalandıkları takdirde tövbe ederlerse bunun takiyye içerebileceğini göz önünde bulundurarak tövbelerini şartlı olarak kabul etmekten yana olmuştur.

Bağdâdî, Ehlu'l-Ehvâ'nın tövbesinden bahsederken tövbeden kaçındıklarında onların öldürülmesinin sorumluluğunun yöneticiye ait olduğunu, halkın mürtede ceza uygulama hakkı olmadığını da belirtme ihtiyacı hissetmiştir.[916] Ancak o, İsmâîlîleri Ehlu'l-Ehvâ'dan kabul etmeyip ayrı olarak değerlendirdiğinden bu kaydının İsmâîlîler için de geçerli olup olmadığının tespiti güçtür. İsmâîlîlere ayırdığı bahiste ise onların tövbesiyle ilgili hususları tartışmamıştır.

Cüveynî de fıkha dair *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* adlı eserinde, mürtedin hükmünü ele alırken, Bâtınîlerin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceğine değinmiştir. Ona göre küfür ne olursa olsun tövbesi makbuldür. Zındığın ve Bâtınî mezhebinden olduğunu izhâr eden bir kimsenin tövbesi de geçerli kabul edilir. Eğer

---

[915] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 318-331. Bağdâdî, Mâlik demek suretiyle Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795) kastetmiştir. Ancak muhtemelen İmam Mâlik'e atfettiği bu görüş zındıklar için söylenmiştir. Çünkü o dönemde İsmâîlîlikten bahsetmek tarihsel olarak mümkün olmadığı gibi "Bâtınî" kavramı henüz kullanımda değildir. Bağdâdî'nin *el-Fark*'ında İmam Mâlik'e Muʿtezile hakkında zındık oldukları ve tövbeye çağırılmadan öldürülmeleri gerektiği görüşünü nispet ettiği de dikkat çekmektedir. *Usûl*'ünde Muʿtezile'nin yerini Bâtınîlerin aldığı görülmektedir. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 351-352.
[916] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 340.

tövbesini takiyye gereği yaptığı anlaşılırsa, tövbesi düşer. Ancak Şâfiî mezhebine göre, hem zındıkların hem de Bâtınîlerin tövbesi makbuldür. Çünkü bir kâfirin kılıç altında Müslüman olmasına rağmen, imanı zâhire göre kabul edilir. Aynı şekilde zındıkların ve Bâtınîlerin de tövbesini kabul etmek gerekir.[917]

Gazzâlî ise her ne kadar diğer hükümlerde Bâtınîleri mürtedler sınıfına katmışsa da tövbe söz konusu olduğunda, ihtilaf bulunduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, mürtedin tövbesinin kabulü gerekir ve mürtedin katli konusunda acele edilmez. Ancak Bâtınîlerin ve küfrünü gizleyen zındıkların hepsi takiyyeyi din olarak kabul ettiği, nifak çıkarmaya ve gerçekten bir korku hissettiği zaman inancının zıddını ortaya koymaya inandığı için Bâtınîlerin tövbesi konusunda âlimler muhalefet etmişlerdir. Gazzâlî, onların tövbelerinin kabul edilmesi görüşünde olan ve aksini savunan âlimlerin görüşlerini desteklemek için sundukları delillere de yer vermiş ve ardından kendi görüşlerini zikretmiştir.

Gazzâlî'ye göre, sapkınlıktan tövbe edenlerin farklı durumları vardır ve her durumda hüküm de değişebilmektedir. Birinci durumda, kişi zorlanmadan, bir baskı altında kalmadan ve savaş durumu da olmadan ihmal göstermeksizin tövbe etmiştir. Bu kişi kendi tercihiyle, korkmadan ve bir bedel karşılığı olmadan tövbe ettiği için onun tövbesinin kabulü gerekir. Korku söz konusu olmadığından bu tövbede takiyye olmaması beklenir ve samimi olduğu düşünülür. İkinci durumda ise kılıç zoruyla tekrar Müslüman olan bir kimse söz konusudur. Ancak bu kimse, onların avam ve cahillerindendir, dâîlerinden değildir. Bu şahsın da tövbesi kabul edilir. Çünkü dâî olmadığı sürece bu kimsenin küfrünün zararı yalnızca kendi nefsinedir. Zaten avamdan olan kişinin çabuk görüş değiştirdiği bilindiğinden, onun Hakk'a dönüşü de tasdik edilir. Eğer gerçekten İslâm'a dönmemişse bile, bu kimse davet faaliyetinde bulunmadığından bir kâfirden daha zararlı değildir; bu nedenle de öldürülmesi mahzurludur.

Üçüncü durum, onların dâîlerinden birinin tövbe etmesi durumudur. Gazzâlî bu noktada da acele ve kesin bir hüküm vermemiştir. Ona göre bu kişi mezhebin öğretilerine inanmadığı halde geçici dünya nimetlerine tamah ederek, yani siyasî ve maddî gerekçelerle bu mezhebe girmiş de olabilir. Ona göre bu kimsenin durumunu gözden geçirip, onun söylediklerinin gerçekten doğru mu olduğunu, yoksa takiyye mi yaptığını tespit etmek imamın/halifenin görevidir ve onunla ilgili hükmü imamın vermesi gerekir. Bu kişinin durumu, imamın ictihadına kalmıştır; ister ölümüne hükmeder, ister etmez.

[917] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Beyrut: Daru'l-Minhac, 2007), 17/162-163.

Eğer kişinin takiyye yaptığından şüphelenirse, onun katline hükmeder; aksine gerçekten tövbe ettiğine kanaat getirirse, tövbesini kabul eder. Eğer o kişinin durumu hakkında tam bir karara varamaz ve şüphesi devam ederse, kişiyle ilgili durumun araştırılmasına devam edilir ve neticede imam kendisine göre bir karara varır. Gazzâlî'ye göre bu, insafa en yakın ve taassuptan en uzak yoldur.[918]

Görüldüğü üzere Gazzâlî, tövbe eden İsmâîlî bir kimsenin durumunu ve niteliğini göz önünde bulundurarak hüküm vermiştir. O, tövbe ettiği takdirde dâînin dahi öldürülmesinden yana değil gibidir. Bu noktada yetkiyi imama/halifeye bırakmakta ve bir nevi sorumluluğu ona yüklemektedir. İmamın görevi halkı bidʿatlerden korumak ve toplumun huzurunu sağlamaktır. Bu nedenle olsa gerek, muhatabının oluşturduğu tehdide göre karar vermesi gereken kişi de imamdır. Gazzâlî'nin de Bâkıllânî gibi tövbe eden kişinin, bu durum şüpheli bile olsa, Ehl-i Sünnet'e yaklaşmasının önüne geçmeme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

Mâlikî-Eşʿarî âlim Ebû Bekir İbnu'l-Arabî de *el-ʿAvâsım mine'l-kavâsım* adlı eserinde İsmâîlîlerin töbvesi ve buna yönelik hükümlerle ilgili birtakım bilgiler vermektedir. 489/1096 yılında Bağdad'a giden ve burada İsmâîlî gruplar olduğunu dile getiren İbnu'l-Arabî, mecliste onlarla ilgili hükmün tartışıldığını, Şâfiîlerin onların tövbesinin kabul edileceğini, Hanefîlerinse kabul edilmeyeceğini savunduğunu ifade etmiştir. Şâfiî fakîh Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (ö. 507/1114) ile Hanefî fakîh Ebû Tâlib Nuru'l-Hudâ ez-Zeynebî (ö. 512/1117) de bu mevzuyu tartışmış ve nihayetinde karar hilâfet meclisine ulaşmıştır. Halife Mustazhir, İsmâîlîlerin tövbeleri kabul edilmeden katledilmelerine yönelik bu belgeyi imzalamış ve hüküm kesinleşmiştir. İbnu'l-Arabî bu görüşün Mâlikîlerin hükmüne uygun olduğunu da eklemektedir.[919] Bu rivayet, Halife'nin tövbe meselesine dair ihtilafları göz önünde bulundurarak Hanefîlerden yana tavır aldığını ve bu uygulamayı kesinleştirdiğini göstermektedir.

Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, Isfahan hatibi Ebû Muzaffer Hâmid b. Recâʾ el-Meaʿrânî eş-Şâfiî'nin bir hutbesinde, insanları Ehl-i Sünnet'i desteklemeye çağırdığına ve minberin üzerindeyken kılıcını çekip bir Bâtınî şahsı öldürdüğüne dair bir olay kaydetmiştir. Bundan sonra İsmâîlîler, bu bölgede gizlenerek varlık sürdürmek zorunda kalmışlardır.[920]

[918] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 160-163.
[919] İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, 57-58.
[920] İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, 59.

Dolayısıyla bu hükmün, zaman zaman açıktan uygulandığına dair rivayetlerin de mevcut olduğu söylenebilir.

Toparlayacak olursak, bazı istisnalar haricinde Şâfiî ve Eşʿarî âlimlerin, ihtilaflardan haberdar olmakla birlikte, Bâtınîler tövbe ettikleri takdirde tövbelerinin sahîh olacağı ve öldürülmeyecekleri kanaatinde oldukları görülmektedir. Aksi kanaatte olanların ise önceki dönem Semerkant ve Belh merkezli Hanefî ulemâsı olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, bölgesel ve zamansal farklılıkların hükümlerde etkili olabileceğini düşündürmektedir. Hanefî ulemânın fikrinin sorulduğu olay 367/977 yılında gerçekleşmiştir. Bu yıldan önce de İsmâîlîlerin tövbeleriyle ilgili hususların tartışılageldiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Hanefîlerin bu yıllarda İsmâîlîlerle ilişkisini hatırlamak gerekmektedir. Daha önce belirtildiği üzere 4/10. asrın başlarından itibaren İsmâîlîlerin Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki etkinliği artmıştır. Bölgede hem Fâtımî dâîlerin hem de Karmatî İsmâîlîlerin faaliyet halinde olduğu bilinmektedir. Sâmânî sarayına girmeyi başardıkları, hatta Emir Nasr b. Ahmed'i (301-331/914-943) de davete kazandırdıkları rivayet edilmektedir. Özellikle dâî Nesefî (ö. 332/944 civarı) bu dönemde oldukça etkin olmuştur. İsmâîlîlerin elde ettiği bu güç, bölgedeki Hanefîleri oldukça rahatsız etmiş olmalıdır. Zaten Nuh b. Nasr (331-343/943-954) ile birlikte yürütülen İsmâîlî karşıtı politikaya Hanefî fukaha da dâhil olmuştur. 365/976 yılında İsmâîlîliğin bölgede yeniden güçlenmesi, İsmâîlî karşıtı politikanın sertleşmesine yol açmış olmalıdır. Bölgedeki Bâtınîlerin tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik bu uygulamalar, muhtemelen Karmatî ve Fâtımî dâîlerin kendilerini daha çok gizlemelerine sebebiyet vermiştir.[921] Bu mücadele, takip ve tasfiye süreci, Hanefî ulemânın fetvalarına da etki etmiş gözükmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu karşılıklı güvensizlik hali Hanefîleri, İsmâîlîlerin tövbesini dahi kabul etmemeye sevk etmiştir. Şâfiîler veya Eşʿarîlerin İsmâîlîlerle muhataplık ilişkisi ise tarihsel olarak biraz daha geç döneme denk gelmektedir. Bu süreçte tartışmanın daha detaylı hale geldiği ve şartlar ile istisnaların kapsamlı olarak ele alındığı dikkat çekmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, İsmâîlîlerin tövbesinin kabul edilip edilemeyeceği tartışılırken ve onlar hakkında mürtedden daha ileri hükümler verilirken bazı sebepler öne sürülmüştür. Mesela Bâkıllânî, bu mevzuda Bâtınîlerin sır saklama anlayışlarını gündeme getirmiş ve İsmâîlîlerin sırlarını saklamaya devam etseler bile onlardan tövbe edenlerin tövbesinin sahîh olduğuna işaret etmiştir. Hanefî ulemâ, İsmâîlîlerin tövbesini kabul

[921] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 283.

etmezken onların takiyye anlayışlarını gerekçe göstermiştir. Takiyye yapabilecekleri ve bu nedenle doğru söylediklerinin asla bilinemeyeceği ihtimali, onlar için tövbenin kabul edilmemesini gerektirmektedir. Bununla bağlantı olarak İsmâîlîlerin zâhir-bâtın ayrımı da gerekçe gösterilmiştir. Bir İsmâîlî'nin zâhiren tövbe ederken, bâtında İsmâîlî görüşlerini sürdürmesi, imkân bakımından göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla tartışmaların ve hükümlerin merkezinde; İsmâîlîlerin sır saklama zorunluluğunun, takiyye anlayışının ve zâhir-bâtın ayrımının olduğu söylenebilir.

Hanefî fukahanın fetvalarını değerlendiren Avcu, İsmâîlîliğe mensup birisinin tövbesinin kabul edilmemesini, haklı olarak, "ulemânın genetik kodlarında oluşan derin güvensizliğin dışa vurumu" olarak yorumlamaktadır. Bu güvensizliğin sebebi de hükümlerin odağında yer alan takiyye anlayışı, sır saklama ve zâhir-bâtın ayrımıdır. Bu unsurların hepsi İsmâîlî epistemolojinin ortaya çıkardığı gerekliliklerdir. Bunların uygulanması ise çelişkili bir insan modeli ortaya çıkarmaktadır. İşte ulemânın verdiği hükümler, bu insan modeline duyulan güvensizliğin dışa vurumu olarak okunduğunda daha anlaşılır hale gelmektedir.[922]

Bunları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, İsmâîlîlerin oluşturduğu genel tehdidin hükümlerde etkili olduğu söylenebilir. Bu noktada bazı Hanefî âlimlerin yorumlarında öne çıkan ve Gazzâlî'nin de ayrımını yaptığı bir husus dikkat çekmektedir. Bu husus, yakalanan ve öldürülmesi durumu tartışılan bir İsmâîlî'nin dâî olup olmamasının, verilen hükümde farklılığa sebep olmasıdır. Gazzâlî, avamdan bir İsmâîlî'nin tehdit oluşturmadığını, başka insanları etkilemesinin de pek mümkün olmadığını öne sürerek, onun öldürülmemesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bu kişi bir dâî ise, onun asli görevi davet faaliyeti olduğundan bir tehdit oluşturmaktadır. Bu nedenle imamın hassas bir biçimde onun durumunu değerlendirip hükmü vermesi gerekmektedir. Burada bir grup ya da gruptan kimseye nefretten ziyade, halkın geri kalanı için güvenlik oluşturma gayretinin de söz konusu olduğu söylenebilir.

Mürtedin bile tövbesi kabul edilirken, İsmâîlî bir kimsenin tövbesinin tartışma konusu yapılması şaşırtıcı olsa da bu yeni bir tartışma değildir. Dikkat edilecek olursa, İsmâîlîler hükümlerde, "âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseler"[923] olarak

[922] Avcu, "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış", 51-53; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 94.
[923] Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Mayıs 2020).

tanımlanabilecek zındıklarla birlikte anılmış ve her iki grubun tövbelerinin kabul edilip edilmemesi birlikte değerlendirilmiştir. Bu iki grup için ortak gibi gözüken özellik, inandığından farklı hareket etme, inancını gizleme eğilimidir. Zındıkların tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği hususu, İslâm hukukunda 2/8. asırdan itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820)[924] ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler de bu konuda görüş bildirmişlerdir.[925] Zındıklıkla ilişkilendirilen fırkalar da benzer hükümlere tabi tutulmuştur.

Erken dönemde Zenâdıka ile ilişkilendirilirken gruplar daha ziyade Muʿtezile ve Cehmiyye[926] iken, sonraki süreçte Şiî özellikle de İsmâîlîler için benzer bir durum söz konusu olmuştur. Zındığın tövbesinin kabul edilip edilmemesi tartışması, zındıklıkla itham edilen gruplar için de söz konusu olabilmiştir. *er-Red ʿale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Cehmiyye'yi en habis zındıklar olarak nitelendiren Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), onların öldürülmeleri ve tövbeye davet edilip edilmeyecekleri bahsini de tartışmıştır. Dârimî'ye göre bu kimseler, tövbeye davet edilmelidir ve açıktan tövbe ettikleri takdirde serbest bırakılmalıdırlar. Aksi görüşlere de yer veren Dârimî, Cehmîlerin tövbeye davet edileceği, ancak hatiplerinin tövbeye davet edilmeden öldürüleceğine yönelik rivayetleri de kaydetmiştir. Bu hükmün sebebi ise hatiplerin, görüşlerinin kötülüğünün farkında olmalarına rağmen bunda ısrarcı olmaları ve kendilerini korumak için Müslüman gibi görünmeleridir.[927]

Gelenekte yer alan bu tartışmaların, İsmâîlîlerle ilgili hükümlere kaynak oluşturduğu söylenebilir. 4/10. ve 5/11. asırlarda İsmâîlîlerin muhalifleri tarafından "zındık" olarak suçlanması ve benimsedikleri takiyye anlayışı, onların tövbesinin benzer bir yolla tartışılmasını beraberinde getirmiştir. Hatta bu dönemde diğer fırkalar geride bırakılarak, Zenâdıka ile ilişkilendirilen grup İsmâîlîler olmuştur. Onların tövbesi ve öldürülmesi hususunun ise büyük ölçüde benzer bir yolla, ancak daha detaylı bir şekilde ele alındığı dikkat çekmektedir. Dârimî'nin Cehmiyye'nin hatipleri ile sıradan mensupları arasında yaptığı ayrım da yukarıda detaylarını aktardığımız, hüküm verilirken İsmâîlîlerin

[924] Mürted ve zındıkla ilgili hükümler noktasında Şâfiî ile Gazzâlî'yi karşılaştıran bir çalışma için bkz. Frank Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Şâfi'î ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", çev. Şükrü Selim Has, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 277-295.

[925] Zındığın tövbesi ile ilgili hükümler için bkz. Şükrü Özen, "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 32-39.

[926] Bu yaklaşım özellikle Ashâbu'l-Hadîs metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Krş. Yurtalan, *Ashâbu'l-Hadîs'in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem*, 167-172.

[927] Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû Âsım eş-Şevvâmî el-Eserî (Kahire: Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010), 189-195.

dâîleri ile avamı arasında gözetilen farkı anımsatmaktadır. Dolayısıyla zındıkların tövbesi ve öldürülmesine dair hükümlerin daha da sertleştirilerek İsmâîlîlere uyarlandığını söylemek mümkündür.

Bu dönemde İsmâîlîlere yönelik reddiye literatürü, doğrudan Fâtımî ve diğer İsmâîlî grupları hedefe alarak ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan makâlât ve fırak türü eserlerde, Sünnîliği açıklamaya yönelik kelâm ve akâid eserlerinde zaman zaman da fıkhî metinlerde bu mücadelenin izlerini görmek mümkündür. Abbâsî-Fâtımî mücadelesine eş zamanlı olarak yazılan bu eserler bazen Abbâsî halifesi tarafından desteklenirken; bazen de doğrudan halifenin isteği üzerine yazılmıştır.

Halife Kâdir-Billâh (381-422/991-1031), Fâtımî karşıtı politikasını Fâtımîlere yönelik bildiri ve *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* gibi siyasî ve hukukî içerikli girişimlerle sınırlı bırakmamıştır. Halife, Fâtımî karşıtı politikanın ilmî ayağının güçlenmesi için Sünnîlik merkezli ilmî ve kültürel faaliyetleri desteklemiştir. Onun döneminde genelde Şîa, özelde de İsmâîlîliğe reddiye niteliğinde birtakım eserler ortaya konulduğu gibi, Sünnîliğin sınırlarını belirlemeye yönelik kitapların da yazıldığı dikkat çekmektedir. Bu eserlerden bir kısmının Kâdir'in isteği üzerine yazıldığına dair işaretler mevcuttur. Halife'nin diğer bazı âlimleri ve eserlerini desteklemiş olma ihtimali de yüksektir.

Bu süreçte karşılıklı bir ilişkinin söz konusu olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Kâdir, bir taraftan kendi politikasına uygun eserlerin yazımını teşvik ederken diğer taraftan da âlimler onun siyasetini ve hedeflerini açıklayıcı ve destekleyici mâhiyette eserler oluşturma gayreti göstermişlerdir.[928] Halife Kâim (422-467/1031-1075) de büyük ölçüde selefinin politikasını sürdürmüştür. Halife Mustazhir ise (487-512/1097-1118) hilâfetinin ilk yıllarında Gazzâlî'den İsmâîlîleri eleştiren bir eser kaleme almasını istemiştir. Dolayısıyla bu süreçte, Fâtımî karşıtı tutum ve literatür ile siyasetin örtüşür olduğunu söylemek mümkündür.

[928] Benzer bir yorum için bkz. Genç, "Halife Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", s. 231.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ABBÂSÎLERİN FÂTIMÎ-İSMÂÎLÎLERLE MÜCADELESİNİN SÜNNÎLİĞİN GELİŞİM SEYRİNE ETKİLERİ

İki hilâfet arasındaki mücadeleyi farklı boyutlarıyla ele alırken; Abbâsîlerin bu süreçten nasıl etkilendiği, Fâtımîlere karşı tepkileri ve bunun bazı etki ve neticeleri gibi hususlardan bir ölçüde bahsettik. Bununla birlikte Abbâsî-Fâtımî mücadelesi, Sünnîliğin gelişim sürecine de farklı boyutlarda etki etmiştir. Bunun bir sebep-sonuç ilişkisi olarak anlaşılmaması gerekir. Yani Abbâsî-Fâtımî mücadelesi yaşanmış ve ardından bunun Sünnî düşünceye farklı açılardan etkileri olmuş değildir. Burada mücadele ile baş başa ve paralel olarak seyreden bir düşünsel süreç söz konusudur. Biz bu süreci, öne çıkarmak istediğimiz hususlar olan, Sünnî hilâfet anlayışına ve Sünnîliğin konumlandırılmasına etkileri üzerinden takip edeceğiz.

Bu dönemde Abbâsî hilâfetine bağlılık bildiren devletlerin desteğiyle birlikte Abbâsî hilâfetinin dinî-sembolik değeri önem kazanırken bir yandan da ulemânın girişimiyle Sünnî hilâfet anlayışı gelişim göstermiştir. Sünnî hilâfet anlayışının gelişim göstermesinin söz konusu döneme rastlaması tesadüf olmasa gerektir. Bu süreçte yazılan eserler takip edildiğinde; hilâfet meselesinin hukuk zeminine çekilerek çok boyutlu bir anlam kazandığı, Abbâsî hilâfetinin Sünnîliğin merkezine yerleştirildiği, hilâfet teorisinin kapsamının genişletildiği ve hilâfete dair hâlihazırdaki sorunlara çözüm üretilmeye çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bunları dönemin diğer gelişmelerinin yanı sıra Abbâsî-Fâtımî mücadelesi bağlamında değerlendirmek elzemdir. Burada bahsi geçen hususlar, her biri kendi içinde kronoloji takip edilmek suretiyle ele alınacaktır.

Diğer yandan Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin Sünnîliğin konumlandırılmasına da etkileri olduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet'i diğer geleneklerden ayrıştırma çabası ve Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Bidʿat karşısında konumlandırılması erken dönemden itibaren karşımıza çıkan bir durumdur. Bu noktada Fâtımî-İsmâîlîlerin bir muhalif olarak mevcudiyetinin ve onlarla yaşanan mücadelenin Sünnîliğe etkilerini tespit etmek gerekmektedir. Zira bu dönemde bir taraftan Sünnîliğin hâkim ana zümre olduğu temellendirilirken bir taraftan da İsmâîlîlik karşısında alt aidiyetler belli ölçüde önemini yitirerek, Sünnîlik ortak bir kimliğe dönüştürülmüştür. Şiî-İsmâîlî karşıtlığı, bazı ortak itikâdî ve fıkhî unsurların öne çıkartılmasını ve üst kimlik olarak Ehl-i Sünnet'in önem kazanmasını beraberinde getirmiştir.

1. Sünnî Hilâfet Anlayışına Etkileri

1.1. Hilâfetin Hukuk Zeminine Oturtulması

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, imamet, hilâfet ve siyaset ile ilgili konuları ele alan çok geniş bir literatür oluştuğu kolaylıkla söylenebilir. Siyasetnâmeler, siyaset adâbı metinleri, kitâbu'l-harac'lar gibi devletin idarî ve malî hukukuna dair eserler, vezir ve diğer idarecilerle ilgili metinler, siyaset felsefesi eserleri, siyaset literatürünün farklı türleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizim amacımız, bu dönemde yaşanan gelişmelerin ve Fâtımî-İsmâîlîlerle ilişkilerin, Sünnî kelâm-akâid ve fıkıh metinlerinde imametin ele alınışını etkileyip etkilemediğini tespit etmeye çalışmaktır. Bu nedenle siyasete dair diğer tür eserler çalışmanın dışında bırakılmıştır.

İmamet ve hilâfetle ilgili başlıca tartışma konusu, kimin bu görevde hak sahibi olduğu meselesi olmuştur. Birinci bölümde üzerinde durulduğu gibi, Alioğulları erken dönemden itibaren imametin Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunu iddia etmiştir. Ümeyyeoğulları da Emevî iktidarını savunmak üzere girişimlerde bulunmuşlardır. Abbâsî Devletinin kuruluşuyla birlikte hilâfette Abbâs ve soyunun hak sahibi olduğuna dair bir anlayış da gelişmeye başlamıştır. Alioğullarının zamanla farklı gruplara ayrılması ve Şiî düşüncenin kurumsallaşması, imamet anlayışının da sistemli hale bürünmesi neticesinde bu husus, daha ziyade Şîa'nın imamet anlayışına karşı çıkmak üzere yapılan tartışmalar üzerinden şekillenmiştir. Fâtımîlerin hilâfet iddiası ise bu tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır.

Şîa'yla imamet tartışmasına giren ilk gruplardan birinin Muʿtezile olduğu bilinmektedir. Siyasî gelişmelere de paralel olarak Muʿtezilî imamet anlayışı[929], imamette efdâliyyeti (Basra ekolü) ve mefduliyyeti (Bağdad ekolü) savunanlar olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Basra ekolü, genel olarak ilk dört halifenin sırasını kabul ederek efdâliyet anlayışını geliştirmiştir. Bu yaklaşımın gelişiminde, ilk Muʿtezilîlerin Şiî imamet anlayışını savunanlara karşı yaptıkları münazara ve tartışmaların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bağdad ekolü ise Hz. Ali'yi öncelemiş ancak önceki üç halifeyi de meşru saymıştır. Bununla birlikte dönemin şartlarına ve Muʿtezile'nin Abbâsî hilâfeti ile ilişkisinin güçlü ya da zayıf olmasına bağlı olarak, Muʿtezilî imamet anlayışında değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bunun en bariz örneklerinden biri, imamete dair görüşleri mevcut şartlara göre değişiklik gösteren Câhız'dır (ö. 255/869). Câhız, imamete ilişkin

[929] Bu konuda kapsamlı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*.

yaklaşımlarıyla Sünnî düşünceye yakın duran Basra ekolünü, söz konusu düşünceye daha da yakınlaştırmıştır.[930]

Câhız'ın, Meʾmûn döneminden itibaren hem Abbâsî halifeleriyle hem de devletin ileri gelenleriyle iyi ilişkiler kurduğu anlaşılmaktadır. Hatta Meʾmûn, Câhız'dan imametle alakalı bir kitap telif etmesini istemiştir. Câhız da bu talebi yerine getirmiş ve imametle alakalı bir eser kaleme alarak Meʾmûn'a takdim etmiştir. Onun Muʿtasım, Vâsık ve hatta Mihne karşıtı tavırlarıyla dikkat çeken Mütevekkil döneminde de devletle yakın olduğu görülmektedir. Mütevekkil döneminde Abbâsîlere yakınlığı Halife ile değil, daha ziyade vezir ve devletin ileri gelenleri aracılığı ile olmuştur.[931] Câhız, Abbâsî halifelerinin imamete ilişkin görüşlerini ve Abbâsî siyasetini *Kitâbu İmâmeti Benî ʿAbbâs (Kitâb fi'l-ʿAbbâsiyye)*, *Risâletun fî tafdîli Benî Hâşim ʿalâ men sivâhum*, *İmâmetu veledi'l-ʿAbbâs (Risâletu'l-ʿAbbâsiyye)*, *Risâletu fî tafdîli Hâşim ʿalâ ʿAbdi'ş-şems* gibi eserler ortaya koyarak desteklemiştir. Onun bu eserlerinde Ümeyyeoğullarına karşı Hâşimoğullarını hilâfette öne çıkardığı, Hâşimoğullarından da Abbâsoğullarının imamete layık olduğunu ifade ettiği dikkat çekmektedir.[932] Câhız'ın Sünnî anlayışa paralel imamet anlayışı, metot ve görüşlerdeki farklılıklara rağmen Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) tarafından sürdürülmüştür.[933]

Diğer taraftan Bağdad ekolünün imamet konusunda öne çıkan ismi olan Ebû Caʿfer İskâfî (ö. 240/854), Câhız'a da muhalefet ederek farklı bir yaklaşım benimsemiştir. İskâfî, Hz. Ali'yi öne çıkaran imamet anlayışıyla Bağdad ekolünde mevcut olan eğilimi Şîa'ya biraz daha yakınlaştırmıştır.[934] Bununla birlikte yaklaşımları nasıl olursa olsun Şiî imamet anlayışının merkezinde yer alan nass ve tayin fikriyle mücadele, her dönemde Muʿtezilî âlimlerin başlıca meselelerinden biri olmuştur.

Muʿtezile'nin Şîa ile yürüttüğü imamet tartışmasını, ilerleyen süreçte Ehl-i Sünnet sürdürmüştür. Hatta Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışının Şîa'nın imamet nazariyesine tepki olarak geliştiğini söylemek mümkündür. İmamet, Şiî ve Sünnîlerin temel ayrışma zeminlerinden biri olmuştur. Sünnî çevrede imamet bahsi daha ziyade ilk dört halife,

---

[930] Aydınlı, eserlerini kronolojik olarak değerlendirmek suretiyle Câhız'ın imamet anlayışını ele almıştır. Bkz. Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 56-64, 122-187.
[931] Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 125-127.
[932] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, "Risâletu'l-Abbâsiyye", *Resâilu'l-Câhız: er-Resâilu's-siyâsiyye*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 465-470; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, "Risâletu fadl Hâşim alâ Abdişşems", *Resâilu'l-Câhız: er-Resâilu's-siyâsiyye*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), 409-461.
[933] Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 185.
[934] Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 165-175.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan siyasî tecrübeden hareketle ele alınmıştır. Konular, Şiîlik ve bazı noktalarda da Hâricîlik eleştirisi üzerinden işlenmiştir. İlk dört halifenin tarihi sırasının fazilet sıralaması olduğunu ortaya koymak ve her birinin halifeliğiyle ilgili delil olabilecek rivayetleri derlemek, imametin Şîa'nın iddia ettiği gibi nass ve tayinle gerçekleşmediğini ispat etmek, genellikle bu kaynakların temel meselesi ve yöntemi olmuştur.[935]

İmamet konusunun 4/10. yüzyıldan itibaren itikâdî eserlerde daha geniş bir şekilde işlenmeye başladığı dikkat çekmektedir.[936] Ayrıca Câhız'ın önceki asırda Abbâsî hilâfetini savunduğu gibi bu dönemde de Sünnî âlimlerin, doğrudan Abbâsîlerin imametini destekleyen bir tavır benimsedikleri görülmektedir. Bu durumda şüphesiz Büveyhîlerin tesiriyle Abbâsî hilâfetinin zayıflaması ve Fâtımîlerin hilâfet iddiası etkili olmuştur. Bu süreç, şahsî anlamda halifenin genel anlamda ise hilâfet kurumunun yetkisinin, yapısının ve temelinin yeniden şekillenmesini zorunlu kılmıştır.[937] Abbâsî halifeleri, hilâfeti korumak adına bazı adımlar atarken, bu süreç ulemâ tarafından oluşturulan literatür aracılığı ile de desteklenmiştir.

Eşʿarî (ö. 324/935-36) ve Mâturîdî (ö. 333/944) gibi 4/10. asrın önemli âlimleri de konuyla ilgilenmişlerdir. Diğer eserlerinde genel hatlarıyla imamete değinmişlerse de her iki âlimin de imamete dair müstakil kitaplar yazdıkları rivayet edilmektedir. Mâturîdî'ye *Reddu Kitâbi'l-İmâme li-baʿzi'r-Revâfiz* adlı bir eser nispet edilirken Eşʿarî'nin de *fi'l-İmâme* adlı bir kitabı olduğu rivayet edilmektedir. Bu eserler günümüze ulaşmamıştır; ancak dönemin karakteristiğine baktığımızda ve Mâturîdî'nin kitabının adından yola çıkarak, Şiî imamet anlayışına eleştiri niteliğinde olduklarını tahmin edebiliriz.

Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*[938] adlı eserinin son cildini imamet bahsine ayırarak, bu konuyu detaylıca işleyen âlimlerden birisi olmuştur. Onun *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde de emr bi'l-maʿrûf ve nehy

---

[935] Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 1/1 (2008), 15-17.

[936] Namık Sinan Turan, *Hilâfet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017), 330. İmamet bahsi, özellikle Eşʿarî'den itibaren Şîa'nın görüşlerini eleştirme amacıyla kelâm kitaplarının son bölümü olarak ele alınmıştır. Bu gelenek sonraki kelâm eserlerinde de sürdürülmüştür. Bkz. Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mayıs 2020).

[937] D. Sourdel - Ann K. S. Lambton, *Hilâfet Müessesesi*, çev. Bülent Ünal, 1999, 67.

[938] Madelung, Kâdî Abdulcebbâr'ın eserin yazımına 360/970-971 yılında başlayıp 379-380/989-990 yıllarında tamamladığını belirtmiştir. Wilferd Madelung, "ʿAbd-al-Jabbâr b. Ahmad", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 10 Aralık 2019).

ani'l-munker esası ele alınırken imamet bahsine yer verilmiştir. *el-Muğnî*'ye kıyasla burada imamet bahsi çok daha sınırlı bir biçimde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'nin, Kâdî Abdulcebbâr'a aidiyetine dair tartışmalar olduğunu belirtmek gerekmektedir.[939] Özellikle imamet bahsinde yer alan farklılıklar, eserin Kâdî Abdulcebbâr'a aidiyetini şüpheli hale getirmiş ve Kâdî'nın Zeydî öğrencilerinin, hocalarının görüşünü aktardıktan sonra muhalif oldukları konularda kendi görüşlerini ilave ettikleri düşünülmüştür.[940] Kâdî Abdulcebbâr, önceki Muʿtezilî âlimler gibi Abbâsî halifelerini meşru kabul etme anlayışını sürdürmüş, Şiîlere karşı Sünnî hilâfeti savunmuştur.

Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise kelâma dair meşhur eseri olan *et-Temhîd*'in yaklaşık beşte birini imamet bahsine ayırmıştır.[941] Ayrıca onun eksik bir nüshası bulunan *Menâkıbu'l-eʾimme ve nakzu'l-metâʿin ʿan Selefi'l-umme*'si[942] ve günümüze ulaşmayan ancak adının kaynaklarda zikredildiği *el-İmâmetu'l-kebire, el-İmâmetu's-sağıre* ve

---

[939] Madelung bu eseri Kâdî Abdulcebbâr'a nisbet etmez. Bu eserin, Kâdî'nın 360/970-380/990 yılları arasında kaleme almış olduğu, Vatikan'da bir nüshası bulunan *Usûli'l-hamse*'nin şerhi olduğu kanaatindedir. Bkz. Madelung, "ʿAbd-al-Jabbâr b. Ahmad". Gimaret ise, Kâdî Abdulcebbâr'a nisbet edilen Vatikan'daki *el-Usûlu'l-hamse* nüshasını 1979'da yayımladığı bir makalesinde ele almıştır. Daha sonra Faysal Büdeyr Avn, Sanʿa'daki Mektebetu'l-câmii'l-kebîr'de kayıtlı iki farklı nüshaya dayanıp Gimaret'nin neşrini ve değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak eseri *el-Usûlu'l-hamse el-mensûb ilâ Kâdî ʿAbdilcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî* adıyla yayımlamıştır. Her iki nâşire göre de şerhin Kâdî Abdulcebbâr'a ait olup olmadığı hususunda şüpheler bulunmaktadır. Bkz. İlyas Çelebi, "Şerhu'l-usûli'l-hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Aralık 2019). Bu nüshada ise imamet bahsi birkaç satırdan ibarettir. Krş. İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillah el- Hemedanî Esedabadî Kâdî Abdulcebbâr, *el-Usûlu'l-hamse el-mensûb ilâ Kâdî ʿAbdilcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî*, thk. Faysal Büdeyr Avn (Kuveyt, 1997), 97.

[940] Çelebi, kitabın imamet kısmının Muʿtezile'den ziyade Zeydiyye'nin görüşlerini yansıttığını bu durumun da eserin şârihi konumunda olan Kıvâmuddîn Mankdîm'den kaynaklandığını belirtmiştir. Söz konusu şârih Zeydîdir ve Çelebi'ye göre kitaba müdahale etmiştir. Bu kabulüne rağmen Çelebi, müteahhir dönemin Muʿtezilîlerinin kısmen Şiîleştikleri için imamet konusunda ilk dönem Muʿtezilîleri ile aynı kanaatte olmadıklarını da ifade etmiştir. İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/50, 738. Kâdî Abdulcebbâr'ın imamet konusunda Zeydî görüşe yaklaştığını ifade etmiştik. Bu nedenle *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'nin ya da kitabın imamet bahsinin müdahaleler sonucu değiştirilmiş olması ihtimal dâhilindeyse de Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşlerinin farklılaşmış olabileceği de mümkün görülebilir. Eserin Kâdî Abdulcebbâr'a aidiyetinin şüpheli olduğunu göz önünde bulundurmakla birlikte, çalışmamızda yeri geldikçe bu esere özellikle imamet bahsine atıf yapılacaktır.

[941] *et-Temhîd*, Bâkıllânî'nin doğduğu tarihlerde vefat eden Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'iyle mukayese edildiğinde hacim bakımından birbirine yakın olan bu iki eserden *et-Temhîd*'de muhtevanın beşte birinden fazla bir kısmının Sünnî kelâmının ikinci derecedeki konuları arasında yer alan imamete ayrılarak farklılaştığı dikkat çekmektedir. Krş. Bekir Topaloğlu, "et-Temhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020). Bâkıllânî'nin bu noktada selefi İmam Eşʿarî'den de ayrıldığı söylenebilir. Eşʿarî, imamet bahsini Bâkıllânî kadar detaylı işlememiştir.

[942] Bâkıllânî, *et-Temhîd*'in imamet bahsinin girişinde bu kitaba atıf yaparak imamet bahsini orada işlediğini, bazı konuları daha kısaltarak bazılarını genişleterek *et-Temhîd*'de ele alacağını bildirmiştir. Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil*, 432-433.

Fedâilu'l-eimme min Benî ʿAbbâs adlı eserleri[943] de imamet konusuna verdiği önemi göstermektedir. Bâkıllânî, dönemin şartlarına ve problemlerine uygun bir şekilde, seleflerinden farklı olarak kelâmî bir yaklaşımla eserinde imamete geniş yer ayırmıştır. Elimizde bulunmasa da onun, *Fedâ'ilu'l-eimme min Benî ʿAbbâs* adlı eserinde Abbâsîlerin hilâfetini savunduğu ve onların imamete layık olduklarını vurguladığını tahmin etmek mümkündür.

Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in üzerinde birleştiği on beş esastan biri olarak imamet ve hilâfeti bilme ve yöneticiliğin şartları ile ilgili hususları ele almıştır. Böylece Ehl-i Sünnet'in sınırlarını belirlerken, imametle ilgili görüşlerin çerçevesini de çizmiştir. Ona göre imamet ve hilâfet hususunda bu görüşlerin dışına çıkanlar Ehl-i Sünnet'ten değildir. O, *el-Fark beyne'l-firak* adlı eserinin sonlarında bu sınırları çizip imametle ilgili hususlara da kısaca değinmişken, bu on beş esası açıklamak üzere oluşturduğu *Kitabu Usûli'd-dîn* adlı eserinde, meseleye daha geniş bir şekilde yer vermiştir. İmamet konusunda, başta Şîa olmak üzere diğer fırkaların fikirlerini eleştirirken, mensubu olduğu Eşʿarî geleneğin görüşleri üzerinden Ehl-i Sünnet'in imamet anlayışını belirlemeyi hedeflemiştir.[944]

Bu dönemde geleneğe uygun olarak, Şiî düşünceye karşı Sünnî hilâfeti, özellikle de ilk dört halifeyi savunmak adına eserler yazılmaya da devam edilmiştir. Örneğin, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Tesbîtu'l-imâme ve tertîbu'l-hilâfe* adlı eserinde başta dört halife olmak üzere çeşitli sahâbîlerin faziletlerine dair rivayetlere yer vermek suretiyle kimin daha faziletli olduğu tartışmalarına kendi açısından cevap vermeye çalışmıştır. Onun bu kitabı, *el-İmâme ve el-İmâme ve'r-red ʿale'r-Râfiza* olarak da bilinmektedir.[945]

Diğer taraftan Sünnî çevrede hilâfet, 5/11. yüzyıldan itibaren fıkhî alanda da ele alınmaya başlanmış ve müstakil bir siyaset hukuku literatürü ortaya çıkmıştır. Bundan önce, fıkhın teşekkül devrinden itibaren başta hilâfet olmak üzere siyasî yetkinin inşası,

---

[943] Bâkıllânî, *Keşfu'l-esrâr*'ında bu eserlere atıf yapmıştır. Kendisi *el-İmâme* olarak belirtmişse de Kâdî Iyâz eserinde *el-İmâmetu'l-kebire* ve *el-İmâmetu's-sağıre* olarak zikretmektedir. Krş. Bâkıllânî, *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*, 110.; Kâdî Iyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Saîd Ahmed A'râb, Mağrib, 1982, 7/69. Bâkıllânî'nin yayınlanmış, yayınlanmamış ve günümüze ulaşmamış eserlerinin bir listesi için bkz. Beyhî, "Kısmu'd-dirâse", 1/37-54.

[944] Bu esas *el-Fark*'ta 12, *Kitabu Usûli'd-Dîn*'de ise 13. esas olarak verilmiştir. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 310; Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 2.

[945] Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Mayıs 2020). Bu eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Nurşen Gelir Büküş, *Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfiza İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

kullanımı, devri ve sona ermesi hakkındaki konuların, velâ, biat, yemin, vekâlet gibi kavramlar ekseninde işlendiği bilinmektedir. Klasik furûʿ fıkıh sistematiği içinde müstakil bir başlık altında ele alınmamış olan imamet konusu, cuma namazından had cezalarına kadar birçok bölüm içinde tartışılmıştır.[946] Ancak 5/11. asırdan itibaren imamet çok daha detaylı bir biçimde hukukun konusu edilmiş ve müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır.

Hilâfet meselesinin hukukun müstakil bir konusu haline geliş süreci, genelde Mâverdî (ö. 450/1058) ile başlatılmaktadır. Mâverdî'nin *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'si[947] çoğunluk tarafından, siyaset fıkhına dair derli toplu ilk müstakil eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.[948] Bu dönemden itibaren imamet, kelâm ilminde tartışılmaya devam edilmişse de daha ziyade fıkhın kapsam alanına giren bir konu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Cüveynî (ö. 478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd* adlı kelâma dair eserinde imametin itikâdın konusu olmadığını, yine de insanların bu konuda yanlışa düşmesi ihtimaline karşın kısa bir açıklama yapmanın yerinde olduğunu ifade ederek bu durumu ortaya koymaktadır.[949] *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye*'sinde de imamet bahsinin akâidin konusu olmadığını vurgulamaktadır.[950] Gazzâlî de aynı şekilde *el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*'ında imametin fıkhî meselelerden olduğunu, ancak kelâmî eserlerde itikâdî konuların genelde bu meseleyle bitirildiğini, kendisinin de geleneği takip etme amacıyla bu hususta özet bilgi sunacağını bildirmiştir.[951] Dolayısıyla bu dönemde artık imamet bahsinin genel anlamda fıkhın konusu sayıldığı, ancak kelâmî eserlerde de yer aldığı söylenebilir.[952]

---

[946] Hızır Murat Köse, "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Kasım 2019).

[947] Mâverdî daha ziyade *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'si ile öne çıkmışsa da siyasete dair başka eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi *Kavânînu'l-vizâre ve siyâsetu'l-mulk* adlı eseridir. Bu eserde vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri ve yükümlülükleri ele alınmakta ve vezirlere öğütler verilmektedir. Mâverdî, *Teshîlu'n-nazar ve taʿcîlu'z-zafer* adlı eserinde ise yöneticinin ahlakı ve siyaseti konuları üzerine yoğunlaşmıştır. Müellife nispet edilen *Nasîhatu'l-mulûk,* yöneticilerin uyması gereken kuralları ve onlara yönelik tavsiyeleri ihtiva etmektedir. *el-Ahkâmu's-sultâniyye* bir fıkıh eseriyken diğerleri daha ziyade ahlak kitabı ve nasihatname ya da siyasetnâme olarak kabul edilebilecek türden eserlerdir.

[948] Hanna Mikhail, *Politics and Revelation Mawardi and After* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1995), 11; Ömer Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 228; Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-sultâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

[949] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtıʿi'l-edille fî usûli'l-iʿtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im el-Hamîd (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1950), 410.

[950] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, thk. M. Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1992), 19.

[951] Ebû Hâmid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-i'tikâd*, nşr. Osman Demir, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 190.

[952] Benzer bir yaklaşımla Kavak, el-Ahkâmu's-Sultâniyye literatürünün kelâmdaki imamet bahislerinin seçme furûʿ fıkıh bahisleriyle harmanlandığı bir tür teşkil ettiğini ifade etmektedir. Krş. Özgür Kavak,

Mâverdî, kendi ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'sini kendisinden böyle bir eser yazması istendiği için kaleme almıştır. Her ne kadar bunu talep edenin kim olduğunu açıkça belirtmemişse de reddedemeyeceği biri olduğunu kaydetmesi, bu şahsın büyük ihtimalle Halife olduğunu düşündürmektedir.[953] Ancak bu halifenin Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) mı, yoksa Kâim-Biemrillâh (ö. 467/1075) mı olduğu tartışmalıdır. Bu nedenle eserin yazılış tarihi de tam olarak tespit edilememektedir.[954] Hangisi olduğu fark etmeksizin Abbâsî halifesinin Sünnîliği yeniden canlandırma ve hâkim kılma çabaları çerçevesinde siyaset hakkında bir kitap yazılmasını gerekli ya da faydalı gördüğü, bu amaçla da böyle bir talepte bulunduğu söylenebilir.[955] Bunda muhtemelen Fâtımî Hilafetine karşı Abbâsîleri öne çıkarma gayreti de etkili olmuştur.

Mâverdî, her iki Halife ile de yakın bir ilişki içinde olmuştur. Onun, Kâdir'in talebi üzerine *el-İknâʿ* adlı eserini yazdığı ve takdir edildiği bilinmektedir.[956] Mâverdî, Kâim'in hilâfet döneminde ise aktif bir biçimde siyasetin içinde olmuştur. Eserlerindeki hilâfet vurgusunun yanı sıra bu dönemdeki icraatları ve tavrı da onun Abbâsî hilâfetine bağlılığını ve hilâfetin saygınlığı için gösterdiği çabayı açıkça ortaya koymaktadır. Mâverdî, Kâim'in 422/1032 yılında halifelik görevini devraldıktan hemen sonra, Fars Büveyhî Emiri Ebû Kâlîcâr'dan biat almak amacıyla gönderdiği heyette görevli olarak yer almıştır. 428/1037 yılında ise Büveyhî Emirleri Celâluddevle ve Ebû Kâlîcâr arasındaki anlaşmazlığın çözülmesi amacıyla yeniden elçi olarak görevlendirilmiştir. Görüşmelerin sonucunda taraflar arasında barış sağlanmış, evlilik bağıyla da bu birlikteliğin kalıcı olmasına dair bir adım atılmıştır.[957] Halife'nin, Büveyhîler ile ilgili hususlarda Mâverdî'ye güveninin tam olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâverdî'nin Büveyhî Emirleri ile de son derece yakın ilişkisi olduğunu belirtmek gerekmektedir.

"İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018), 267.

[953] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 13.

[954] Muhammed Abdulkadir Ebû Fâris, Ebû Yaʿlâ'nın aynı adlı eserini konu alan çalışmasında her iki eserin mukayesesini yaparken Mâverdî'nin eserinin 421/1030 yılını geçmeyen bir tarihte yazıldığını belirtir. Buna gerekçe olarak da Mâverdî'nin, Kâdir dönemindeki konumuna dikkat çeker. Bkz. Ebû Fâris, *el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kitâbuhu el-Ahkâmi's-sultaniyye*, 522. Ancak Mâverdî'nin halife Kâim ile de iyi ilişkileri bulunduğundan bu çıkarımı onaylamak güçtür.

[955] Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 236.

[956] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 5/955-956.

[957] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/224.

Halife Kâim, Mâverdî'ye 429/1038 yılında "akda'l-kudât" lakabını vermiştir.[958] Bu lakabın ilk kez Mâverdî'ye verilmesi, onun Halife'nin gözündeki değerini ortaya koymaktadır. Halife, Mâverdî'yi pek çok kez Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e (ö. 455/1063) de elçi olarak göndermiştir. Kadılık görevinin yanı sıra diplomatik faaliyetlerde bizzat yer alması ve Abbâsî Halifesi, Büveyhî Emirleri ile beraber Selçuklu Sultanıyla da zaman geçirmesi ve her biriyle ilgili tecrübelere sahip olması, Mâverdî'nin siyasete dair eserlerini daha da kıymetli kılmaktadır. Her ne kadar bazı araştırmacılar, onun, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'yi dönemin şartlarından bağımsız, ideal ve hatta ütopik bir ıslahat tasarısı olarak kurguladığını iddia etmişlerse[959] de kanaatimizce bu yorum pek isabetli gözükmemektedir. İleride detaylandırılacağı üzere, onun eseri pek çok açıdan dönemin sorunlarıyla paralellik arz etmekte ve çözüm önerileri ihtiva etmekte, hatta zaman zaman mevcut durumu teoriye dökme gayreti içermektedir.[960] Bu eserde, Abbâsîlerin Fâtımîlerle mücadelesinin yansımalarını da görmek mümkündür.

Hanbelî âlim Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da *el-Ahkâmu's-sultâniyye* adlı bir eser yazmıştır. Ebû Yaʿlâ, Hanbelî mezhebinden devlet idaresi ile ilgili ilk sistematik eseri yazan kişidir.[961] Daha önce zikredildiği üzere, her ne kadar Kâdir ve Kâim farklı mezheplerden âlimlerle iyi ilişkiler kurmuşlarsa da genel anlamda Hanbelîliğe yakın bir politika yürütmüşlerdir. Ebû Yaʿlâ'nın da hem Kâdir hem de Kâim ile yakın olduğu bilinmektedir.[962] Böyle bir ortamda Hanbelî bir kadı olarak görev yapan[963] Ebû Yaʿlâ'nın

---

[958] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 5/955-956. Mâverdî'nin bu lakabı almasına itiraz edenler olmuştur. Celâluddevle'nin "Meliku'l-Mulûk" lakabını almasını câiz gören Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Saymerî de bunlardandır. Ancak Mâverdî, hayatının sonuna kadar bu lakabı kullanmıştır. Krş. Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", 233.

[959] M. H. Kerr, *Islamic Reform* (California, 1966), 220. Krş. Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisâdî Görüşleri", *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 9/17 (Şubat 2004), 237; Ömer Menekşe, "Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 139.

[960] Gibb ve Rosenthal gibi isimler Mâverdî'nin görüşlerini yaşadığı dönemin sosyo-politik şartlarıyla bağlantılı olarak yorumlamışlardır. Bundan sonraki çalışmalarda da bu görüş hâkim olmuştur. Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 157-183; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 41-55.

[961] Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016), 252.

[962] Udjang Tholib, *The Reign of the Caliph al-Qadir Billah* (McGill University, Ph.D. Thesis, 2002), 233.

[963] Onun kadı olması, Kâim'in teklifiyle gerçekleşmiştir. Halife, İbn Mâkûlâ'nın (ö. 447/1055) ölümü üzerine boşalan Dâru'l-Hilâfe ve Harîm kadılığı görevini Ebû Yaʿlâ'ya teklif etmiştir. Ebû Yaʿlâ görevi hemen kabul etmemiş, bazı şartlar sunmuştur. Bu şartlara göre Ebû Yaʿlâ, tören alaylarına ve sultanı karşılama merasimlerine katılmayacak, saraya gitmeyecek, sorumlusu olduğu kaza merkezlerine ayda bir gün gidecektir. Ebû Yaʿlâ, ilminin yanı sıra zühd ve takvâsıyla şöhret bulmuş bir isimdir. Görevlerden kaçınması ve sunduğu şartlar da onun bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen yeri geldiğinde talep edilen görevleri kabul etmiştir. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî

bu eseri yazmış olması, dönemin politik yapısını ve bunun yansımalarını anlamak açısından önemlidir.[964]

Ebû Yaʿlâ'nın *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'si, Mâverdî'nin eseriyle aynı isimde olmasının yanı sıra tertip ve muhteva açısından da benzerlik göstermektedir. Hangi âlimin eserini daha önce yazdığı araştırmacıların üzerinde uzlaşma sağlayamadığı bir mevzudur.[965] Melchert'in de belirttiği gibi, hangisinin önce yazıldığı bir kenara bırakılırsa, bu iki eserdeki ortak görüşler 5/11. yüzyıl Bağdad'ında hangi hususların ortak, farklı görüşler ise nelerin tartışma halinde olduğunu ortaya koymaktadır.[966] Bizim için de önemli olan husus, bu iki eserle birlikte hem Eşʿarî-Şâfiî hem de Hanbelî âlimlerin bu konuya verdiği önemin ortaya çıkmış olmasıdır. Eserlerdeki farklılıklar da bu iki mezhebin yaklaşım farklılıklarının tespitini sağlamaktadır.

Bu dönemde siyaset fıkhının gelişiminde etkili olan isimlerden birisi de İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Cüveynî'nin, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün "Gıyâsuddevle" lakabına nisbetle *el-Gıyâsî* olarak bilinen *Gıyâsu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem* adlı eseri siyaset fıkhına dairdir.[967] Özen, *el-Gıyâsî*'nin, bakış açısındaki bazı farklılıklarla birlikte, Mâverdî ve Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın eserlerinin ardından serinin üçüncü halkasını teşkil ettiğini belirtmektedir.[968] Cüveynî, 419/1078 yılında Nişabur

İbn Ebî Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Mektebetu'l Mukerreme, 1999), 3/372-373; Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ".

[964] Syafiq A Mughni, *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)* (University of California, Ph.D. Thesis, 1990), 141.

[965] Bu konudaki tartışmalar ve karşılaştırmalar çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bkz. Christopher Melchert, "Māwardī, Abū Yaʿlá, and the Sunni Revival", *Prosperity and Stagnation: Some Cultural and Social Aspects of the Abbasid Period (750-1258)*, ed. Krzystof Kościelniak (Orientalia Christiana Cracoviensia, Monographiae 1. Cracow: UNUM, 2010), 37-61; Selahattin Kıyıcı, "el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'nın 'el-Ahkâmu's- Sultâniyye' Adlı Eserlerinin Muhteva Yönünden Mukayesesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1998 1995), 1-74; Talip Türcan, "el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'da Siyasî İktidarın Meşruiyeti Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Rektör Prof. Dr. Hasan Gürbüz'e Armağan]* 3 (1996), 293-303; Musa Kazım Bakır, *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el Ferrâ'nın el-Ahkâmü's-Sultâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi (İmamet ve Yargı Konuları Örneği)* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

[966] Melchert, "Māwardī, Abū Yaʿlá, and the Sunni Revival", 50.

[967] Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'yi ne zaman yazdığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kitapta Malazgirt Zaferi'nden (463/1071) söz edilmesi ve bu zaferin tarih kaynaklarına geçtiğinin belirtilmesi göz önünde bulundurularak 463'ten sonra yazıldığına kesin gözüyle bakılmıştır. Ayrıca müellifin, Alparslan için ancak vefat etmiş kimselere edilebilecek cinsten bir duaya yer vermesi dolayısıyla eserin onun ölümünden (465/1072) sonra yazılmış olduğuna dair tahmin yürütülmüştür. Neticede, Cüveynî'nin eserini hayatının son on beş yılında, Nizâmiyye Medresesinde öğretim faaliyetine devam ettiği süreçte yazdığı anlaşılmaktadır. Bkz. Şükrü Özen, "el-Gıyâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

[968] Özen, "el-Gıyâsî". Cüveynî, Mâverdî ve Ebû Yaʿlâ'dan farklı olarak katʿî olan hükümler ile zannî olanları birbirinden ayırarak ele almıştır. O, Kavak'a göre, eserini bu ayrım üzerinden kurgulamıştır. Çünkü Cüveynî'ye göre kitabında ele aldığı meselelerde insanların kafalarının karışık olmasının, farklı görüşlere sapmalarının temelinde katʿî olan hükümler ile zannî olanları birbirlerine karıştırmaları yatmaktadır. O, bu

civarında doğmuş ve burada yetişmiştir. Onun gençliğinde Selçukluların tarih sahnesine çıkması (431/1040), İslâm dünyasında hilâfetle birlikte sultanlığın da gündeme geldiği yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu durum, siyasete dair eserlerin içeriğine de etki etmiştir. Nitekim Cüveynî'nin eserlerinde ve sonrasında kaleme alınan kitaplarda bu yeni duruma göre hilâfeti ve siyaseti okuma çabası dikkat çekmektedir.

Cüveynî, Büyük Selçuklu veziri Amîdulmulk el-Kundurî'nin (ö. 456/1063) Eşʿarî karşıtı politikası başlayana kadar Nişabur'da yaşamıştır. Dönemin önde gelen Eşʿarî âlimlerinden biri olan Cüveynî de Kuşeyrî (ö. 465/1072), İbnu'l-Muvaffak ve diğerleri gibi bu politikâdan etkilenmiş ve Nişabur'u terk etmiştir.[969] Önce Bağdad'a giden Cüveynî, daha sonra Mekke ve Medine'ye geçmiş ve burada verdiği dersler sayesinde bölgede tanınır olmuştur. Onun "İmâmu'l-Haremeyn" lakabı da buradan gelmektedir.[970] Kennedy, Cüveynî'nin bu dönemde Mâverdî ve Halife Kâim ile tanışmış olma ihtimaline işaret eder.[971] Bunu destekleyecek somut bir veri bulunmasa da ihtimal dâhilinde olduğu düşünülebilir. Ancak tanışmış olsun ya da olmasın, Cüveynî'nin Mâverdî'ye yönelttiği pek çok eleştiriden anladığımız, onun *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'sini okuduğu ve fikirlerinden haberdar olduğudur.

Cüveynî'nin memleketine geri dönüşü ise Nizâmülmülk (456-485/1064-1092) sayesinde gerçekleşmiştir. Nizâmülmülk, Alparslan tahta çıktıktan sonra, Kundurî döneminde yurtlarından ayrılmak zorunda kalan âlimlerin geri dönmesini sağlamıştır. Cüveynî'nin Nizâmülmülk ile yakın bir ilişkisi olduğu görülmektedir. O, daha sonra kendisi için yaptırılan Nizâmiye Medresesinin müderrisliğine tayin edilmiş ve vakıfların idaresini yürütmüştür. Vefat edene kadar, öğretim faaliyetine devam ettiği anlaşılmaktadır.[972] Cüveynî'nin temel itikâd ve fıkıh konularını ihtiva eden akâide dair eserine *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye* adını vermiş olması da onun vezirle

ayrımın farkında olmadığı için Mâverdî'ye eleştiriler de yöneltmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Özgür Kavak, "'Siyasî-Fıkhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin El-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât - Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/27 (Şubat 2009), 21-55; Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulen Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 17-60.

[969] Bu sıralarda henüz genç yaşta olan Cüveynî'nin Nişabur'dan ayrılışında Eşʿarî karşıtı politikanın yanı sıra farklı bölgelerdeki ulemâdan ders alarak kendini geliştirme arzusunun da etkili olduğuna dikkat çekilmiştir. Krş. M. Syifa Amin Widigdo, "Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī's Mobility and the Saljūq's Project of Sunnī Political Unity", *Professional Mobility in Islamic Societies (700–1750): New Concepts and Approaches*, ed. Mohamad El-Merheb - Mehdi Berriah (Leiden: Brill, 2021), 171.

[970] Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*, 3/390-391.

[971] Kennedy, *Hilafet*, 150.

[972] Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Mayıs 2020).

olan yakınlığına yönelik dolaylı bir karinedir. Zaten bu eserini Nizâmülmülk'e teslim etmek üzere kaleme almıştır. Onun *el-Gıyâsî* adlı kitabında da Nizâmülmülk öne çıkarılmaktadır.

Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'sinin son iki bahsini, hilâfetle ilgili şerʿî hükümlere ayırarak bu bahse dâhil olmuştur. Daha önce işaret edildiği üzere o, imametin fıkhî bir konu olduğunu ifade etmektedir. Ancak siyasete dair pek çok eseri bulunmakla birlikte, hilâfetle ilgili fıkhî mevzuları mevcut Halife Mustazhir özelinde *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'sinde ele almıştır. Zaten bu nedenle de eser daha ziyade *el-Mustazhirî* olarak bilinmekte ve bahsedilmektedir. Bunun dışında o, *Kimyâ-yı saʿâdet*, *İhyâʾu ulûmi'd-dîn* ve *el-İktisâd fi'l-iʿtikâd* adlı eserlerinin imamete dair bahislerinde veya ilgili bölümlerinde siyaset teorisine yer vermiştir. *Nasîhatu'l-mulûk* adlı eseri ise doğrudan siyaset konusuna ayrılmıştır.

Gazzâlî'nin bu eserlerin tamamında benzer bir siyaset teorisi ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Zamana ve değişen şartlara göre onun fikirlerinde veya öne çıkardığı hususlarda değişiklikler olmuştur. Mesela o, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'de Fâtımî Hilâfetine karşı, Halife Mustazhir'in imametinin meşruluğunu ortaya koymaya çalışırken, sonraki eserlerinde, daha ziyade de *Nasîhat*'inde Selçuklu Sultanına hitap etmektedir.[973] Gazzâlî'nin genel anlamda, değişen şartlara uygun olarak fikirlerini revize etmek suretiyle halife ve sultan arasında denge gözeten bir siyaset anlayışı benimsediği söylenebilir. Çalışmamızda Gazzâlî'nin daha ziyade *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*'deki, yani ilk dönemdeki görüşleri merkeze alınacaktır.[974]

Bundan sonraki süreçte ise siyaset literatüründe, bu dönemde yazılan fıkhî eserler etkili olmuş ve farklı türden siyaset metinlerinde fıkhî dil baskın hale gelmiştir. İlerleyen

[973] Laoust, *Nasîhat*'ten anlaşıldığı kadarıyla artık Gazzâlî'nin halife olan kişiden bir zamanlar ona ait olan fonksiyonları beklemediğini belirtmiştir. Ona göre Gazzâlî'nin bahsi geçen ilk kitapta hilâfetin teorisyenliğini ve savunuculuğunu yaptığı, oysa ikincisinde tamamen değişerek, bu defa tam tersine saltanatın teorisyenliğini ve savunuculuğunu yaptığı sonucu çıkarılabilir. Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 172. *Nasîhat*'in ikinci bölümünün Gazzâlî'ye aidiyetine dair tartışmalara dikkat çeken Hillenbrand ise Gazzâlî'nin sultanlığı yüceltip hilâfeti es geçen bir anlayışa yöneldiğine dair net bir kanıt olmadığını ifade etmektedir. Krş. Carole Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government", *IRAN* 26/ (1988), 92-93.

[974] Ancak Gazzâlî'nin siyasete dair bu görüşlerinin onun değişmez görüşleri olmadığını, aksine sonradan odak noktasının değiştiğinin farkında olduğumuzu bu vesileyle ifade etmek gerekmektedir. Gazzâlî'nin siyaset anlayışıyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır ve bu çalışmalarda onun hilâfet ve saltanata bakışı değerlendirilmiştir. Daha bütünlüklü yaklaşım için bunlara müracaat edilebilir. Bkz. Leonard Binder, "Al-Ghazālī and Islamic Government", *The Muslim World* 45/3 (1955), 229-241; Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*; Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government"; Yazeed Said, *Ghazālī's Politics in Context* (London ; New York: Routledge, 2013); Fahrettin Korkmaz, *Gazâli'de Devlet* (Ankara: TDV Yayınları, 2018).

süreçte, Memlûk dönemi siyaset metinlerinde de bunun izlerini görmek mümkündür. Mâverdî'nin *el-Ahkâmu's-sultâniyye*'si dönemin metinlerinin önemli bir kaynağı olmuştur ve siyasî-fıkhî alanın dışındaki metinlerde dahi fıkhî dil öne çıkmıştır.[975]

1.2. Hilâfeti Abbâsîler Üzerinden Okuma Çabası

İlgili dönemde yazılan eserlerde, imamet bahsi ele alınırken konuyu teorik olarak işleme ve Şîa'nın iddialarına cevap verme geleneği sürdürülmüştür. Bununla birlikte, imamet bahsinin günün şartlarıyla irtibatlı olarak ele alındığı da dikkat çekmektedir. Ulemâ, Abbâsî hilâfetinin güç kaybetmekte olduğunun ve siyasî liderliğinin sarsıldığının farkındadır. Fâtımîlerin hilâfet iddiasıyla fiilî olarak sürece dâhil olmaları, Abbâsî hilâfetini savunma ve Abbâsî halifesinin temsil gücünü arttırma refleksini geliştirmiştir. Bu nedenle eserlerde mevcut sorunlara çözüm arayışı sunma gayreti hâkimdir. Bu tavır, meselenin teorik boyutunda ele alınan hususlarda dahi dikkat çekmektedir. Eserlerde, Cüveynî hariç tutulacak olursa, Abbâsî hilâfetini merkeze yerleştiren bir Sünnî siyaset anlayışının savunulduğu görülmektedir. Müelliflerin hilâfete dair yaklaşımlarının seyri takip edildiğinde, bu yaklaşımların dönemin olayları ve yaşanan hilâfet kriziyle yakından alakalı olduğu görülecektir.

Daha önce işaret edildiği üzere Muʿtezilî imamet anlayışı, Câhız (ö. 255/869) ve Cubbâîlerden (ö. 303/916, 321/933) itibaren Sünnî imamet anlayışına oldukça yakın hale gelmiştir. Her ne kadar Kâdî Abdulcebbâr, Muʿtezile'de Zeydî imamet anlayışına yönelişi temsil etse de pek çok hususta Cubbâîlerin görüşünü takip etmiştir. Onun imamet hususunda, çoğu noktada Sünnîlerle ortak görüşe sahip olduğu söylenebilir. Aydınlı, Kâdî Abdulcebbâr'ın söyleminde göze çarpan belirgin unsurun, resmî iktidarı, yani Abbâsî hilâfetini doğrulamaya çalışan tutum olduğunu belirterek bunu siyasî realizm olarak nitelendirmiştir. Dönemin şartları dolayısıyla güç unsuru ve güvenlik arayışı imamette öncelikli hale gelmiştir. Önceki süreçte Muʿtezile'nin üzerinde durduğu adalet eksenli imamet anlayışı, Kâdî Abdulcebbâr ile birlikte güvenlik merkezli imamet anlayışına dönüşmüştür.[976]

[975] Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 219.
[976] Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 268.

Sünnî literatüre bakıldığında ise bu dönemde hilâfet veya imametle din arasında bağın sağlamlaştırıldığı dikkat çekmektedir.[977] Bağdâdî'ye göre, imamet vâcib olduğu gibi tayin edilmiş imama uymak da vâcibdir. Nitekim Eşʿarî, imametin aklen câiz, nass yoluyla da vâcib olduğunu bildirmiştir. Ayrıca sahâbe, imametin vücûbiyeti konusunda icmâʿ etmiştir.[978] Bağdâdî her ne kadar ele alacağımız âlimlerin bir kısmı gibi açıkça kendi döneminde hilâfetin kime ait olduğu ya da halifenin şahsı gibi hususlara değinme gereği hissetmemişse de onun savunduğu imametin, Sünnî Abbâsî hilâfeti olduğu kuşkusuzdur. O, *el-Fark beyne'l-firak*'ında kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer vermeden önce diğer fırkaların görüşlerini değerlendirirken, genelde Bâtınîlerin özelde Fâtımîlerin iddialarını detaylıca eleştirip onlarla ilgili hükümlere yer verdiğinden imamet bahsinde yeniden tekrar etmek istememiş görünmektedir. Zaten Bağdâdî, Fâtımîlerin Mısır'da devlet işlerini zorla ele geçirdikleri kanaatindedir.[979]

Mâverdî ise henüz eserinin başında, hilâfetin din ve dünyanın korunmasında nübüvvete vekâlet olduğunu belirtmek suretiyle hilâfet ile din arasında sarsılmaz bir bağ kurduğu gibi hilâfeti nübüvvetle ilişkilendirmiştir. Mâverdî'ye göre halife, usûlüne uygun bir biçimde seçilip göreve başladığında ümmete düşen görev ona itaat ve yardım etmektir.[980] O, halifeye itaatin farz olduğunu belirterek ve bunu bir hadis rivayetiyle de destekleyerek, görüşüne meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.[981] Mâverdî, hilâfet kavramını, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkan dinî rehberiyet ve siyasî önderlik boşluğunu doldurmaya yönelik bir şekilde tanımlayarak teorik çerçeveye oturtmuştur.[982]

Mâverdî burada şüphesiz, Abbâsî hilâfeti ve bu hilâfete itaatin farz olduğunu kastetmektedir. O, bir anlamda İslâm toplumuna ve halifeden aldıkları dünyevî yetkileri kendilerine mahsus kılarak kullanan mahalli emirliklere; hilâfetin gerçek anlamda ne ifade ettiğini ve bu kurumun hem dinî hem de dünyevî yetki ve sorumlulukları, uhdesinde toplaması gereken bir kurum olduğunu hatırlatmaya gayret etmiştir.[983] Bir yandan da

---

[977] Dinçer, hilâfetin dinî bir içerik kazanmasının Abbâsîlerin ikinci dönemine denk geldiğini ifade etmektedir. Memlûkler dönemine gelindiğinde ise iktidara meşruiyet sağlamak amacıyla dinî bir kuruma dönüşen hilâfet ile sultanlık tamamen ayrışacaktır. Bkz. Dinçer, *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak*, 68, 292.
[978] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 272.
[979] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 267.
[980] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 15. Krş. Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", 239.
[981] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 16.
[982] Ramazan Yıldırım, "Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 12.
[983] Osman Zahid Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi* (Konya: Nemeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 71.

Fâtımîlere karşı Abbâsî Hilâfetinin meşruiyetini sağlamlaştırmış ve Abbâsîlere itaati dinî bir gereklilik olarak sunmuştur.

Mâverdî'nin Abbâsî hilâfeti savunusunun teoride kalmayıp pratikte de görünür olduğuna dair bazı örnekler karşımıza çıkmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Mâverdî, 422/1032 yılında, halifelik görevini devraldıktan hemen sonra Kâim tarafından, biat almak amacıyla Fars Büveyhî Emiri Ebû Kâlîcâr'a elçi olarak gönderilen heyette görevli olmuştur. Bölgede hutbe ivedilikle Halife Kâim adına okunmaya başlamıştır. Bu ziyaret esnasında Ebû Kâlîcâr, Halife'nin kendisine "es-Sultânu'l-muazzam" ve "Mâliku'l-umem" lakaplarını vermesini talep etmiştir. Ancak Mâverdî, "es-Sultânu'l-muazzam" ve "Mâliku'l-umem" olanın Halife olduğunu bildirerek bu isteğe karşı çıkmıştır. Bunun üzerine "Meliku'd-devle" lakabı üzerinde uzlaşı sağlanmıştır. Mâverdî, Ebû Kâlîcâr'dan Halife'nin emirlerini nezaketle yerine getirmesini istemiş, Ebû Kâlîcâr'ın bunu ancak lakabı aldıktan sonra yerine getireceğini belirtmesi üzerine de itaatin bundan önce gerçekleşmesi gerektiğini bildirmiştir.[984] Bu olayda, Mâverdî'nin, Halife'nin konumu meselesini muhatabı olan emirle gerçekleştireceği konuşmanın ön koşulu haline getirdiği anlaşılabilmektedir.

Mâverdî'nin Büveyhî emirleriyle, özellikle de Celâluddevle ile oldukça iyi ilişkilere sahip olduğu bilinmektedir. Celâluddevle, 429/1038 yılında Halife'den kendisine "Şâhenşâhu'l-aʿzam Meliku'l-mulûk"[985] ünvanını vermesini talep etmiştir. Halife'nin onaylaması üzerine lakap hutbelerde okunmaya başlanmıştır. Ancak halkın bu durumdan rahatsız olarak tepki göstermesi üzerine fitne çıkmıştır. Bunun üzerine Halife, durumu fukahaya danışmıştır. Fukaha da görüşlerini gerekçeleriyle birlikte Halife'ye yazmışlardır. Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Kâdî Ebû Abdullah es-Saymerî (ö. 436/1044), Kâdî İbnu'l-Beyzâvî ve Ebu'l-Kâsım el-Kerhî, lakabın verilmesinde bir sakınca olmadığına ve câiz olduğuna dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Mâverdî ise buna cevaz vermemeyi tercih etmiştir. İbnu'l-Esîr bu noktada, Mâverdî'nin Celâluddevle'nin en yakın adamlarından biri olduğu, saraya hemen her gün gittiği fakat bu hadise üzerine oraya gitmeyi kestiği, korkuyla evine kapandığı ve Ramazan ayından Kurban Bayramı'na kadar saraya uğramadığı notunu düşmüştür. Bunun üzerine

[984] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 12/225-226.
[985] İbnü'l Esir'de yalnızca "Meliku'l-Mülûk" olarak geçmektedir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* 8/227.

Celâluddevle onu yanına çağırmış, yalnız başına huzura kabul etmiş ve ona şöyle demiştir:

> "Herkes bilir ki, sen mal, mevki ve bize yakınlık itibarıyla diğer fakîhlerden daha öndesin. Benim isteğime karşı çıkarak diğer fakîhlere muhalefet ettin ve bunu sadece iltimas etmemek, hakka uymak ve doğru karar vermek için yaptın. Bu davranışın bana senin dinî açıdan ne kadar üstün, ilmî açıdan da ne kadar yüksek bir mevkide olduğunu gösterdi. Bu davranışını mükâfatlandırmak maksadıyla ben de seni tek başına huzura kabul ettim, senin isteğini kabul ettiğimi göstermek gayesiyle de şu anda burada bulunanların içeri girmesine müsaade ettim."

Bunun üzerine Mâverdî, Celâluddevle'ye teşekkür etmiş ve hayır duada bulunmuştur.[986] Bu rivayet, Celâluddevle'nin Mâverdî'yi kendisine en yakın fakîh olarak gördüğünü ve isteğine olumsuz yanıt vermiş olmasına rağmen ona saygı duyduğunu açıkça göstermektedir. Yani Mâverdî'nin siyaseten ve dinen güçlü bir figür olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâverdî'nin bu tavrı daha önce Ebû Kâlîcâr'ın talep ettiği lakaplara karşı çıkmasıyla da örtüşmektedir. Onun, Büveyhî Emiri'ne yakın olmasına rağmen Halife'nin konumunu muhafaza etme hususunda hassas ve dikkatli olduğu açıktır.

Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın eserinin Mâverdî ile çok benzediği hatırlatılarak onun da benzer bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir. İmamet bahsine "imamın atanmasının vâcib olduğu"nu bildirerek başlayan Ebû Yaʿlâ'ya göre bu vucûbiyetin kaynağı akıl değil şeriattir.[987] O, pek çok konuda Mâverdî ile hemfikir olmakla birlikte, görüşlerini Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetlerle destekleyerek Hanbelî bakış açısını ortaya koymuştur. Böylece Hanbelî çizgide Abbâsî hilâfetinin savunusunu Ebû Yaʿlâ temsil etmiştir. Gecit, Mâverdî'nin yaklaşımını "Abbâsî yönetimin Sünnî-Şâfiî yorumu", Ebû Yaʿlâ'nın eserini ise "Abbâsî yönetiminin Hanbelî yorumu" olarak değerlendirmiştir.[988] İkisinde de temelde, başta Fâtımîler olmak üzere diğer hilâfet iddialarına ve emirliklere karşı Abbâsî hilâfetini savunma ihtiyacı ile hilâfetin değerini koruma eğilimi dikkat çekmektedir.[989]

---

[986] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/227-228; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/264-265.

[987] Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 19.

[988] Mehmet Salih Gecit, "Mâverdî'nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 311-328; Mehmet Salih Gecit, "İslâm Düşünce Tarihinde Yönetim Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ'nın Ahkâmu's-Sultâniyye Modeli", *EKEV Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 55-68.

[989] Bununla birlikte Mâverdî'nin yaklaşımına dair farklı yorumlar da bulunmaktadır. Evkuran, Mâverdî'nin halife odaklı yaklaşımını siyasî merkeziyetçilik olarak yorumlamaktadır. Ona göre, "siyasî güçten yoksun

Farklı yöneticilerin hâkimiyeti altındaki bölgelerinde yetişen ulemânın da Abbâsî merkezli bir yaklaşım benimsedikleri dikkat çekmektedir. Yöneticilerin Sünnîlik ortak noktası dolayısıyla Abbâsî Hilâfetine bağlı kalmaları, muhtemelen ulemânın da bu yönde tavır almasında etkilidir. Örneğin Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir bölgesi Hanefî-Mâturîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde itikâdî konuları ele alırken hilâfet meselesine yer vermiş ve diğer Hanefî-Mâturîdî metinlerden farklı olarak, Abbâsîlerin hilâfeti mevzuuna da değinmiştir. Ona göre Abbâsîlerin hilâfeti meşrudur ve koydukları hükümler de geçerlidir. İmametin Kureyşliliği ve ümmetin icmâʿ ile Abbâsî hilâfetini kabul etmesi de bunun delilleridir. Hatta o, Şiîlerin imametle ilgili görüşlerini eleştirirken imametin ya veraset yoluyla ya da ümmetin yetkilendirmesiyle olduğunu belirtmiş, veraset yoluyla olduğunda Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın, yeğeni Hz. Ali'den daha öncelikli olduğunu ileri sürerek Abbâsîlerin hilâfetini savunmuştur. Ümmetin onları yetkilendirmiş olması da Abbâsîlerin hilâfetini geçerli kılmaktadır. Sâlimî, Hz. Peygamber'in, amcası Abbâs'a, evladına siyah elbise giydirmesini emrederek onların hilâfetlerini müjdelediğini, bunun da imametin onların hakkı olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir.[990] Bu vesileyle o, Abbâsîlerin hilâfetini Hz. Peygamber'e de onaylatmış olmaktadır.

Sâlimî'nin hayatı hakkında detaylı bilgimiz yoktur. Ancak onun eserindeki Abbâsî hilâfeti vurgusu, Abbâsîlere bağlı vaziyette hüküm süren Karahanlılara bağlılığına bir işaret olarak kabul edilebilir.[991] Zira o, imamet bahsinin teorik boyutunun dışına

---

hatta gölge bir formalite güç konumundaki halifenin zayıflığı bir realite, buna karşın Mâverdî'nin söyleminde yer alan güçlü ve fonksiyonel halife vizyonu ise sanaldır". Evkuran, Mâverdî'nin yaklaşımını bir paradoks ve ironi olarak görmektedir. Krş. Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 144-147. Ancak Halife Kâdir ve Kâim'in, bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte diğer halifelere kıyasla daha görünür icraatlarının olduğu ve Fâtımî ve Endülüs Emevî hilâfetlerine karşın Abbâsîlerin yegâne hilâfet iddiasını sürdürmeye çalıştığı bir süreçte Mâverdî'nin teorisini ironiden ziyade mevcut durumu kurtarma ve Halife'nin otoritesini güçlendirme çabası olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Şiî araştırmacılardan Ahmed el-Kâtib ise Sünnî siyaset anlayışını genel anlamda "totalitarizmin meşrulaştırılması" ve "dikta, baskı ve zorbalık yönetiminin meşrulaştırılması" olarak okumaktadır. Ona göre Sünnî fıkıhçıların 5/11. asırda Abbâsî düzeninin statükosuna ortak olmaları, onları şûra ve seçim teorisiyle güç, despotizm ve zorbalık arasında bir çeşni yapmaya zorlamıştır. Ahmed el-Kâtib burada daha ziyade ulemânın halifenin seçimi konusundaki değerlendirmelerini merkeze alan bir okuma yapmıştır. Ayrıca o, Ebû Hanîfe ve ilk dönem Muʿtezilî âlimleri bu değerlendirmelerinin dışında tuttuğunu ifade etmektedir. Bkz. Ahmet El-Kâtip, *Demokratik Hilâfete Doğru* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 496 s./145-164. el-Kâtip'in yaklaşımı her ne kadar muhalif bir bakışın ifadelerini içerse de ele aldığımız dönemde fukahanın Abbâsî tarafgirliğinin onların hilâfet teorisine etki ettiğine işaret etmesi açısından dikkate değerdir.

990 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 329-333.

991 Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2019), 347, 349.

çıkarak pratiğe yönelik değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bunu da siyaseten yapması beklenir. Bu dönemde Abbâsîleri savunmak, açık bir biçimde Fâtımîlerin karşısında olmak anlamına gelmektedir. Ayrıca Abbâsîler dışındaki her türlü hilâfet iddiasını geçersiz sayıp, Abbâsîlere ya da Abbâsîlere tâbi devletlere bağlılık ifade etmektedir. Sâlimî de muhtemelen bu sebeple iktidarı meşrulaştırmaya yönelik yorumlarda bulunmaktadır. Hz. Peygamber'den Abbâsîlerin iktidarına dair işaret aramak da bunun bir parçasıdır.

1.2.1. Cüveynî'nin Nizâmülmülk Odaklı Siyaset Anlayışı

Her ne kadar bu dönemde hilâfet krizini çözme noktasındaki genel eğilim, Fâtımîlere karşı Abbâsî hilâfetini savunmak olmuşsa da bazı farklı yaklaşımların varlığı da dikkat çekmektedir. Bu noktada, Fâtımîlerin karşısında yer almakla birlikte, Cüveynî'nin halifenin şahsıyla ilgili fikirlerinin, ele aldığımız diğer âlimlerden farklı olduğu ifade edilmelidir. Ulemânın hilâfet krizine yönelik farklı çözümler ürettiğini görmek açısından Cüveynî'nin yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır.

Cüveynî'nin siyaset sisteminde de hilâfet merkezde yer almaktadır. Ancak o, tanımında Mâverdî gibi imameti nübüvvete vekâlet olarak sunmamıştır. Ona göre, imamet hem fertlerin hem de toplumun (*amme*) din ve dünya işlerini ilgilendiren konularda mutlak bir başkanlık, geneli kapsayan bir idareciliktir.[992] Cüveynî, her ne kadar hilâfete diğer âlimler kadar önem verip onu yönetimin merkezi olarak görmüşse de onun bahsettiği halife, anlaşıldığı kadarıyla Abbâsî halifesi[993] değildir. Cüveynî, eserinin farklı yerlerinde imamete Nizâmülmülk'ün layık olduğunu temellendirme gayretindedir.[994] Bunu açıkça ortaya koyan husus, Cüveynî'nin eserinin ikinci ana bölümünü "gerekli

---

[992] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*, thk. Abdülazim ed-Dib (Kahire: Mektebetu İmam Harameyn, 1981), 22.

[993] Onun eserini yazdığı dönem ya Kâim'in (ö. 467/1075) hilâfetinin son yıllarına denk gelmektedir ya da hilâfet makamına Muktedî-Biemrillâh (467-487/1075-1094) geçmiştir.

[994] Abbâsoğullarından olmayışı, Kureyşli olmaması ve sultanlık değil vezirlik görevini yürütüyor olması Nizâmülmülk'ün imam olmasını engelleyecek başlıca hususlardır. Buna rağmen Cüveynî'nin, yaşadığı çağda hilâfete ehil yegâne kişi olarak Nizâmülmülk'ü ilan etmesi ve bu teklifin ulemâ tarafından kabul görmesini beklemesi için, iddialarını sağlam bir teorik zemine oturtması ve ikna edici argümanlarla savunması gerekmiştir. Cüveynî de eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Bu teorik zemin, aynı zamanda onun eserinin ayırt edici vasfını oluşturmaktadır. Onun, Nizâmülmülk'ün imametini nasıl temellendirdiğini detaylıca açıklamak tezimizin kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle yöntemine kısaca yer verilecektir. Bu konu hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek", *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* I/ (2013), 261-300; Özgür Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmük'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i", *Dîvân (Dergi)* 16/31, Gazzâlî II (Şubat 2011), 35-66. Ayrıca bkz. Wael B. Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljūqs in the Political Thought of Juwaynī", *The Muslim World* 74/1 (1984), 26-41.

niteliklere sahip bir imamın bulunmaması durumu"na ayırmış olması ve bu bölümde ele aldığı diğer meselelerdir. Müellif, bu bölümün birinci babında imamda aranan vasıfların kusurlu ve eksik olması halinde imametin durumunu tartışmıştır.[995] Onun asıl üzerinde durduğu mesele ise bölümün yaklaşık dörtte üçünü oluşturan ikinci babda ele aldığı, "atanması sahîh olarak gerçekleşmediği halde istîlâʾ (استيلاء) ve istiʿlâʾ (استعلاء) yoluyla başa geçen kimse"ye dair husustur.[996]

Cüveynî, asabiyeti ve kudretiyle ortaya çıkan bu kişinin, hilâfetin tüm şartlarını taşıması ve hilâfete uygun olması durumunu veya gerekli tüm şartlara sahip olmadığı halde kifâyet ehlinden olması durumunu detaylı bir şekilde tartışmıştır. Bu bölümdeki ifadelerinden onun, yönetim konusunda Abbâsîleri yetersiz gördüğü, bu göreve Nizâmülmülk'ü layık bulduğu ve halifelik görevini onun üstlenmesi gerektiğini savunma gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre mevcut Halife, gerekli imamet şartlarını sağlayamamaktadır ve bu yüzden de dinin gereklerini yerine getirmesi gereken birine ihtiyaç vardır.[997] Cüveynî, nihayetinde Nizâmülmülk'ün bu görevi üstlenmesi gerektiğini belirtmiş[998] ve ona Allah'ın kendisi için seçtiği bu görevi gerçekleştirmeyi daha fazla ertelememesini tavsiye etmiştir.[999]

Cüveynî, eserinin devamında, Mâverdî'nin de tartıştığı imamın hacca gitmesinin hükmü meselesini doğrudan Nizâmülmülk'ün hacca gitmesinin hükmü olarak ele almış, imamın görevlerini de Nizâmülmülk'ün görevleri kapsamında konu etmiştir.[1000] Kennedy'nin de belirttiği gibi Cüveynî'nin bu yaklaşımı, bir anlamda, gelenekten ve toplumun uygulamasından radikal bir ayrılıştır.[1001] O, toplumsal şartlara ve kendi konumuna göre imamete farklı bir yorum getirmiş gözükmektedir.

Cüveynî'nin, Nizâmülmülk'ü imamete layık görmekle ve onu pek çok kez imamete davet etmekle birlikte, ona tam anlamıyla imam diyemediğini de belirtmek

---

[995] O burada Kureyşlilik, müctehid, âlim ve takva sahibi olma şartlarını ele almıştır. Bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 308-316.
[996] Bu konu daha önce farklı kavramlar kullanılarak ve daha ziyade Muâviye'nin hilâfetini ve Emevîleri tartışmak için gündeme getirilmiştir. Ayrıca ilerde değinileceği üzere Cüveynî'den önce Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ bir kimsenin kahr ve galebe yoluyla imam olabileceği görüşünü savunmuştur. Ona göre, galip olana uymak gerekir.
[997] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 316-364.
[998] Köse, Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü imam olması noktasında teşvik etmenin yanı sıra bunun katʿî bir hüküm olduğunu da belirttiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı", 56.
[999] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 338-339, 353.
[1000] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 364-384.
[1001] Kennedy, *Hilafet*, 152.

gerekmektedir. O, Nizâmülmülk için açtığı imamın görevleri başlığında, halifeye rağmen asilerin söz sahibi olduğu, bu nedenle de imamsız sayılabilecek olan dönemde İslâm vezirlerinin kararlarının geçerli olmasının evla olduğunu ve bu amaçla onun görevlerini izah ettiğini bildirmektedir.[1002] Dolayısıyla Cüveynî'nin halifeyi yetersiz gördüğünden, kendi dönemini imamsız kabul ettiğini ve Nizâmülmülk'e yönelik yaklaşımının bir teşvik ve temenni olduğunu söylemek mümkündür.

Gecit, Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü halifeliğe teşvik etmesi minvalindeki yorumları bir niyet okuma olarak değerlendirmiştir. Ona göre, Cüveynî'nin ancak Abbâsî hilâfetinin bittiğini ve yerine yeni bir İslâmî yönetim şeklinin kurulması gerektiğini ifade etmeye yakın bir düşünsel aşamaya yaklaştığını söylemek mümkündür.[1003] Gecit, bu anlamda Cüveynî'nin imamet anlayışını, Ebû Yaʿlâ ve Mâverdî'ye kıyasla daha sistematik ve tarafsız olarak konumlandırmıştır. Ona göre, bu dönemde tıkanmışlığı giderecek yeni bir idârî sisteme ihtiyaç vardı. Ebû Yaʿlâ ve Mâverdî, bu ihtiyacı gidermeye çalışmışlarsa da onların çabaları, Abbâsî yönetiminin meşruiyetini savunma ve hilâfet adı altında yürütülen saltanat idaresini sembolik bir anlamda da olsa İslâm dünyasının manevî önderlik makamı ve ümmetin temsilcisi olarak kabul ettirmekten ibaret kalmıştır. Gecit'in kanaatine göre, Cüveynî bu durumu sezmiş, yetersiz görmüş ve bu nedenle konuyu yeniden inceleyerek geliştirmiştir. Onun bu çabası çağın tıkanmış imamet anlayışına da bir açılım imkânı vermiştir.[1004]

Cüveynî'nin, yaşadığı asrın imamet anlayışına yeni bir açılım getirmek gayretinde olduğu muhakkaktır. Ancak onun, eserinde, Nizâmülmülk'ü devleti idare etmesi gereken kişi olarak gördüğü de açıktır. Sebepleri üzerinde düşünüldüğü takdirde onun bu yaklaşımı anlamlı hale gelmektedir. Cüveynî, Nişabur'u terk etmek zorunda kaldığı

[1002] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 375.

[1003] Gecit burada yalnızca Crone'u kaynak göstererek eleştiri yapmıştır ancak bu fikri savunan pek çok araştırmacı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Mehmet Salih Gecit, "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı", *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 497-498. Krş. Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 348-353. Bununla birlikte Gecit, bir başka makalesinde şu ifadelere yer vererek bu görüşü kabullenmiş gözükmektedir: "İmâmın olmadığı dönemdeki hukuksal ve idârî sorunların çözümünü esas alan Cüveynî, *el-Giyâsî*'de aslında zamanın Abbâsî halifesinin ümmeti temsil etmekte yetersiz olduğunu, bu nedenle Melikşâh'ın veya Nizâmülmülk'ün gerçek otoriter sultan olarak ictihad ve Kureyşlilik şartını geri plana atıp İslâm ümmetinin iyiliği ve kurtuluşu için bir hamle yapmasını söylüyor gibiydi. Bunun ilmî ifadesini de "ictihad" ve "Kureyşîlik" şartları yerine "kifâyet", "necdet" ve "istiklâliyet" şartlarını koşmakla beyan ediyordu. Bu ise, halifeyi değil, halifenin emri altındaki bir sultanı göreve davet eden bir söylem olup söylenilen zamanın koşullarına göre büyük bir ifade idi. İşte Cüveynî'nin "kurtuluş projesi" olarak sunduğu "Gıyâsu'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zülem" ifadesinin gerçek anlamı bu olsa gerek!" Bkz. Mehmet Salih Gecit, "Cüveyni'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyasulümem Modeli)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 407.

[1004] Gecit, "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı", 501.

dönemde Bağdad, Mekke ve Medine'de zaman geçirmişse de daha ziyade Nişabur'da yaşamış ve o kültürün izlerini taşımıştır. Bu durum onun siyaset anlayışında da etkili olmuştur. Bağdad'dan ve halifeden uzak olan Cüveynî için Selçuklular ve Nizâmülmülk'ün, Abbâsî Halifesine kıyasla daha öncelikli ve önemli olması şaşılacak bir durum değildir. Kennedy de hilâfet için Abbâsîleri sonuna kadar destekleyen Mâverdî ile Cüveynî'nin temel farklılığının, yetiştikleri ortamdan kaynaklandığını belirtmektedir. Mâverdî, Abbâsî merkezli bir hilâfet anlayışını vurgularken, Cüveynî güçlü olandan yanadır ve kendi döneminde bu kişi, Abbâsî Halifesi değil Nizâmülmülk'tür.[1005]

Bu noktada kültürel arka planın yanı sıra zamansal farklılığa da dikkat çekmek gerekmektedir. Her ne kadar Mâverdî'nin kitabını yazdığı tarihe dair kesin bilgimiz yoksa da muhtemelen en geç Selçukluların yeni oluşmaya başladığı zamana denk gelmektedir. Mâverdî, Fâtımîlerle birlikte, hilâfet iddiasında bulunmayan ancak bir Emirlik olan Büveyhîlere ve yeni gelişmekte olan Selçuklulara karşı, hala görünür olan Abbâsî Hilâfetini korumakta ve savunmaktadır. Cüveynî'nin döneminde ise Selçuklular güçlenmiş vaziyettedir. Daha önce belirtildiği üzere, Cüveynî muhtemelen eserini Sultan Melikşâh döneminde kaleme almıştır. Bu dönem, Selçukluların bilimsel ve kültürel anlamda zirveye ulaştığı, siyasî ve askerî alanda ise başarılı girişimlerin devam ettiği bir dönemdir. Özellikle Nizâmülmülk'ün faaliyetleri pek çok alanda Selçukluların yükselişe geçmesini sağlamıştır. Bu güç değişimi de ulemânın siyasete bakışında etkili olabilecek bir unsurdur. Dolayısıyla Cüveynî'nin hem yetiştiği ortam hem de dönemindeki gücü sebebiyle Nizâmülmülk'ü öne çıkardığı söylenebilir.

Bu dönemde, Abbâsî Halifesi ile Selçuklu Sultanının Sünnîlik zemininde birleştiği, fakat giderek kızışacak olan güç mücadelesi içinde olduğu bilinmektedir. Cüveynî'nin bu şartlarda sultanı değil de onun vezirini imamete layık görmesi de üzerinde durulması gereken bir husustur. Eldeki verilerle bunun sebebini kesin olarak tespit etmek pek mümkün olmasa da bu durumda, Cüveynî'nin Nizâmülmülk ile şahsî münasebetinin ve mezhep unsurunun etkili olabileceği akla gelmektedir. Kanaatimizce Nizâmülmülk'ün pek çok açıdan başarılı düzeyde olan siyaset kabiliyeti de bu hususta etkilidir. Çünkü Cüveynî için hilâfette önemli olan husus, diğer şartların tamamlayıcılığı ile birlikte güçlü olmak ve *kifâyet* sahibi olmaktır.[1006] Nizâmülmülk de Melikşâh'a kıyasla daha görünür

[1005] Burada güçten kasıt yalnızca siyasî ve askerî güç değildir, sosyal güç de bu kapsama dâhildir. Fıkıh literatüründe iktidar-güç ilişkisine dair değerlendirmeler için bkz. Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 79-159.
[1006] Onun hilâfet şartları hakkındaki görüşleri için bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 76-98.

bir güce sahip olan ve yönetimde söz sahibi olan kişidir. Ayrıca Cüveynî, Hanefî Sultandansa, kendisini sürgünden kurtarmış ve aynı mezhebe mensup olduğu Şâfiî veziri tercih etmiş gözükmektedir.

Cüveynî, eserinin son bölümünde ise böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceği kanaatinde olduğunu da not düşmek suretiyle, imamet şartlarını sağlayan bir imam olmadığı, istîlâʾ ve istiʿlâʾ yoluyla başa geçebilecek bir yönetici de bulunmadığı takdirde normal şartlarda yöneticinin yerine getirmesi gereken bazı hükümlerin nasıl yerine getirileceği sorusuna cevap aramıştır. Ona göre, Cuma namazı kıldırmak, cihad için askerleri yönlendirmek, kısasları uygulamak gibi hususlarda asrın ileri gelenlerine müracaat etmek gerekir. Yine nikâh kıymak için müctehid âlimlere başvurulur. Normalde imamın görevi dâhilinde olan malî işler de âlimlere havale edilir. Halkın bu tarz yönetim hususlarında âlimlere uyması gerekir. Bu noktada "hangi âlim?" sorusu gündeme gelecektir. Cüveynî'ye göre mümkünse halk, tek bir âlim etrafında birleşmelidir. Bu mümkün değilse her bölge kendi âlimine tabi olmalı, eğer bir bölgede çok fazla âlim var ise en bilgililerine tabi olunmalıdır. Eğer fazla sayıda olan bu âlimler eşit derecedeyse ki ona göre bu çok nadiren gerçekleşir, birini öne geçirmede ittifak edilmelidir. Eğer birlik sağlanamaz ve ayrılık olursa, kuraya müracaat edilebilir.[1007] Tüm bunların ardından Cüveynî, farazî bir biçimde müctehid âlimlerin olmaması durumunu ve bu şartlarda dinî hükümlerin nasıl bilineceğini tartışmıştır.[1008] Bu yönüyle onun, asrının sorunlarına çözüm aramanın yanı sıra çok mümkün gözükmeyen olası kargaşa durumlarına da çare bulmaya çalıştığı dikkat çekmektedir.

1.2.2. Gazzâlî ile Birlikte Abbâsî Halifesinin Yeniden Merkeze Yerleştirilmesi

Gazzâlî ile birlikte ise Fâtımî-İsmâîlîlere karşı Abbâsî Halifesi yeniden merkeze yerleştirilmiştir. Gazzâlî, imametin net bir tanımını yapmasa da ona göre imamet ve din

[1007] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 385-395. Siddiqui, bu yaklaşımıyla Cüveynî'nin imamet tamamen çökerse hukuk merkezli/toplum merkezli (*law-centered/community-centered*) bir yönetim anlayışının devam edeceğini savunmakta olduğunu belirtir. Ona göre Cüveynî, yönetimde dolayısıyla da imamette otorite (*authority*) ve güç (*power*) ayrımı yapmaktadır. İmam ve yerine geçecek bir yönetici olmadığı takdirde âlimlere başvurulması güç olmadan otorite ile yönetimin devam etmesini sağlar. Detaylı bilgi için bkz. Sohaira Siddiqui, "Power vs. Authority: al-Juwaynī's Intervention in Pragmatic Political Thought", *Journal of Islamic Studies* 28/2 (18 Aralık 2016), 193-220.

[1008] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 395 vd. Cüveynî'nin bu yaklaşımını konu eden çalışmalar için bkz. Sami Erdem, "Müctehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveyni'nin el-Gıyâsî'deki Farazî Dünyası", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 69-102; Sohaira Z. M. Siddiqui, *Law and Politics Under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni* (Cambridge: Cambridge University, 2019), 233-286; Ömer Türker, "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması: Kifayet Teorisinin İnşası", *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulen Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 119-133.

birbirini tamamlar niteliktedir; dinî düzen ancak itaat edilen bir imamla gerçekleşebilir. Gazzâlî, bu görüşünü açıklamak için söylenegeldiğini belirttiği "Din ve sultan ikiz kardeşlerdir", "Din asıldır, sultan da bekçidir" ifadelerini tasdik etmiştir.[1009] İmametin zorunluluğunu bu şekilde temellendiren Gazzâlî, halifenin şahsını da siyaset anlayışının merkezine yerleştirmiştir. O, henüz yeni hilâfet makamına geçmiş olan on beş yaşındaki Halife'nin isteği üzerine yazdığı için *el-Mustazhirî* olarak da bilinen *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'sinde, gerçek imamın Mustazhir-Billâh olduğunu açıkça savunmaktadır.

Bu noktada öncelikle belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin bu eseri, Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin Sünnî siyaset literatürüne etkisini ortaya koyan en somut örnektir. Daha önce de zikredildiği gibi, siyasetin müstakil ve detaylı bir biçimde incelenmesi ile mevcut sorunlara çözüm arayışında, dönemin şartları belirleyici olmuştur. Fâtımîler de Abbâsîlerin ve genel anlamda Sünnîlerin başlıca problemlerindendir. Dolayısıyla önceki eserlerin yazılışlarında ve içeriklerinde, Fâtımî hilâfetini geçersiz sayma çabasının doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî bu ilişkiyi, Bâtınîliğin reddi ile Abbâsî halifesi merkezli siyaset teorisini aynı eserinde ele almak suretiyle açıkça ortaya koymuştur. Laoust, Gazzâlî'nin bu eserini "önce sapkın mezheplere dair ki bu Gazzâlî'den önce ve sonra da İslâmî literatürde örneği çok olan bir türdür, sonra kamu hukukuna dair ve sonunda Halife Mustazhir lehine bir beyanname niteliğinde sona eren siyasî ahlakla ilgili bir eser" olarak tanımlamaktadır.[1010] Mitha ise bu eserin ilk kısmının *fırak* türü, son kısmının ise *siyaset-i şeriyye* türü bir eser olduğunu ifade etmektedir.[1011] Kanaatimizce, Mitha'nın kategorilendirmesi çok isabetli olmamakla birlikte eserin iki yönüne dikkat çekmesi açısından bahse değerdir.

Gazzâlî'nin *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'si temelde İsmâîlîlere yönelik bir reddiyedir. Onun İsmâîlîleri eleştirdiği hususlardan biri, belki de en önemlisi, kuşkusuz imamet

---

[1009] Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-i'tikâd*, 192. Gazzâlî'nin el-İktisâd'ını *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'den hemen sonra yazdığı ve 488/1095 yılında tamamladığı tahmin edilmektedir. Onun bu kitabında imam kavramının yanı sıra sultan kavramını da kullanması Abbâsî Hilâfeti ve Selçuklu Sultanlığına yaklaşımı konusundaki yorumları beraberinde getirmiştir. Sultandan kastının imam/halife olup olmadığı tartışılmıştır. Gazzâlî burada muhtemelen sultan kavramıyla da imamı kastetmektedir. Ancak genel anlamda onun imametle sultanlık arasındaki bağı ortaya koyan bir yaklaşım sergilediği de düşünülmektedir. Değerlendirmeler için bkz. Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 102-105; Hillenbrand, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government", 88-90.

[1010] Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 92.

[1011] Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London: I.B. Tauris, 2001), 13, 36. Griffel'ın da belirttiği gibi, bu eseri fırak literatürünün bir örneği olarak değerlendirmektense tek bir mezhebe yönelik reddiye olduğunu belirtmek daha doğru olacaktır. Aynı şekilde bu kitabın siyaset-i şeriyye literatürüne ait olduğunu söylemek de güçtür. Frank Griffel, "Review of Farouk Mitha, Al-Ghazālī and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam (London: I.B. Tauris, 2001; Ismaili Heritage Series, 5)", *Journal of Semitic Studies* 48/ (2003), 406.

meselesi ve bununla ilişkili olarak "masum imam" anlayışıdır. Gazzâlî, Bâtınîlerin imamete dair görüşlerini çürüttükten, dolayısıyla da Fâtımîlerin hilâfet iddiasını geçersiz kıldıktan sonra, içinde bulunduğu asırda gerçek imam olan Mustazhir ile ilgili hükümlere geçerek hilâfet sorununu kendi yaklaşımına göre çözmeye çalışmıştır.

Gazzâlî'ye göre, imameti şeriate uygun olduğundan dolayı Mustazhir gerçek imamdır ve halkın ona itaati vâcibtir. Gazzâlî, konunun önemine işaret etmek maksadıyla da bu mevzuda zikredeceği hususlara dair bütün Müslüman âlimlerin en katʿî fetvayı vermelerinin gerekli olduğuna vurgu yapar. Bu nedenle ona göre, kitabının Mustazhir ile ilgili olan bölümü, önemli bir bölümdür.[1012] Gazzâlî, burada, imametle ilgili literatüre bir eleştiri getirir. Ona göre, bu konuda eser yazanların çoğu, kendi dönemlerinde ve önceki asırlarda imamet şartlarını taşımadığı, sıfatlarını kendinde bulundurmadığı için herhangi bir halifeye itaat edilmemesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu nedenle de imamet makamı sahipsiz ve muattal kalmıştır.[1013] Kendisi ise Mustazhir'in gerçek imamlığını delilleriyle ortaya koyarak imametle ilgili hususu açıklığa kavuşturma niyetindedir.[1014]

Gazzâlî, "Bâtınîler halkı imamet için kendi imamlarına çağırıyorlar. Bu durumda nasıl sizin lehinize karar verilir?" şeklinde bir soruyu da gündeme getirerek konuyu muhatapları üzerinden ele almıştır. Bazılarının haksız olarak imamet iddiasında bulunduklarını inkâr etmediğini, fakat onların iddialarının batıl olduğunu, böylece imametin de diğer kişiye, yani asıl hak sahibi iddiacıya ait olduğunu belirtmiştir. O, Bâtınîlerin iddialarının batıl oluşuyla ilgili zikredilemeyecek kadar çok delil olduğunu not düşmekle birlikte özellikle iki hususa odaklanmıştır. Bunlardan birisi, imametle ilgili temel şartın, inancın sağlamlığı ve dinin selameti olması hususudur. Gazzâlî, kendisinin de ifade ettiği üzere, zaten kitabının önceki bölümlerinde onların mezheplerinin bidʿat ve dalâlet olarak değerlendirilebileceğini, hatta tekfir edilebilecek ve kendilerinden uzak durmayı gerektiren görüşlere sahip olduklarını detaylıca ele almıştır. Dolayısıyla Bâtınîlerin imamının bu şarta uymadığı açıktır. İkinci husus ise Bâtınîlerin batıl teviller yoluyla, haşr, cennet, cehennem ve Kurʾân'ın vaʿd ve vaîdinin içine aldığı her şeyi inkâr etmeleridir.[1015]

[1012] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 169.

[1013] Gazzâlî, burada isim vermeden kendisinden önceki âlimlere genel bir eleştiride bulunur. Ancak Cüveynî'nin mevcut halifenin güçsüzlüğüne dair işaretlerini ve Nizâmülmülk'ü göreve çağırmasını göz önünde bulundurursak, hocası olmasına rağmen eleştirdiği isimlerden birisinin o olduğunu mümkün görebiliriz.

[1014] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 169-170.

[1015] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 172-173.

Gazzâlî, ulemânın genelinin Abbâsî halifesinin hilâfetinin geçerliliği hakkında görüş birliğinde olduğunu belirterek bu görüşünü temellendirmektedir. Ona göre Müslüman toplumun büyük çoğunluğu, batı ve doğunun uzak bölgelerinde olanlar dâhil, kısacası herkes Abbâsî halifesine itaat etmeyi uygun görmüş ve kabul etmiştir. Elbette Gazzâlî, Abbâsî hilâfetini kabul etmeyenleri görmezden gelmez. Ancak sadece küçük Bâtınî bir grubun buna iştirak etmediğini, onların da tamamı bir araya gelecek olsa dahi Abbâsî imamına tabi olan devletlerden birinin halkının sayısına ulaşamayacağını belirtmiştir. Onların hepsinin, Ehl-i Hakk'a karşı toplansalar da onların binde biri bile edemeyeceklerini ifade etmiştir. Bir görüşü çoğunluğun kabul etmesinin yeterli bir argüman sayılamayacağının farkında olan ve muhaliflerin destek bulmaları halinde çoğunluk olma ihtimallerini de es geçmeyen Gazzâlî, onların nass ile imamet iddialarının batıl olduğunu, geriye kalan yöntemin ise seçim ile imamı başa geçirme ve ona itaat etme olduğunu bildirmiştir. Ona göre Bâtınîler, Abbâsî hilâfetinin ilk zamanlarında ihtilaf etmemişlerdi. Başlangıçta ihtilaf etselerdi sayıya bakılıp fazla olana dair tercihte bulunulabilirdi.[1016] Böylece Gazzâlî, ittifak edilen ilk imamet iddiasının geçerli olduğunu, sonradan ortaya çıkanların ise batıl olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Kanaatimizce, Gazzâlî'nin konuya yaklaşımını farklı kılan husus, şartların bazı noktalarda değişmiş olmasıdır. Cüveynî, Nizâmülmülk'ü öne çıkarmışken Gazzâlî'nin yeniden Abbâsî halifesini merkeze almasında da bu durumun etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aslında Gazzâlî'nin de Selçuklularla arası oldukça iyidir. Onun hem Melikşâh hem de Nizâmülmülk ile yakın olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Abbâsî Halifesi ile de irtibat halindedir. Hatta Sultan ile Halife arasında elçilik vazifesi de görmüştür.[1017] Gazzâlî'nin eserini yazdığı 487-488/1094-1095 yılları ise hem Abbâsîler ve Selçuklular hem de Fâtımîler için kırılmaların yaşandığı kritik bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Abbâsî halifesi Muktedî-Biemrillâh'ın (467-487/1075-1094) vefatı üzerine, Mustazhir henüz on yedi yaşında bir genç olarak hilâfet makamına geçmiştir. Muktedî döneminde Abbâsî-Selçuklu ilişkileri gergin durumdaydı. Daha önce bahsettiğimiz üzere, Selçuklu Sultanı Melikşâh (465-485/1072-1092) Halife'nin oğlu ve kendisinin de torunu olan Ebu'l-Fazl Caʿfer'i veliaht tayin ettirmek için girişimlere başlamıştır. Nihayetinde Bağdad'a gelmiş ve Halife'den, burayı hemen terk ederek baş şehrini başka bir yere taşımasını istemiştir. Melikşâh'ın çok geçmeden vefat etmesi (16

[1016] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 173-175.
[1017] Şeyh Muhammed el-Yakûbî, *Gazzâlî'nin Mektupları (Fedâilu'l-Enam min Resâili Hücceti'l-İslâm)*, çev. Merve Kelebek (İstanbul: İnkılâb, 2017), 15.

Şevval 485/19 Kasım 1092) Halife'yi Selçukluların tahakkümünden kurtarmıştır. Melikşâh'ın ölümünden yaklaşık iki sene sonra da Muktedî vefat etmiş ve halife değişmiştir.[1018]

Muktedî'nin Selçuklular karşısında böylesine zor bir durumda kalması, Mustazhir'i hilâfeti güçlendirmek için girişimde bulunmaya ve Gazzâlî'den böyle bir kitap yazmasını istemeye yönelten sebeplerden biri olabilir. Veliahtlık tartışmalarından sonra genç yaşta hilâfet makamına gelen Mustazhir'in, otoritesini sağlamlaştırma gayretinde olduğu anlaşılmaktadır. Nizâmülmülk ve Melikşâh'ın peş peşe vefat etmesi üzerine Selçuklularda değişen dengeler de Halife'nin çabasına uygun bir zemin sağlamış gözükmektedir. Melikşâh'ın ölümünün ardından, Selçuklular arasında saltanat mücadelesi başlamıştır. Bu nedenle de Melikşâh sonrası dönem, Selçukluların duraklama ve gerileme devri olarak kabul edilmiştir.[1019] Ancak Mustazhir, her ne kadar Gazzâlî aracılığıyla hilâfetini onaylatma yoluna gitmişse de genel anlamda Selçukluların içinde bulunduğu bu karışık ortamdan istifade edip Abbâsî hilâfetinin kaybettiği siyasî güç ve iktidarı lehine kullanamamıştır.[1020]

Gazzâlî'nin *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*'sini yazdığı sırada İsmâîlîlerin ve Fâtımîlerin durumuna daha önce yer verilmişti. Ancak tüm bu Abbâsî-Selçuklu gerilimi esnasında yaşanan bir diğer önemli gelişmenin, Hasan Sabbâh'ın Alamut'a giderek (483/1090) yeni bir Nizârî İsmâîlî devletin temelini atması olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Fâtımîlere kıyasla pek çok açıdan yapısal farklılık gösteren bu yeni oluşum, tarihin genelinde olduğu gibi, Gazzâlî'nin İsmâîlîlik eleştirisinde de oldukça etkili olmuştur. Melikşâh'ın ölümünden kısa süre önce, Nizâmülmülk'ün Hasan Sabbâh'ın bir dâîsi tarafından öldürülmesi (485/1092) geniş çaplı bir etki ve korku yaratmıştır.[1021] Ayrıca Nizâmülmülk'ün ölümünden sonraki yılların siyasî suikastlarla geçtiğini belirtmek gerekmektedir. Bu dönemde çeşitli emirler, yöneticiler ve âlimler öldürülmüştür.[1022] Selçukluların iç karışıklıklarla mücadele ediyor olması, İsmâîlîlerin etki alanını

[1018] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8/448 vd; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/299 vd.
[1019] Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 225.
[1020] Özaydın, "Müstazhir-Billâh".
[1021] Ancak Gazzâlî'nin eserinde bu olaydan hiç bahsetmemiş olması dikkat çekidir. Laoust da mesleğindeki başarılarının büyük bir kısmını Vezire borçlu olan ve hamisinin ailesine olduğu kadar şahsına da her zaman sadık kalacak Gazzâlî'nin bu sessizliği hayret verici olarak nitelemektedir. Bkz. Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 68.
[1022] Arıkan, Hasan Sabbâh döneminde öldürülen kırk sekiz kişinin bilgilerini, öldüren fedaî ve olayın yılını da vermek suretiyle tablo olarak sunmuştur. Bkz. Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, 299-300.

genişletmesini sağlamıştır. Bâtınî tehdidinin değişip dönüşerek artması, Abbâsîler ve Selçuklular için zor bir sürecin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Kanaatimizce tüm bu yeni şartlar, Gazzâlî'nin Sünnî siyaset anlayışının merkezine yeniden Abbâsî halifesini yerleştirmesinde etkili olmuştur. Çünkü onun eserini yazdığı sıralarda Müslümanları idare edecek, karmaşayı giderebilecek ve Fâtımî-İsmâîlî imamın karşısında durabilecek tek isim olarak Halife Mustazhir ve hilâfet makamının karizması öne çıkmaktadır.

Cüveynî ile Gazzâlî'nin siyaset anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alan Kavak, bu noktada ilgi çekici değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, "aralarında hoca talebe ilişkisi bulunan, aynı teorik çerçeveden hareket eden, aynı fıkhî ve itikâdî mezhebe mensup iki âlimin farklı zaman dilimlerinde farklı siyasiler lehine tercihlerini kullanmış olmaları siyasî bir tarafgirlik endişesinden değil, kendilerine yüklenen bu misyonun tezahüründendir". Ayrıca ona göre, Gazzâlî'nin, hocası Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü hilâfete teşvik ettiği sıralarda Selçukluların hizmetine girdiği ve Cüveynî'nin vefatından sonra Nizâmülmülk'ün en yakınında yer almaya başladığı dikkate alınırsa, o şartlar altında onun da aynı görüşü benimsemiş olduğu veya benimseyeceği düşünülebilir. Ancak Gazzâlî'nin eserlerinde buna dair herhangi bir işaret mevcut değildir. Kavak, Mustazhir zamanında yaşasaydı, Cüveynî'nin de Gazzâlî ile aynı noktada buluşacağını varsaymaktadır. Çünkü ona göre, "Nizâmülmülk'ün yaşamı boyunca onunla yakın ilişki içinde olduğu anlaşılan Gazzâlî'nin, onun vefatından sonra Mustazhir lehine tercihte bulunması, Selçuklu yahut Abbâsî tarafgirliğinden ziyade İslâm ümmetinin hayrı için en uygun tercihi yapma çabasından kaynaklanmaktadır". Kavak, Cüveynî ve Gazzâlî'nin metinlerinde iki farklı kişi için anlattıkları özelliklerin bazen kelimesi kelimesine örtüşmesini ve aynı özelliklerin vurgulanmasını da bu görüşüne delil olarak kullanır.[1023] Elbette Kavak'ın ihtimal olarak öne sürdüğü bu değerlendirmeleri doğrulamak tarihsel açıdan mümkün değildir. Ancak dönemin şartlarının, âlimlerin siyaset anlayışındaki değişikliklere etkisini sunması açısından dikkate değer olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Neticede bu dönemdeki asli çabanın, Abbâsî hilâfetini savunmak olduğunu söylemek mümkündür. Genelde hilâfet, pratikte ise Abbâsîler, Sünnî siyaset teorisinin merkezine yerleştirilmiştir. Sünnîliği benimsemiş diğer devlet ve emirliklerin de Abbâsî

[1023] Kavak, "İki Âlim, İki Halife Adayı", 65.

hilâfetini desteklemesi, Abbâsîlerin Sünnîlikle özdeşleşmesini ve hilâfetin sembolik değerinin artmasını sağlamıştır. Bu sayede Fâtımîlere karşı bir Sünnî blokun oluştuğu söylenebilir. Ulemâ da siyasete dair eserlerinde bir anlamda bunun teorik boyutunu geliştirmiştir.

1.3. Hilâfet Teorisinin Kapsamının Genişletilmesi

Önceki süreçte kelâm metinlerinin imamet bahsinde kendine yer bulan, kısa ve teorik düzeyde tartışılan bazı mevzular, ele aldığımız dönemde pratik yönüyle de karşılık bulmaya başlamıştır. Bu durum, söz konusu meselelerin hem kelâmî hem de fıkhî eserler içinde ele alınmasına yol açmış gözükmektedir. Fâtımîler karşısında Abbâsîler üzerinden hilâfeti okuma tavrı, teorik meselelerin ele alınış biçimine de etki etmiştir. Yeni durumda, meselelerin hem kapsamı genişletilmiş hem de vakıaya uygun olarak tartışılır hale gelmiştir. Dolayısıyla bu dönemde kapsamlı bir hilâfet teorisi oluşturma ve teoriyi realite ile uzlaştırma çabası olduğunu söylemek mümkündür.

1.3.1. Halifenin Taşıması Gereken Şartların Detaylandırılması

Sünnî siyaset anlayışında siyasal meşruiyetin, imamla ilgili olarak iki bağlamı öne çıkmaktadır. Bunlardan birisi, halifede aranan şartlar veya imamın nitelikleri; ikincisi ise halifenin görevleridir.[1024] Erken dönemden itibaren, imamın sahip olması gereken duyularla ve organlarla ilgili olmak üzere fiziksel özellikler ile doğuştan gelen ve sonradan kazanılan vasıflar kaynaklarda sıralanmış ve detaylıca ele alınmıştır. Sünnî âlimler, genellikle imamın vasıflarını sayıp açıklamakla kalmamış, Şîa'nın bunlara ek olarak şart koştuğu ismet gibi sıfatların geçersizliğini temellendirmeye gayret etmişlerdir.[1025]

[1024] Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak,* 235.

[1025] Mesela Bâkıllânî'ye göre Kureyşli olmak, ilim sahibi olmak, basiret sahibi olmak ve tecrübeli olmak, cesur olmak, bu vasıfları taşıyanların efdali olmak[1025] imamın vasıflarındandır. Bu sıfatların açıklamalarından sonra Bâkıllânî, imamet için gerekli olmayan ancak Şîa'nın şart koştuğu hususlara geçmiştir. Bâkıllânî'ye göre masumiyet, gaybı ve dinle ilgili her şeyi bilmek de imamın vasıflarından değildir. Eğer dinî ikame etmek, hadleri uygulamak, adaleti ve iyiliği yaymak ile görevli olan imâmın bunları yerine getirmesi için masûm olması şart ise, bu durumda aynı görevlerden mükellef olan valilerin, hâkimlerin, kadıların ve diğer kamu görevliler için de aynı şart yani masumiyet gerekecektir . Ancak böyle bir şeyin mümkün olması söz konusu değildir. Diğer taraftan imam bahsi geçen bu görevler ve ümmeti yönetmek için atanır. Bu görevler için de gaybı ya da dinle ilgili her şeyi bilmeye gerek yoktur. Bkz. Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâ'il,* 471-477. Cüveynî ise imamda bulunması gereken fiziksel vasıflara daha ayrıntılı bir şekilde değindikten sonra diğer sıfatları ele almıştır. Cüveynî'ye göre, cesaret, ilim ve veraʿ, ictihad ehli olmak, ileri görüşlülük, toplumu yönetecek tecrübeye ve Müslümanları yönetecek basiret ve ferasete sahip olmak, ayrıca bunları da kapsayacak şekilde yeterlilik sahibi olmak yani *kifâyet* imametin şartlarındandır. Cüveynî, imamın Kureyşliliğinin katʿiyyattan olması konusunda diğer âlimler kadar net değildir. Bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 76-98; Cüveynî, *Kitâbû'l-İrşâd,* 426-427.

Halifede aranan şartlar gündeme geldiğinde öne çıkan başlıca husus, halifenin Kureyş kabilesinden olması meselesidir. Bu şart, ilk halifenin seçimi esnasında, dönemin siyasî-ictimaî şartlarının gereği olarak gündeme gelen ve dikkate alınan bir şarttır. Ancak sonrasında asırlar boyunca Müslümanları meşgul eden bir mevzu olmuştur. Bu konuda Hz. Peygamber'den "İmamlar Kureyştendir" minvalinde bir hadis rivayet edilmesi de bu şartı ileri süren âlimlerin fikirlerini temellendirmelerinde etkili olmuştur.[1026] Hilâfetin Kureyşliliği, ele aldığımız imamet/hilâfete dair eserlerde de halifede aranan şartlar kapsamında üzerinde durulan temel hususlardan birisidir. Öte yandan bu şartın, Abbâsî-Fâtımî mücadelesini ilgilendiren bir boyutu da bulunmaktadır. Her iki hilâfet de Kureyş soyundan olduğu iddiasındadır. Ancak Abbâsîlerin, Fâtımîlerin Hz. Ali'ye dayandırdıkları nesebin yalan olduğunu öne sürmesi, onları Kureyş soyundan da çıkarmakta ve meşruiyetlerini temelden zedelemektedir.

Bâkıllânî'ye göre imam asil bir Kureyşli olmalıdır, Kureyş'e tabi olan mevâlîden olamaz. O, bu görüşünü Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve imametin Kureyş'ten olduğunu ifade eden rivayetin farklı versiyonları ile delillendirmektedir. Ona göre bu tür hadisler manen mütevâtirdir. Çünkü birçok farklı lafızla rivâyet edilmiş olsa da hepsi halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini ifade etmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer bu konuyu Sakîfe'de gündeme getirdiğinde yöneticiliği talep eden diğer kişilerin geri adım atmış olması da ilk dönemde Müslümanların bu şartı kabul ettiklerini göstermektedir. Ayrıca o, böyle bir şart olmasaydı, geçmişten itibaren birçok kişi ve kabilenin bu hakkı talep etmiş olacağını, bu sebeple İslâm toplumunda daha büyük parçalanmaların ve mücadelelerin yaşanmış olması gerektiğini, ama bunların gerçekleşmediğini de delil olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte Bâkıllânî'ye göre imamın yalnızca Kureyşli olması şarttır, Alioğullarının öne sürdüğü gibi Hâşimoğullarından olması gerekmez. Çünkü Hz. Peygamber'den rivayet edilen Kureyşlilik ile ilgili hadislerde Hâşimî soyudan olma şartına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.[1027] Abbâsîlerin, Hâşimoğullarından olduğunu düşündüğümüzde Bâkıllânî'nin bu görüşüyle Emevîlerin hilâfetini meşru olarak değerlendirdiğini ileri sürebiliriz.

[1026] Bu rivayetlerle ilgili detaylı değerlendirmeler için bkz. Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*; Balcı, "'İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği"; Apaydın, "İmâmetin Kureyş'e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber'e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti".

[1027] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâ'il*, 471-477. Bâkıllânî, *el-Menâkıb*'ında da bu mevzuya yer vermiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b Tayyib b Muhammed Basri Bâkıllânî, *Menakıbü'l-Eimmeti'l-Erbaa*, thk. Samire Ferhat (Beyrut : Dârü'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002), 283-290.

Bağdâdî de hilâfetin dört şartından biri olarak Kureyşli olmayı saymıştır. Ona göre ashâb, imametin Kureyş'e tahsis edildiğine dair şerʿî hüküm bulunduğu kanaatindedir. Ehl-i Sünnet'in bu kanaatte olmasının sebebi de Hz. Peygamber'den rivayet edilen sözlerdir. Bu haber ve sahâbenin icmâʿı dolayısıyla imametin Kureyşliliği şartına muhalefet edilemez.[1028] Bağdâdî'nin eserinde İsmâîlîlere dair sunduğu resim ise onları bütünüyle Kureyş soyunun ve beraberinde de hilâfetin dışında tutmaktadır.

Kureyş soyundan olmayı hilâfet şartlarından biri sayan Mâverdî de rivayetlere yer vermek suretiyle bu görüşünü delillendirmiştir. Ona göre, bu konuda Müslümanlarca fikir birliği mevcuttur. Her ne kadar fukahadan bazıları bu şartı tenkit etmişse de sonunda herkes bu şartı kabul etmiştir. Bâkıllânî gibi Mâverdî de Sakîfe'de bu rivayetin dile getirilmesi üzerine Ensar'ın "bir emir bizden bir emir sizden" fikrinden vazgeçmesini delil kabul etmiştir.[1029]

Cüveynî'nin imamette neseb şartına yaklaşımı, diğer âlimlere göre farklılık arz etmektedir. Cüveynî, Hz. Peygamber'e "İmamlar Kureyştendir" sözünün nispet edildiğini ve bazı imamların bu rivayeti subûtu katʿî ve mustefîz hükmünde kabul ettiklerini belirtmiştir. Ancak Cüveynî, kendisinin bu görüşü tercih etmediğini ifade etmiştir. Çünkü bu rivayet sayılı râvî tarafından aktarılmıştır ve tevatür derecesine ulaşmamıştır. Cüveynî, açıkça, bu rivayetin Hz. Peygamber tarafından söylendiğine ikna olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre, bu rivayete dayanarak Kureyşliliği kesin bir şekilde imamet şartı olarak kabul etmek doğru değildir. Zaten Cüveynî, imameti bir nesebe bağlamayı aklen de uygun görmemektedir.[1030]

Bununla birlikte Cüveynî, bu makamın şimdiye kadar Kureyş'e tahsis edildiğini ve böyle kabul edilegeldiğini de kabul etmiştir. O da Bâkıllânî gibi, geçmişte Kureyş nesebine mensup olmayan kimselerin hilâfet iddiasında bulunmadıklarını, şayet Müslümanlarca bu iş câiz kabul edilseydi birçok kişinin hak iddia edeceğini ve hilâfet makamını elde etmek için mücadele etmiş olacağını belirtmiştir. Hatta Fâtımîlerin de hilâfeti elde edebilmek için, ilk olarak kendilerini Hz. Peygamber'in soyuna bağlamaya çalıştıklarını ve bu uğurda çok çaba sarfedip paralar harcadıklarını bildirmiştir. Netice

[1028] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 275-277.
[1029] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 20.
[1030] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 79-82.

itibarıyla Cüveynî, nesebin imamet şartı olamayacağı ancak Allah'ın bu yüce makamı Ehl-i Beyt'e nasip ettiği kanaatindedir.[1031]

Cüveynî'nin imamette Kureyşlilik şartına yaklaşımı, onun Nizamülmülk'ü hilâfete teşvik eden tavrıyla uyum içerisindedir. O, kitabının ikinci bölümünde, imamlar için gerekli şartların yokluğundan bahsederken, neseb şartını en az bulunması gereken şart olarak ele almıştır. Daha önce belirttiği gibi imamette muteber olanın Kureyşlilik olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu şart, Hz. Peygamber'in nesebine saygıdan dolayı sabit olmuştur. Yani imametin temel amaçlarından hiçbiri nesebe dayanmamakta, asil bir soyla ilişkisi bulunmamaktadır. Eğer bütün şartları sağlayan yeterli bir Kureyşli yok diye imamet boş kalırsa, fitne çıkar ve toplumu böyle bir durumda bırakmamak gerekir. Dolayısıyla ona göre, Kureyşli yetkin bir imam adayının olmayışı kifâyetli bir kimseyi imam seçmeye engel değildir. Kureyşli kimseninki gibi onun hükümleri de geçerlidir.[1032]

Cüveynî'ye göre, kendisinden daha faziletli biri bulunmadığı için, Kureyş'e mensup olup kabul edilebilir eksiklikleri olan biri atandığında; sonradan ondan daha faziletli birinin ortaya çıkması durumunda daha az faziletli kimse, sırf daha faziletli olan var diye hal'edilmez. Kureyş'e mensup biri bulunamadığı için Kureyşli olmayan biri tayin edilirse ve sonradan yeterli şartları sağlayan bir Kureyşli çıkarsa, eğer neseb şartını taşımayan kimsenin hal'edilmesi zor olacaksa bu kişi görevinde bırakılır. Ancak eğer o kimsenin hal'edilmesi imkânsız gözükmüyorsa, Cüveynî'ye göre Kureyşli olanı imamete geçirmek daha uygundur. Çünkü imamet nübüvvetin nesebine mensup kimselerin hakkıdır.[1033] Böylece Cüveynî, kifâyet sahibi bir Kureyşli bulunmadığı durumda Kureyşli olmayana alan açmakta ancak bu şartı tamamen göz ardı etmeyi de tercih etmemektedir. Yani ona göre aslolan imamet için gerekli diğer şartlara sahip olmadığı halde sırf Kureyş'e mensup olduğu için birinin halife olarak tayin edilmemesi gerektiğidir. Neticede Cüveynî için, Abbâsî halifesi yetersiz olduğundan, Kureyşli olmasa da

---

[1031] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 79-82.

[1032] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 308-310.

[1033] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 308-310. Bununla birlikte Cüveynî'nin, *er-İrşâd*'ında bu hususu *el-Gıyâsî*'de olduğu kadar detaylı ele almadığını ve rivayetleri kritik etmeden kabul eder şekilde aktardığını da belirtmek gerekmektedir. O, bu eserinde kendi mezhebine göre imametin şartlarından birinin Kureyşlilik olduğunu bildirip rivayetlere yer verir. Ancak bu hususa bazı itirazların olduğunu, kendisine göre de bu hususta farklı yorumlar yapmanın mümkün olduğunu bildirir. *Lumaʿu'l-edille*'sinde ise kısaca değindiği imamet şartları arasında hiç itiraz etmeden Kureyşliliği sayar ve Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyştendir" buyurduğunu belirtir. Krş. Cüveynî, *Kitâbû'l-İrşâd,* 426-427; İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Lumaʿu'l-edille fî kavâ'idi ʿakâ'idi ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987), 130.

Nizâmülmülk'ün kifâyeti dolayısıyla idareye hâkim olması mümkün hale gelmektedir.[1034]

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir" sözünden dolayı imamet için Kureyşli olmak mutlaka gereklidir. Bu hadisin yanı sıra geçmiş asırlarda bu hususta icmâʿ olması da neseb şartının delillerindendir. Cüveynî gibi o da hemen hemen aynı ifadelerle, Fâtımîlerin imamet iddiası için ilk olarak kendilerini bu nesebe bağladıklarına dikkat çekmiştir.[1035]

Kureyşlilik şartını, diğer Şiî gruplar gibi Fâtımî-İsmâîlîler de benimsemiş ve bunu Ehl-i Beyt ile sınırlandırarak daha da özelleştirmiştir. Fâtımî halifeleri, neseblerini Hz. Ali ve Fâtıma kanalıyla Hz. Peygamber'e dayandırmış ve hilâfetin aslen kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle Abbâsî halifeleri, Fâtımîlerle bir taraftan siyasî mücadele yürütürken bir yandan da onların görüşlerini özellikle de neseblerini reddetmek suretiyle meşruiyetlerini tartışmaya açmıştır. Fâtımîler aleyhine 402/1011'de yayınlanan bildiri, temelde Fâtımîlerin Hz. Peygamber'e bağladıkları neseb iddialarının yalan olduğunu ortaya koyma ve bunu onaylatma çabası içerisindedir. Zaten diğer eserlerde Fâtımîlere yöneltilen eleştirilerin başında da onların neseb iddialarının yalan ve uydurma olduğu gelmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî, hilâfetin Kureyşliliğini tartışırken bu hususa değinme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu, siyaseten ortaya konan hususun ulemâ tarafından aynı amaçla desteklenmesinin de bir örneği olarak kabul edilebilir.

Hilâfetin Kureyşliliği, her ne kadar eski bir tartışma olsa da tarihsel öneminin olduğunu söylemek mümkündür. Bu şartla birlikte isim vererek ya da vermeksizin Fâtımîlere karşı Abbâsî halifeleri savunulmaktadır. Cüveynî hariç tutulacak olursa, bahsi geçen âlimlerin hepsi de Hz. Peygamber'den rivayet aktarmak suretiyle, Kureyşliliği kesin bir şart olarak kabul etmişlerdir. Muhalifin Hz. Peygamber'e ulaştığını iddia ettiği neseb kabul edilmeyince de şarta uygun olmadıkları için imametleri geçersiz sayılmıştır.

Halifede aranan şartlar her ne kadar daha ziyade teorik olarak ele alınmışsa da Gazzâlî'nin, eserinin genel yapısına da uygun olarak, öncelikle imamet için gerekli

[1034] Niyeti her ne olursa olsun Cüveynî'nin hilâfetin Kureyşliliğine dair yaklaşımı oldukça dikkate değerdir. O, erken sayılabilecek bir dönemde, bu hususta delil olarak kullanılan rivayetlerin de kritiğini yapmak suretiyle Kureyşliliğin katʿî bir şart olmadığını dile getirmiştir. Kavak'ın da belirttiği gibi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* literatüründe önemli bir yeri olmasına rağmen el-Cüveynî'nin hilâfete dair görüşlerinin göz ardı edilmesinin sebebi, belki de onun Kureyşlilik şartına getirdiği yorum ve Nizâmülmülk'ü hilâfete teşvikidir. Kavak, "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları", 300.

[1035] Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 180-181.

sıfatları sıralayıp, ardından Halife Mustazhir'in bu şartlara sahip olduğunu tek tek ispatlamaya çalıştığı dikkat çekmektedir. O, teoride yer alan şartların Mustazhir'e uygunluğunu ortaya koyarak, onun hilâfetinin geçerliliğini delillendirmeye çalışmaktadır. Böylece, eserinin ilk kısmında Fâtımîlerin hilâfet ve imamet iddiasının geçersizliğini ortaya koyan Gazzâlî, bu bölümde ise doğrudan Abbâsî Halifesinin göreve ne kadar layık olduğunu ifade etmektedir.

Gazzâlî, selefleri gibi, sıfatları yaratılıştan olan ve sonradan kazanılan olarak ikiye ayırır. Yaratılıştan olan sıfatlar buluğ, akıl sahibi olma, hürriyet, erkeklik, Kureyş soyundan gelme ve fiziksel olarak sağlam olmaktır. Sonradan kazanılan sıfatlar ise yiğitlik, kifâyet, ilim ve veraʿdır. Asıl üzerinde durulması gereken sıfatlar da sonradan kazanılanlardır. Gazzâlî'nin yiğitlikten kastı güçlü olmaktır. Maddî açıdan imkân sahibi olmak, askerî yeterlilik ve isyancılar, kâfirler, dinsizler ve fitnecilerle mücadelede yeterli desteğe sahip olmak güçlü olmayı sağlayan hususlardır. Bu noktada Gazzâlî, yiğitliğin Mustazhir'in makamı için hâsıl olduğunu belirttikten sonra Selçuklulara güç konusundaki haklarını teslim eder. Kendi asrında güç ve kuvvetin (*şevke*) Türklere verildiğini, Allah'ın da onları halifeyi destekleme ve onu sevmekle onurlandırdığını ifade eder. Gazzâlî'ye göre Selçuklular, Mustazhir'in hilâfetine ve imametine inanmışlar ve ona inanmanın vâcib olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, Halife'ye yardım etmek ve devletin düşmanlarına haddini bildirmekle Allah'a yaklaşmaktadırlar.[1036]

Gazzâlî, kifâyet sıfatının zor ve karmaşık işlerde gerçek maslahata ulaşabilmek olduğunu belirtir. Kifâyetle, dinî ve dünyevî işlerin düzeni sağlanır. Kifâyeti elde etmek ise çabuk kavrayış ve zekâ sayesinde düşünce ve tedbirin gelişmesiyle mümkün olabilir. Basiretli ve tecrübeli kişilerden tavsiyeler almak da kifâyeti sağlamak için gereklidir. Gazzâlî, Muktedî vefat ettiği sırada (487/1094) Abbâsîlerin fetret dönemi geçirdiğine ve pek çok sıkıntının baş gösterdiğine dikkat çeker. Mustazhir ise deha ve zekâsıyla, isabetli kararlarıyla, bazen yumuşak ve şefkatli bazense sert tavrıyla itaatin yayılmasını, fitnenin sakinleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, onun bu sıfata fazlaca sahip olduğu tartışma dışı bir husustur.[1037]

Veraʿ sıfatı, Gazzâlî'nin en önemsediği sıfattır. Çünkü ona göre yiğitlik, yerine getirilmesi başkasının desteğiyle de mümkün olan, kifâyet de istişare ile gelişebilen sıfatlarken; veraʿnın, mutlaka kişinin kendisinde bulunması gerekmektedir. Veraʿ sıfatına

[1036] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 180-183.
[1037] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 185-187.

halel geldiğinde imamın imametinin gerçekleşmesi için güvenilebilecek husus kalmaz. Elbette Gazzâlî'ye göre gerçek imam olan Mustazhir'in takvası ve veraʿsı yerindedir. Gazzâlî, bu konuda gelebilecek soruları da dikkate alarak, Mustazhir'in takva sahibi olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bununla birlikte o, Bâtınîlere karşı, imamet için masumiyeti şart koşmadığını da özellikle belirtme gereği hissetmiştir.[1038]

Gazzâlî'nin imamda aradığı son sıfat ise ilimdir. Ona göre bir kimsenin imamet makamına geçebilmesi için şerʿî ilimlerde fetva verebilecek ve ictihad edebilecek yetkinlikte olması gerekmektedir. Gazzâlî, bu konuda Mustazhir'in yeterli olmadığının farkındadır ve bunu da ifade eder. Ancak ona göre, imamın şeriatın hükmünü kendi görüşüyle bilmesi ile zamanının en faziletli âlimine tabi olarak bilmesi arasında bir fark yoktur. Yani bu şartlarda imamın faziletli âlimlere danışması, onların görüşlerine uyması, ilim tahsiline ve şerʿî ilimlerde müstakil karar verebilecek rütbeyi kazanmaya çalışması gerekmektedir. Çünkü diğer şartları Mustazhir kadar sağlayan ve ilimde ondan daha yüksek mertebede olan kimse yoktur. Bu nedenle imamete layık olan Mustazhir'dir.[1039]

Görüldüğü üzere Gazzâlî, önceki âlimlerin öne sürdüğü şartlara yer vermişse de bunları genel siyasî durumla ve Mustazhir'in şahsıyla ilgili olacak şekilde yorumlamış ve değerlendirmiştir. Dolayısıyla onun siyaset anlayışının, öncekilere kıyasla daha savunmacı ve ispata yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu tutumu, onun eserini yazış amacıyla da örtüşmektedir. Zaten Gazzâlî, Fâtımîlerin itikâdî görüşlerinin yanı sıra imamet iddialarını da reddetmektedir. Buna karşılık savunduğu imamet ise Abbâsîlerin ve Mustazhir'in imametidir. Bu anlamda Gazzâlî, kitabında, Mustazhir'in hilâfetini her açıdan savunma ve delillendirme çabasından geri durmamıştır. Bu durumun, onu bazı hususlarda zorlama yapmaya sevketmiş olduğu anlaşılmaktadır.[1040]

1.3.2. Halifenin Sorumluluk Alanının Genişletilmesi

İmamla ilgili olan ikinci husus ise imamın görevleridir. Sünnî metinlerde, halifenin görevleri söz konusu edildiğinde bidʿatle mücadelenin öne çıkarıldığı görülmektedir. Mesela halifenin on görevi olduğunu belirten Mâverdî, bidʿatle mücadeleyi ilk sıraya yerleştirerek, bu hususun ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre halife, dini muhafaza etmekle yükümlüdür. Halifenin, din hakkında

[1038] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 187-191.
[1039] Gazzâlî, *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*, 191-194.
[1040] Laoust, biraz da aşırıya kaçarak, Gazzâlî'nin bu kitabını, sık sık coşturan taltif üslubuyla birçok yerde, bir ahlakçıdan hatta basit bir hukuk adamından daha çok, özenli bir dalkavuğun eseri olarak görmektedir. Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, 98.

şüphesi olanlara ve bidʿat ehline her şeyi delilleriyle birlikte açıklaması ve doğru yolu göstermesi gerekmektedir. Halifenin görevlerinden bir diğeri ise Allah'ın emir ve yasaklarını aynen uygulamak ve bunların değiştirilmesinin önüne geçmektir. Dini ortadan kaldırmaya teşebbüs eden düşmana karşı toplumu savunmak ve onlarla savaşmak da halifenin görevlerindendir. Bu görevlerin, o dönemde Fâtımîlerle mücadeleyi de kapsadığını söylemek mümkündür.[1041]

Mâverdî'nin, halifeyi bidʿat ehliyle mücadele ile görevlendirirken, Karmatîler ve diğer gruplarla birlikte Fâtımîleri de kastettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yine Allah'ın emir ve yasaklarının tahrif edilmesinden, yani şeriatın değiştirilmesinden sorumlu tutulan grubun Bâtınîler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla burada da Mâverdî'nin İsmâîlîleri halifenin mücadele etmesi gereken grup olarak konumlandırdığı düşünülebilir. Mâverdî, halifenin, dini ortadan kaldırmak isteyen düşmanla savaşmasının gerekliliğini de onun görevleri arasına eklemiştir. Böylece muhaliflerle savaşmak, meşrulaştırılmaktan öte görev olarak sunulmuştur.

Halifenin dinî görevlerini "dinin aslıyla" ve "dinin furûʿuyla" ilgili olanlar şeklinde sınıflandıran Cüveynî'ye göre, halifenin en önemli görevi dinin aslıyla ilgili olanlardır ve her zaman önceliği bunlara vermesi gerekmektedir. Halifenin dinin aslıyla ilgili görevleri ise tüm imkânları kullanarak müʾminlerin dinini muhafaza etmek, doğru yoldan çıkanların şüphelerini gidermek ve inkârcı ve kâfirleri hak dini kabul etmeye davet etmektir. Ona göre bidʿatle mücadelede imamın öncelikli görevi de bu tarz fikirler oluşmaya başladığında yayılmasını önlemeye çalışmaktır. Eğer bidʿatler yayılırsa, halifenin bunu engellemek için elinden geleni yapması gerekir. Bidʿatçilerin liderlerini bertaraf etme, ileri gelenlerinin güçlenmesini engelleme, güçlerini dağıtma ve desteklerini kesme de halifenin izleyebileceği yollardandır. Ancak eğer bidʿat hareketi isyana dönüşür ve önü alınamaz hale gelirse onlarla savaşılması gerekir.[1042]

Cüveynî burada, hak olan itikâdın dışına çıkanları kastettiğini belirtmektedir. Ona göre selefin yolunda olanların ihtilafları şeriatın detaylarındadır. Bunlar, Hz. Peygamber'in "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" ifadesinde yer alan, Allah'ın lütfu ve nimeti niteliğindeki farklılaşmalardır. Bu noktada Cüveynî'ye göre, âlimler hükümlerin detaylarını tartıştıklarında imamın müdahale etmesi uygun değildir. Onları kendi mezhepleriyle kabul etmesi, yöntem ve görüşlerinden vazgeçirmeye çalışmaması

[1041] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 40-41.
[1042] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 184-189.

gerekir.[1043] Mezhebi dolayısıyla memleketinden sürülmüş olan Cüveynî'nin bu vurgusu anlamlı ve dikkat çekicidir. Cüveynî'ye göre imamın müdahalede bulunması gereken nokta ise sapkın fikirler ve nefsanî arzular yayılmadan öncesidir. Yapması gereken de insanları selefin yolunda birleştirmektir. Selefin, karmaşık konulara, derin meselelere, şüpheli hususlara değinmekten uzak durduklarını ve sorulmayan sorulara cevap vermekten çekindiklerini belirten Cüveynî'ye göre şüpheye dalmak dalâlete götüren başlıca sebeptir. Toplumun selefin yoluna yönlendirilmesi için de bunlardan uzak kalmalarını sağlamak gerekmektedir. Cüveynî, bu noktada Hz. Peygamber'in "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Birisi kurtulacaktır." rivayetine de yer vermiş ve onun kurtuluşa erenler için "ben ve ashabımın yolu üzere olanlar" dediğini belirtmiştir. Onların yolu da anlaşılması zor ve şüpheli konulardan uzak durmaktır. Bu nedenle imamın, hakka davet eden kimselerle birlikte sürekli olarak halkı fitneden, şüpheden ve dalâletten uzak tutması gerekmektedir. Cüveynî, yaşadığı dönemde bunların mevcut olduğunu da belirtmektedir.[1044]

Cüveynî'nin döneminde Sünnîlik karşısındaki en büyük tehdidin Şîa ve özelde İsmâîlîlik olduğu düşünülürse, burada muhatap olarak aldığı bidʿatçilere Fâtımîlerin de dâhil olduğu söylenebilir. Eleştirisini de daha ziyade karmaşık ve ayrıntılı konulara dalmak, cevap verilemeyecek sorulara çözüm aramak, şüpheli meseleleri ele almak üzerinden yaptığı görülmektedir. Bu hususlar, genellikle İsmâîlî dâîlerin yöntemleri olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda, Cüveynî'ye göre aralarında İsmâîlîlerin de bulunduğu bu gruplarla mücadele imamın başlıca vazifesidir. Zaten kendisi, eserinin ilerleyen bölümlerinde Selçukluların yararlı işlerinden bahsederken; onların bidʿatlerle mücadele ettiklerine, bölgelerden Karmatîleri temizlediklerine değinmiştir.[1045]

Cüveynî, eserinde Nizâmülmülk için imamın vaciplerini ayrı bir şekilde ele almış ve onun görev ve sorumluluklarına yer vermiştir. Cüveynî'nin Nizâmülmülk'e yüklediği sorumluluklardan birisi de fitneye karşı teyakkuzda bulunmaktır. Cüveynî, insanları doğru yoldan saptırmaya ve dinden çıkarmaya çalışan grupların ortaya çıktığını, Zanâdıka ve Muʿattıla'dan bazı grupların yayıldığını belirtmektedir. Bu gruplar, dini küçümsemekte ve şeriatla alay etmektedirler. Mülhidlerin fikirleri ve şüpheleri halk arasında da yayılır hale gelmiş ve din kötülenir olmuştur. Fitnenin giderek daha tehlikeli olabileceği kanaatinde olan Cüveynî, Nizâmülmülk'ün bununla mücadele etmesi

[1043] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 189-190.
[1044] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 190-193.
[1045] Cüveynî, *el-Gıyâsî,* 345.

gerektiğini savunmaktadır.[1046] Açıkça ifade etmese de onun, burada da mücadele edilmesi gereken grup olarak İsmâîlîlere işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zaten Cüveynî'nin kullandığı "zanâdıka", "muʿattıla", "mülhid" gibi kavramlar öncesinde Fâtımîlerin görüşleri için kullanılan ifadelerdir.[1047]

1.4. Hilâfete Dair Mevcut Sorunları Aşma Çabaları

Bu dönem litaratüründe bazı meselelerin detaylandırılarak hilâfete dair mevcut sorunları aşma gayreti hâkimdir. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesi çerçevesinde düşünüldüğünde, aynı anda iki halifenin olup olmayacağına yönelik tartışmalar bunlardan birini oluşturmaktadır. Abbâsî hilâfetinin siyaseten zayıf olması ise mevcut halifenin hürriyetinin kısıtlanması ya da esir alınması halinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair varsayımsal soruları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu konulara dair yaklaşımları da Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin etkisi çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

1.4.1. Aynı Anda İki Halifenin Mümkünâtı Tartışmaları

Hilâfetle ilgili öne çıkan hususlardan birisi, aynı anda iki halifenin hilâfetinin geçerli olup olmayacağına dair tartışmalardır. İmamet hakkındaki görüşlerine çok az vakıf olduğumuz Eşʿarî, sahabenin uygulaması ve icmâʿa aykırı olduğu gerekçesiyle, aynı anda birden fazla imamın varlığını câiz görmez.[1048] Bununla birlikte o, bölgelerin birbirinden uzak olması durumunda, iki ayrı imamın olabileceği kanaatindedir.[1049] Eşʿarî'de kısaca yer alan bu mevzu, Bâkıllânî'de dönemin şartlarına uygun olarak detaylıca ele alınmıştır. Hatta Bâkıllânî, mevcut Fâtımî-Abbâsî yani Şiî-Sünnî çekişmesinden olsa gerek, meseleyi mezhepsel açıdan da değerlendirmiştir.

Bâkıllânî'ye göre farklı yerlerde aynı anda iki imamın bulunması mümkün değildir. Böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde hangisine itaatin esas olacağı sorunu gündeme gelmektedir. Ona göre, bu durumda akidler gözden geçirilir, seçen ve seçilenlerin vasıfları ve seçme şekillerine bakılır. Onlar arasında şartları tutan ve ilk seçilen imamdır; diğerlerine de imamlık işini bırakmaları bildirilir. Bıraktıkları takdirde siyasî kriz çözülür, aksi halde ise onlar makamı işgal eden isyankârlar konumuna düşer

[1046] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 181-182.
[1047] Kâdir'in 402/1011'de Fâtımîlere karşı yayınladığı bildiride "Mısır'da ortaya çıkan bu kişi ve selefleri, kâfir, fasık, günahkâr (fuccar), mülhid, zındık ve muʿattıldır." ifadeleri yer almaktadır. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 15: 82-83.
[1048] Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 301.
[1049] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 175.

ve öldürülür. İmamlardan hangisinin ilk defa seçildiği bilinmiyorsa ve onlardan her biri ilk seçilenin kendisi olduğunu iddia ediyorsa, bu durumda hepsinin akdi geçersiz sayılır. Ya onlardan birisi yeniden tayin edilir ya da yeni bir imam seçilir. Bâkıllânî, uzlaşı sağlanamama durumunu da göz önünde bulundurmuş ve belirli bir kişi imam olduğunda diğerleri itiraz ederse, halkın onlara karşı meşru imam adına savaşacağını belirtmiştir. O, halkın, seçilen imama itaati sağlaması durumunda sorunun çözüleceği kanaatindedir. Ancak eğer halk, bu savaş neticesinde onlara mağlup olursa, yaşanan fitne dolayısıyla imam seçim işini terk etme hususunda mazur kabul edilebilir. Eğer halk, savaşarak bir imamı başa geçirirse bu kişi imam olarak kabul edilecek, diğerleri de ona boyun eğeceklerdir.[1050] Yani Bâkıllânî'ye göre, zorla dahi olsa aslolan, toplumun düzeni için görevde olan bir imamın bulunması ve tek kişi olmasıdır.

Bâkıllânî'nin tüm bu ihtimaller üzerinde dururken kastının aynı mezhepten kimseler olduğu, onun "farklı mezheplerden birden çok imam çıkması durumu"nu ayrıca tartışmasından anlaşılmaktadır. Bu noktada Bâkıllânî, ümmetin "görüşleri farklı, anlayışları birbirine zıt birtakım mezhep ve fırkalara ayrılması, birliğin bozulması ve her bir fırkanın kendisinin hak olduğunu, imamın kendisinden seçilmesi gerektiğini iddia etmesi" durumunda, imamın nasıl seçileceği ve kimden olacağı sorusunu gündeme getirir. Ona göre, eğer ihtilafa düşülen konular küfre götürücü ve İslâm'dan çıkarıcı değilse, bu durum imamın seçimini fazla etkilemez. Hangi mezhep ve fırkadan olursa olsun, kim önceden seçilip hakkında imamet akdi gerçekleştiyse o kişi Müslümanların imamı kabul edilir. Bu durumda ona biat etmek ve itaat etmek vacip olur. Ayrıca ona isyan edene karşı savaş açmak da vâcib olur. İkinci bir durum ise ihtilâfa düşülen hususun küfür, fısk ve dalâlet gerektiren bir şey olması durumudur. Böyle ise Ehl-i Hak olan mezhebin seçtiği imam gerçek imam sayılır; diğerinin ise akdi geçersizdir.[1051]

Bu noktada Ehl-i Hakk'ın kim olduğunu açıklamak gerekecektir. Bâkıllânî, elbette delillere göre imamet konusunda hak sahibi olan fırkanın kendi ashâbı olduğunu belirtmiş, Muʿtezile, Neccariyye ve diğer fırkaların hak üzere olmadığını ifade etmiştir. Ona göre Ehl-i Hak mensupları, imamı kendi mezheplerinden seçebilirlerse, diğerlerini de bu imamı kabule zorlarlar. Aksi gerçekleşip diğer mezheplerden biri galip gelir ve kendilerinden birini imam olarak seçerlerse, bu imama itaat vâcib değildir. Bâkıllânî'ye göre, böyle bir durum meydana geldiğinde *dâru'l-kahr ve'l-galebe/kahr ve galebe*

[1050] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil*, 470.
[1051] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil*, 470.

*diyar*ında yaşamış olurlar. Diğer fırkaların birbiriyle mücadele edip, birinin diğerinin imam seçmesine fırsat vermemesi de fitneyi ortaya çıkarır ve imamet akdini terk etmek için mazeret oluşur. Ehl-i Hak, mücadele ederek kendilerinden birisi için imamet akdi gerçekleştirebilirse, asıl imam o kabul edilir, diğer fırkaların seçtiği kabul edilmez. Ona göre, diğer fırkaların imameti elde etmesi ve Ehl-i Hakk'a boyun eğdirmesi, Yahudi ve Hıristiyanların devleti ele geçirmesi gibidir. Bâkıllânî, bu durum ile Hz. Peygamber döneminde müşriklerin Mekke'yi ele geçirmesi arasında da benzerlik kurmuştur.[1052]

Bâkıllânî, eserinde aynı anda iki imamın imametinin geçerli olamayacağı ve imamın Ehl-i Hak mezhebinden olması gerektiği görüşünü net bir biçimde ortaya koymuştur. Onun söz konusu kitabını yazdığı dönemde Abbâsî hilâfetine karşı hilâfet iddiasında bulunanlar, Fâtımîler ve Endülüs Emevîleridir. Ancak Bâkıllânî'nin anlayışına göre ilk seçilen imamın akdi geçerli olduğundan sonradan ortaya çıkan bu hilâfet iddiaları doğrudan geçersiz konumdadır. O, bunlara hiç değinmeden, yalnızca Muʿtezile, Neccariyye ve diğer fırkaların hak üzere olmadığını belirterek, onların kendi içlerinden seçtiği kimsenin imametinin geçersiz olacağı üzerine genel bir değerlendirme yapmıştır. Bâkıllânî nezdinde, kendileriyle ihtilâfa düşülen hususun küfür, fısk ve dalâlet gerektiren şeyler olduğu, dolayısıyla Fâtımîlerin imamının geçersiz kabul edileceği açıktır. Ancak o, bunu Fâtımîler özelinde ele almamıştır. Yine de döneminin siyasî ve toplumsal şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda, onun bu görüşleri dolayısıyla Fâtımîlerin ve Emevîlerin hilâfetini reddettiği açıktır. Onun açıklamalarından, olası bir işgal ihtimalini göz önünde bulundurduğu da anlaşılmaktadır.

Bâkıllânî'den sonra Bağdâdî de ashabının aynı zamanda kendisine itaat vâcib olan iki imamın bulunamayacağı kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre, aynı anda yalnızca bir imama akidde bulunulur ve geri kalanlar da bu imamın sancağı altında durur. Azlini gerektirecek bir sebep olmadan ona karşı çıkmak da isyan anlamına gelir. Bununla birlikte Bağdâdî, iki şehir arasında bölge halkının birbirine yardım etmesini engelleyecek bir deniz bulunması halinde, her bir halkın kendi bölgesinden bir imam seçmelerinin câiz olacağını belirtmiştir.[1053] Sünnî gelenekte bu görüş, daha ziyade Endülüs Emevîlerini meşru saymak için kabul edilmiştir.[1054] Ancak Bağdâdî, herhangi bir açıklama yapmadan

[1052] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâ'il*, 470-471. Ayrıca bkz. Mehmet Salih Gecit, "Bakıllânî'nin (v. 403/1012) İmâmet ve Siyâset Anlayışı ("et-Temhid" Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1160-1161.
[1053] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 274. Türkçe çevirisi için bkz. Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi –Kitâbu Usûli'd-Dîn-*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 311-312.
[1054] Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (London, 2006), 78.

bu görüşünü dile getirmiştir. Rosenthal, bu yaklaşımıyla Bağdâdî'nin, zaten var olan bir gerçeği tanımış olduğuna dikkat çeker. Ona göre böyle bir tavır, fıkıhçıların siyasî gerçeklikten etkilenmede ve teorik ideali tehlikeye atmada ne kadar ileri gidebildiklerini açıkça göstermektedir.[1055]

Mâverdî ve Ebû Yaʿlâ da aynı anda iki imamın imametini câiz görmemiş ve Bâkıllânî'ye benzer açıklamalar getirmişlerdir. Mâverdî'ye göre her ne kadar bazı hukukçular şartlı olarak iki imamı kabul eder bir yaklaşım sergilemişlerse de bu durum İslâm hukukunda genel bir kabul görmemiştir.[1056] Konuyu Bâkıllânî kadar detaylı ele almamış olmalarına rağmen; her iki âlimin yaklaşımında, Fâtımîler ile Endülüs'teki Emevîler'in hilâfet iddialarını kesinlikle reddetme kaygısı etkili olmuş gibidir.[1057]

Cüveynî, imametin amacının ancak imamın tek olmasıyla gerçekleşebileceği kanaatindedir. Çünkü aynı anda birden fazla imamın bulunması fesadı beraberinde getirir. O, Eşʿarî ve Bağdâdî'de görülen uzak bölgeler söz konusu olduğunda birden fazla imam olabileceği fikrine ise karşı çıkmıştır. Uzak bölgelere halifeye bağlı emirlerin tayin edilmesinin, bu probleme çözüm olabileceğine dikkat çekmiştir.[1058] *el-İrşâd*'ında ise sınırları belirli, muayyen bir bölgede iki şahsın aynı anda imametinin geçerli olamayacağını belirtmekle birlikte, bölgeler arasında uzaklık artar ve iki imam arasına büyük bir mesafe girerse buna cevaz verilebileceğini ifade etmiştir. Ancak bunun kesin bir hüküm olmadığı notunu da düşmüştür.[1059] Cüveynî'nin, *el-Gıyâsî*'de daha net, *el-İrşâd*'da ise uzak bölgelerdeki halifeye kapı açar bir tavrı vardır.

1.4.2. Halifenin Hürriyetinin Kısıtlanması Durumuna Dair Tartışmalar

Halifenin hürriyetinin kısıtlanması ve esir olması durumunda izlenecek yollar da imamet bahsinde ele alınan konulardandır. Abbâsî halifelerinin sıkıntılar yaşadığı böyle bir dönemde, bu konunun üzerinde durulması gayet doğaldır. Bâkıllânî, imamın azlini gerektiren hususları sıralarken imamın esir olması durumuna yer vermiştir. Ona göre imam, ümmete zarar verecek bir müddet süresince düşman kuvvetlerinin eline esir düşer ve kurtulmasından ümit kesilirse, onun yerine başkasının seçilmesi vaciptir. Bundan sonra imâm esaretten kurtulsa dahi görevine dönemez, bu durumda yeni seçilmiş imama tabi olması gerekir. Çünkü azledilmesinden sonra onun imamlık hakkı düşmüştür ve

[1055] Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 49.
[1056] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 29; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, 24.
[1057] Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 173.
[1058] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 172-179.
[1059] Cüveynî, *Kitâbû'l-İrşâd*, 425.

sonradan seçilen imamın imamet akdi gerçekleşmiştir. Bu sebeple azledilmiş olan imam, imamette hiç bir hak iddia edemez.[1060]

Mâverdî ise bu konuyu, dönemin şartlarına uygun bir şekilde, çok daha geniş bir biçimde ele almak durumunda kalmıştır. O, eserinde bu konuyu "halifenin tasarruf hürriyetinin noksanlığı" başlığı altında işlemiştir. Ona göre halifenin bu noksanlıkları *hacr* hali ve *kahr* hali olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Hacr, halifenin idarecilerinden birinin devlet işlerini kötülük ve suistimal yapmaksızın aksatmadan yürütmesidir. Onun, adaleti sağlama, dinî işleri yürütme, fesadı önleme hususlarındaki yetkinliği önemlidir. Bunları sağladığı takdirde halifenin de bu işleri kabul ve tasdik etmesi beklenir. Bu durumda halife, yönetimde etkin olamaz ancak bu hal onun halifeliğine zarar da vermez. Bu yönetici, eğer gerekli yetkinlikleri sağlamıyorsa halife ve diğer memurların müdahale etmesi gerekmektedir.[1061]

Güner'in de belirttiği gibi, Mâverdî'nin halifenin hacrine dair düşünceleri, uzun süredir mevcut olan durumu yansıtmaktadır. Halifenin faaliyetlerinin kısıtlanması özellikle Büveyhîler döneminde zirveye ulaşmıştır. Bu durumda Mâverdî'ye göre, Büveyhîlere ancak sayılan hususlara aykırı hareket etmeleri halinde müdahale edilebilir. Böylece Mâverdî'nin Abbâsîler ile Büveyhîler arasındaki fiilî ilişki biçimine hukukî bir meşruiyet kazandırarak, klasik dönem hukukçularında yer almayan bir prensibi geliştirmiş olduğu söylenebilir.[1062]

Mâverdî bu yaklaşımını, *imâretu'l istîlâ'*, yani istîlâ' emirliği kuramıyla da desteklemiştir. Ona göre bu emirlik, bir kişinin bir bölgeyi zorla ele geçirmesi durumunda imamın o kişiyi bölgenin idaresi için resmî olarak görevlendirmesiyle gerçekleşir. Bu emirlik, her ne kadar örfe aykırıysa da hükümlerin gereğince yerine getirilmesi ve düzenin sağlanması için normal karşılanmalıdır. Hatta bu emir, emirlik için gerekli şartları taşıyorsa onun kabulü bir zorunluluktur. Bu şartları taşımıyorsa dahi düzenin sağlanması için halifenin onun emirliğini geçerli sayması câizdir.[1063] Böylece Abbâsîler ile Büveyhîlerin ilişkisi, bu şekilde sonradan teorik olarak meşrulaştırılmıştır.[1064]

[1060] Bâkıllânî, *Kitabu Temhidü'l-evail*, 479.
[1061] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 47.
[1062] Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", 244-245.
[1063] Mâverdî, müstevlînin meşru bir biçimde emir olarak tayin edilmesini gerektiren 7 dini sebep de saymıştır. Bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 66-68.
[1064] Mâverdî'nin bu kuramı araştırmacıların da ilgisini çekmiştir. Değerlendirmeler için bkz. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 177-180; Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", 249-251; Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 146-147.

Mâverdî'ye göre tasarruf hürriyetinin noksanlığına sebep olan ikinci hal, yani *kahr* ise halifenin esir olmasıdır. O, böyle bir durumda halifenin kurtarılması için Müslümanların fidye vermek ya da savaşmak gibi her yolu denemesinin bir görev ve sorumluluk olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, yaşanabilecek farklı durumları da göz önünde bulundurarak hükümler geliştirmiştir. Ona göre halifenin ehl-i harbin, yani müşriklerin eline düştüğü ve tüm çabalara rağmen esaretten kurtulma ümidinin olmadığı durumda, eğer öncesinde bir veliaht tayin etmişse o kişi halife olur, etmemişse yeni bir halife seçilir. Halifenin âsi Müslümanlara esir düştüğü ve kurtulması umudunun olduğu durumlarda ise halifeliği devam eder. Kurtulmasına dair ümit yoksa iki durum gerçekleşir; isyankârlar ya kendilerine yeni bir halife tayin ederler ya da etmezler. Çünkü esir aldıkları halifenin hilâfetini önceden tanımış olduklarından yeni bir halife seçmeyi gerekli görmeyebilirler. Böyle bir durumda, mümkünse halife, değilse seçiciler kurulu, bir halife naibi tayin eder. Halife kurtulur ya da ölürse bu "naib halife"nin hilâfeti düşer, çünkü o sadece o halifenin naibliği için seçilmiştir. Eğer asiler kendilerine yeni bir halife seçer ve ona tabi olurlarsa, esir olan halifenin de kurtulması beklenmiyorsa onun hilâfeti düşmüş olur. Bundan sonra kurtulsa dahi halife olamaz.[1065] Mâverdî'nin yaklaşımından çıkan sonuç, Bâkıllânî'de olduğu gibi, halifenin kurtulma ihtimali söz konusuysa hilâfetinin sonuna kadar geçerli olduğudur.

Dönemin şartları düşünüldüğünde, bu hükümlerin Fâtımî tehdidi doğrultusunda ortaya konulmuş olması muhtemeldir. Gibb'in de belirttiği gibi, Mâverdî'nin argümanına göre Bağdad, olur da Fâtımîlerce zapt edilirse; bu durum doğrudan Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırmayacaktır.[1066] Mâverdî'nin bu yaklaşımı, Fâtımî tehdidin oldukça belirgin olduğuna işarettir. Onun ihtimal dâhilinde tuttuğu husus 450/1058 yılında gerçekleşmiş, Besâsîrî (ö. 451/1060) Bağdad'ı Fâtımîler adına ele geçirmiş, Fâtımî Halifesi adına hutbe okutarak sikke bastırmıştır. Bağdad'ın işgali sırasında Dâru'l-hilâfe'den çıkarılan Halife Kâim, Ukaylî Emiri Kureyş b. Bedrân'ın himayesine girmiştir. Sonrasında her ne kadar Besâsîrî, Halife'nin kendisine teslim edilmesi ve Mısır'a gönderilmesi için ısrarcı olmuşsa da Emir Kureyş bunu kabul etmemiştir. Halife'nin Fırat üzerindeki Hadîsetu ʿÂne kalesine, buranın hâkimi olan Kureyş'in amcasının oğlu Muhâriş b. el-Mucellâ'nın

[1065] Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 47-48.
[1066] Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 176-177.

gözetimine gönderilmesine karar verilmiştir. Kâim, bir yıllık esareti boyunca burada kalmıştır.[1067]

Kâim her ne kadar bir sene boyunca esir kalmış ve bu süre zarfında Abbâsî hilâfet merkezi olan Bağdad'da Fâtımîler adına hutbe okunmuşsa da Mâverdî'nin hükmüne de uygun olarak, yeni bir halife seçilmemiştir. Çünkü Halife'nin, Sünnîliğin, dolayısıyla da Abbâsî hilâfetinin destekçisi olan Selçukluların yardımıyla esaretten kurtulmasına mümkün gözüyle bakılmaktaydı. Zaten Tuğrul Bey, başlangıçta Besâsîrî'nin Bağdad'ı işgaline yardım eden ancak daha sonra Selçuklulardan yana olacağını bildiren Kureyş b. Bedrân ile mektuplaşmalarında Halife'yi kurtaracaklarını açıkça belirtmiştir.[1068] Tuğrul Bey'in, İbrâhîm Yınal isyanını bastırır bastırmaz Kâim'i kurtarmaya girişmesi de pratikteki tavrını ortaya koymaktadır. Nihayetinde Tuğrul Bey'in girişimleriyle Bağdad geri alınmış, Halife kurtulmuş ve hilâfetin devamı sağlanmıştır.

Güner, bahsi geçen hususları ilk kez bu şekilde detaylıca konu edinen Mâverdî'nin hilâfet teorisini, bu yönüyle "gerçek tarihsel durum ile uzlaşma" olarak adlandırmaktadır.[1069] Mâverdî'nin hem Büveyhîlerle ilişkileri teorik düzeyde ele alması hem de olası Fâtımî tehditlerini göz önünde bulundurarak çözüm önerileri sunması Güner'i bu yoruma sevk etmiştir. Daha önce de örnekleri zikredildiği üzere, asrın sorunlarını çözme ve reel duruma açıklama getirme çabası, Mâverdî'nin sisteminde ve eserinin pek çok başlığında yer almaktadır.

Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, zikredilen hususlarda Mâverdî ile benzer fikirlere sahiptir.[1070] Ancak o, eserinde, Mâverdî'nin değinmediği bir husus olan "imametin *kahr* ve *galebe* yoluyla ele geçirilmesi" meselesine de yer vermiştir. Ebû Yaʿlâ'ya göre, böyle bir imamet geçerlidir. O, bu görüşüne delil olarak Ahmed b. Hanbel'in "Bir kimse mülk talebiyle imama isyan eder ve insanlar fitneye düşerek, bir kısmı birinin, diğer kısmı da ötekinin yanına geçerse, Cuma namazı galip gelenlerle birlikte kılınır" dediğini nakletmektedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in "Kılıç zoruyla biri halife olursa ve 'emiru'l-müminin' adını alırsa iman etmiş hiç kimsenin bu kişiye biat etmemesi câiz değildir; bu kişinin günahkâr olup olmaması arasında bir fark yoktur" rivâyetini de bu hususta delil olarak

[1067] Kaynaklarda Besâsîrî olayı ve sonrasıyla ilgili oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/29-56.
[1068] Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-zaman fî tarihi'l-a'yan*, thk. Muhammed Enes el-Hin - Kamil Muhammed el-Hattab (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 21/56-103.
[1069] Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", 251.
[1070] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, 37-38.

kullanmıştır.[1071] Böylece Ebû Yaʿlâ, Mâverdî'den farklı olarak galebe gelenin imametinin geçerli olduğunu savunmuştur. Temelinde Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerinin yattığı bu tespitlerin, esasen Abbâsî halifelerinin kendi aralarında yaşamaları muhtemel taht kavgaları özelinde dile getirilmiş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Cüveynî ise imamın esir düşmesi, hapsedilmesi ve kurtuluşundan da ümit kesilmesi durumunda İslâm dünyasının imamsız kalacağını, dolayısıyla da başka bir imamın seçilmesi gerektiğini ifade eder. Ardından eserinin genel yapısına da uygun olarak gücü ve yetkisi azalan, sevilmeyen ve kendisine artık itaat edilmeyen, vazifelerini yerine getirmeyen bir imam varsa, onun durumunu esir düşmüş imamın durumuna benzetir. Çünkü onun da varlığı esir imam gibi bir işe yaramamaktadır. Kendisinin tüm engellemelerine rağmen onu azledip yeni bir imam seçmek gerekir.[1072]

Görüldüğü üzere ulemâ, halifenin ve hilâfetin bir anlamda tehdit altında olduğu bu dönemde, yaşananlara uygun bir şekilde ve meydana gelebilecek olayları da göz önünde bulundurarak hükümler geliştirmiştir. Şartlar gereği, çok devletli bir ortamda Abbâsî hilâfetini meşru ve diğer yapılarla uzlaşır bir biçimde konumlandırmıştır. Olası Fâtımî tehdit ve işgaline karşı da hilâfetin izleyeceği yolları belirlemeye çalışmıştır.

Yukarıda bahsi geçen kelâmî ve fıkhî kaynaklarda, şartların değişmesiyle birlikte, imametle ilgili ele alınan husus ve yaklaşımlarda da farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle hilâfetle ilgili hususların detayına inildiğinde, müellifler bazı noktalarda farklı görüş sunmuştur. Hatta siyaseten çözüm olarak önerdikleri kurum ya da şahıslar değişebilmiştir. Bunun en bariz örneği, diğerleri Abbâsî halifesini desteklerken Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü halifelik makamına layık görmesidir. Yine Cüveynî, Mâverdî'ye gerek yöntem ve yaklaşım noktasında gerekse bazı özel hususlarda ağır eleştiriler yöneltmiştir.[1073] Hoca-talebe ilişkileri olan Cüveynî ve Gazzâlî, halifenin kim olacağı noktasında tamamen farklı düşündüklerinden, pek çok hususta görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu dönemde Sünnî siyaset anlayışının bütünüyle tek tip bir anlayış olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta Eşʿarî geleneğe mensup âlimlerin hilâfet anlayışının dahi değişken olduğu ifade edilmelidir. Anlaşıldığı kadarıyla bu eserlerde esas amaç, çağın siyasî problemlerine cevap üretebilecek bir anlayış

[1071] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-sultaniyye*, 20-22.
[1072] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 116-117.
[1073] Cüveynî, *el-Gıyâsî*, 140-145, 155-158, 205-206.

geliştirmektir.[1074] Kanaatimizce tarihsel şartların farklılık göstermesi ve sürekli olarak dengelerin değişmesi onların yaklaşımlarının ve çözüm önerilerinin muhtelif olmasında belirleyicidir. Bu sebeple olsa gerek, Gecit, onları "buhran dönemi ulemâsı" olarak tanımlamıştır.[1075]

Bu farklılıklara rağmen, çağın problemlerine çözüm aramak ile adil ve istikrarlı bir siyasî düzene dair genel çerçeve sunmak, bu âlimlerin ortak noktalarıdır. Fâtımî karşıtlığı da âlimlerin uzlaştıkları başlıca hususlardandır. Cüveynî dışarda tutulacak olursa, Abbâsî Hilâfetini merkeze alan ve tüm zayıflıklarına rağmen Abbâsîleri hilâfete layık gören ve onların kalıcılığını sağlamaya çalışan bir anlayış hâkimdir. Bu âlimlerin de etkisiyle Abbâsîlerin hilâfeti, o dönemde daha ziyade sembolik bir misyona sahip olsa da değer kazanmıştır. Abbâsî hilâfetinin değerinin artmasında, onun karşısında bir Şiî/İsmâîlî imamın hâkimiyet iddiasında bulunuyor olması itici güç olmuştur. Fâtımîler karşısında Abbâsîler, Sünnîlikle özdeşleşerek bu düşünceye yakın olan geniş kesimler tarafından desteklenmiş hatta vazgeçilmez bir otorite haline gelmiştir.[1076]

Siyasetle ilgilenen âlimlerin bu dönemde, mevcut durumu meşrulaştırmak amacıyla teoriler geliştirdikleri ya da krizleri çözebilmek adına yeni bahisler açtıkları görülmektedir. Evkuran, bu noktada Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının, Şîa'nın imamet anlayışına kıyasla daha gerçekçi bir temele oturduğunu ifade etmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu tutumunun aşırı uca doğru zorlandığına da dikkat çekmektedir. Ona göre "bu aşırı uç, realiteye teslim olmak ve siyasal söylemi gerçekliğe uyacak şekilde düzenlemektir".[1077] Aşırı olarak yorumlansın ya da yorumlanmasın, bu dönemde âlimlerin hilâfet teorisini gerçekle uzlaştırma çabasında oldukları yadsınamaz bir vakıadır.

Câbirî de Ehl-i Sünnet'in hilâfet teorisini genelde fiilî durumun meşrulaştırılma çabası olduğuna dikkat çekmektedir.[1078] Bu doğrultuda Sünnî siyasî düşüncenin "sabite"sinin *iktidar ideolojisi* olduğunu ifade etmektedir. İktidar ideolojisi bir anlamda

---

[1074] Cüveyni'nin kitabını *Gıyâsu'l-umem fi'ltiyâsi'z-zulem* olarak adlandırması da bu duruma işaret etmektedir. Kitabın başlığındaki "gıyâs" kelimesi "yardım" ve "imdat"; "iltiyâs" ise "karışıklık ve kargaşa" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kitabın başlığı "milletlerin kargaşa durumuna düşmekten kurtarılmaları/kafa karışıklıklarının giderilmesi" ya da "kargaşaya düşmeleri durumunda milletlere yardım edilmesi" şeklinde tercüme edilebilir. Krş. Kavak, "'Siyasî-Fıkhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi", 25.

[1075] Gecit, "Cüveyni'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü", 393.

[1076] Kalaycı, "Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", 313.

[1077] Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 173.

[1078] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 106.

"yürürlükteki durum" ilkesini benimsemek anlamına gelmektedir. Çünkü mütekellim ve fukahânın temellendirmeleri, yürürlükteki durumun meşruluğunu tanıma sonucuna varmıştır.[1079] Dolayısıyla Maverdî ile başlayan idare hukuku, mevcut ve gelecek yönetimlere ilişkin bir düzenleme olarak değil de başta Hulefâ-i Râşidîn dönemi olmak üzere önceki dönemlerin yönetim biçimlerine İslâmî açıdan hukukî meşruiyet kazandırma çabası olarak gelişmiştir.[1080]

Bu çaba ve yaklaşım, yalnızca erken dönem ve Abbâsîler dönemindeki gelişmeleri meşrulaştırmaya has bir durum değildir. İlerleyen süreçte Abbâsî hilâfetinin Bağdad'da Moğollar tarafından sona erdirilmesi (656/1258) ve Kahire'de Memlûkler tarafından yeniden ihya edilmesi (659/1261), sonrasında hilâfetin Osmanlılar tarafından devralınması (922/1517) gibi kırılma noktaları, dönemin şartlarına uygun olarak hilâfete dair yeni yorumları ve açıklamaları beraberinde getirecektir. Memlûk dönemi metinlerinde hilâfet-saltanat ayrışması ile Kureyş soyundan gelmeyen Memlûk sultanlarının meşruiyet meselesi odak noktasını oluşturmaktadır ve farklı mezheplere mensup âlimler, Memlûk sultanlarının meşruiyetlerine kapı aralama çabası noktasında ortak noktada buluşabilmişlerdir.[1081] Osmanlı döneminde ise Yavuz Sultan Selim'den itibaren sultanların halife de olabileceğine dair savunu metinleri oluşmaya başlamış ve Kureyşlilik şartı yeniden değerlendirilmiştir.

2. Sünnîliğin Konumlandırılmasına Etkileri

2.1. Sünnîliği Diğer Geleneklerden Ayrıştırma Çabası

1/7. asrın sonlarında Kurʾân'ın yanı sıra "Sünnet", itikâdî ve siyasî konularda bidʿatin karşısında önem kazanmıştır. Siyasî ve itikâdî konulardaki ihtilafların netleşmesine ve keskinleşmesine paralel olarak sünnet kelimesi daha bilinçli ve doğrudan bir şekilde bidʿate karşılık itikâdî bir içerikle kullanılmaya başlanmıştır. 2/8. yüzyıla gelindiğinde ise Ehl-i Sünnet'in, Ehl-i Bidʿat olarak kabul edilen fırkalardan olmayan kimseleri, bu fırkaların dışındaki çoğunluğu ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Böylece Hâricîler, Şîa, Mürcie, Kaderiyye ve Muʿtezile, Ehl-i Bidʿat olarak değerlendirilirken; bunların dışındakiler Ehl-i Sünnet olarak nitelendirilmiştir.[1082] Bu

[1079] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 461.
[1080] Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, 115-116.
[1081] Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", 219-220.
[1082] Ehl-i Bidʿat karşısında konumlandırılan bu geniş kitleyi tanımlamak için Ehl-i Sünnet'in yanı sıra *Cemâʿa(t), Sâbibu's-Sunne, Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâʿa, Sâbibu's-Sunne ve'l-Cemâʿa* ve *es-Sevâdu'l-Aʿzâm* gibi kavramlar da kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet'e mensup kimseleri ifade etmek amacıyla Sünnî

dönemden itibaren Ehl-i Sünnet, mevcut fırkalara tepki gösteren mutedil kimseler arasında müşterek kabul gören şemsiye bir kavram haline gelmiştir. Bu ilk dönemde Ehl-i Sünnet tabiri daha ziyade Ashâbu'l-Hadîs için kullanılıyor olsa da Ashâbu'l-Hadîs dışındaki bazı kimseleri de içine aldığı anlaşılmaktadır.[1083] Zaman geçtikçe kavramın delalet alanı genişlemiş ve çok daha kapsayıcı bir hal almıştır.

İster birbirlerine yakın çizgide olsunlar ister muhalif, mezheplerin gelişim sürecinde birbirileriyle aktif bir ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür. Bir mezhep diğerini eleştirirken, bir taraftan hem kendisini hem de muhatabını inşa etmiştir.[1084] Bu durum, kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerden itibaren Ehl-i Bidʿat karşıtlığı üzerinden anlam kazanan Ehl-i Sünnet gibi bir yapı söz konusu olduğunda daha da öne çıkmaktadır. Zira bu karşıtlık, Ehl-i Sünnet'in ne olduğuna değil, daha ziyade ne olmadığına yönelik kaygılar merkeze alınarak tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. İçerisine dâhil edilen fırkalar bazen azalıp bazen artsa da bu muhataplar, genel anlamda Ehl-i Bidʿat olarak nitelendirilmiştir. Bu durum, İslâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidʿat olmak üzere iki kutuplu bir dünyayı meydana getirmiştir.[1085] Dolayısıyla hem diğer mezhepleri hem de Ehl-i Sünnet'i, muhatap olduğu ötekileri dikkate almadan tanımlamanın veya tarihi sadece ona has kılarak anlamaya çalışmanın yeterli olmadığı söylenebilir. Bu çok yönlü ortamda, mezhep mensuplarının kendilerini ve ötekini tanımlamalarında itikâdî ve fıkhî tercihlerinin yanı sıra sosyo-politik unsurlar da etkili olmuştur. Nitekim itikâdî ve fıkhî tercihlerde dahi muhataplık ilişkileri belirleyici olabilmiştir.[1086]

---

kavramının da 2/8. asırdan itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "'Sünni' Deyiminin Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 25-27.

[1083] Sönmez Kutlu, *Selefiliğin Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: OTTO, 2017), 48-54; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet'in Teşekkül Süreci ve Fikrî Çerçevesi", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 345-348. Ayrıca bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "'Ehlu's-Sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar", *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 71-79.

[1084] Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eşʿarî Geleneğin Şiîlik Algısı*, 431.

[1085] Detaylı bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bidʿat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010). İslâm Tarihinde dört temel kutuplaşma olduğunu belirten Kalaycı da ikinci kutuplaşma olarak "Bidʿat-sünnet" ayrımına dikkat çeker. Ona göre, kutuplaşmaların ilki "cemaat–fırka" kutuplaşmasıdır ve özünde siyasî ve sosyolojik bir karakter arz etmektedir. Bu ilk kutuplaşmanın teorik muhasebesi, 1/7. asrın sonlarında "Bidʿat–sünnet" şeklinde yeni bir kutuplaşmanın zeminini hazırlamıştır. İlk kutuplaşmada siyasî referanslar belirgin iken, bu kutuplaşmada dinî referanslar, siyaset kadar, hatta belki de daha fazla olaya rengini vermiştir. Kalaycı'ya göre ne olmaklık değil, ne olmamaklık üzerinden tanımlanan Ehl-i Sünnet bir anlamda negatif teolojidir. Bkz. Kalaycı, "Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar", 309-315.

[1086] Mehmet Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadlîl Olgusu", *Hayatın Anlamı İman*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 188-190.

Ehl-i Sünnet, farklı şekillerde içeriklendirmeye müsait bu esnek anlam alanı dolayısıyla tanımlanması ve sınırları çizilmesi zor bir kavramdır. Bu zorluk, Ehl-i Sünnet'in son derece kapsamlı ve kuşatıcı niteliğe sahip olmasının yanı sıra her grup gibi, zamana ve mekâna göre temsil gücü değişen ve süreç içinde gelişen çok boyutlu bir yapıya karşılık gelmesinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet, yazardan yazara, dönemden döneme, hatta bir yazarın farklı eserlerinde muhtelif şekillerde tanımlanmış ve tabiri câizse herkes ona kendi rengini vermiştir.[1087] Ayrıca Ehl-i Sünnet tabiri, Sünnîliği diğer geleneklerden ayrıştırma çabasıyla ortaya çıktığından hangi grubun muhatap alındığı ve hangi kaygının ön planda tutulduğuna bağlı olarak tanımlamalar da değişkenlik arz etmiştir. Nitekim "Mürcie'nin muhatap alındığı durumlarda iman meselesi temelinde, Muʿtezile'nin muhatap alındığı durumlarda Kurʾân'ın mahlûk olup olmadığı veya kader tartışmaları temelinde, Şiîlerin muhatap alındığı durumlarda dört halifenin meşruiyeti ve imamet anlayışı temelinde, Hâricîlerin muhatap alındığı durumlarda ise büyük günah meselesi ve yine dört halifenin meşruiyetleri temelinde farklı Ehl-i Sünnet tanımları ortaya konulmuştur".[1088]

Abbâsî-Fâtımî gerilimini içine alan bu süreçte Ehl-i Sünnet'in muhatapları hem çoğalmış hem de daha somut ve fiilî bir tehdide dönüşmüştür. Genelden özele indiğimizde, Şiîler ve Fâtımî-İsmâîlîlerin de bu süreçte Ehl-i Sünnet'in muhataplarından biri olduğu açıktır. Fâtımî-İsmâîlîlerin başat tehdit konumunda olduğu böylesi bir ortam, savunmacı tutumu beraberinde getirmiştir. Bu noktada, Sünnî gelenekte Fâtımî-İsmâîlîleri de aşan bir ıslah yöneliminden söz etmek mümkündür. Bu yönelim, Ehl-i Sünnet dışı olarak konumlandırılan kesimlere karşıtlık üzerinden Sünnîliğin sınırlarının belirlenmesi ve belirginleştirilmesi çabasını beraberinde getirmiştir.

2.2. Sünnîliği Hâkim Ana Zümre Olarak Konumlandırma Çabası

Ehl-i Sünnet, nasıl tanımlandığına da uygun olarak metinlerde ne olmadığı üzerinden kurgulanarak açıklanmıştır. Ya da zaman zaman kesin hatlarla hangi inançlara sahip olanların Ehl-i Sünnet'e mensup sayılacağı belirlenmeye çalışılmıştır. Özellikle 3/9. asırdan itibaren, başta Şîa olmak üzere diğer fırkalarla mücadelelerin yoğun olması sebebiyle, farklı bölgelerde Sünnîliğin sınırlarını belirleme ve Sünnîliği hâkim ana zümre olarak konumlandırma çabalarının yaygınlaşması dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Ehl-i

[1087] Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", 8; Kutlu, *Selefîliğin Fikrî Arka Planı*, 54.
[1088] Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 212.

Sünnet'in kendisini bir 'fırka' olarak değil de İslâm'ı temsil eden ana bünye olarak gördüğü söylenebilir.[1089]

2/8. asrın ortalarından sonra hadis literatürüne dâhil olan "iftirak hadisi"nin akâid ve reddiye türü eserlerde yaygın olarak kullanılması, Ehl-i Sünnet'in İslâm'ı temsil ve hak yol iddiasını destekleyen bir işlev görmüştür.[1090] Bu dönemde müellifler, genellikle yetmiş üç fırka rivayetini kullanmak suretiyle, Ehl-i Sünnet'i dinin aslı ve kurtuluşun yegâne yolu olarak sunmuşlardır. Böylece, bir yandan Ehl-i Sünnet'in dışında kalan Ehl-i Bidʿat fırkaların helak olacağını iddia edilirken, diğer yandan Ehl-i Sünnet kurtuluşa eren topluluk olarak sunulmuştur.

Sünnîliğin sınırlarını çizme ve onu meşru dinî yönelim olarak temellendirmeye dönük somut girişimler, bazen siyaseten desteklenir bir politika olarak gündeme gelmiş, bazen de Sünnî ulemanın; Sünnîliği tanımlamak, onun sınırlarını belirlemek ve İslâm'ın aslı olduğunu temellendirmek üzere çeşitli eserler kaleme almasıyla kişisel yönelimlerinin sonucu olarak kendini göstermiştir. 4/10. ve 5/11. asırlarda Sünnî gelenekte yaşanan bu hareketliliğin elbette farklı sebepleri vardır. Ancak Fâtımî-İsmâîlîlerin oluşturduğu tehdit ortamının, bu eserlerin yazılışında bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak etkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

2.2.1. Siyasî Çabalar

2.2.1.1. Sâmânîlerin Resmî Akîdesi: *es-Sevâdu'l-aʿzam*

Siyasî girişim olarak karşımıza çıkan ilk örneklerden biri, Sâmânî Emiri İsmâîl b. Ahmed'in (279-295/892-907) bölgedeki Hanefî âlimleri toplayıp, onlardan diğer fırkaların görüşlerinin yayılmasını önlemek amacıyla Sünnî inancı yazılı olarak ortaya koymalarını istemesidir. Onun görevlendirdiği âlimler, bu vazifeyi Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) vermiştir. Hakîm es-Semerkandî, bu amaçla daha sonra *es-Sevâdu'l-aʿzam* ismiyle meşhur olan eserini yazarak Emir'e takdim etmiştir. Bu metin, Sâmânîler döneminde resmî akîde rolü kazanmıştır.[1091]

[1089] Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay, 2018), 229.

[1090] Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer, 2017), 113, 116. Ayrıca rivayetin Sünnî kaynaklarda kullanım seyri hakkında detaylı bilgi için bkz. s. 113-126.

[1091] Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâturîdî*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 172-173; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 134.

Sâmânîlerin açıkça Hanefîleri destekledikleri bu dönemde, bölgedeki Hanefîler de başta Şîa olmak üzere, Muʿtezile, Kerrâmiyye, Cehmiyye ve Karmatîlik gibi Ehl-i Bidʿat olarak görülen mezheplere karşı mücadeleye girişmişlerdir. *es-Sevâdu'l-aʿzam,* işte bu mücadele sürecinin bir ürünüdür. Kitapta ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı rivayeti aktarılmış, Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen ve es-Sevâdu'l-aʿzam'ı, yani Müslümanların çoğunluğunu temsil eden bu gruba dâhil olabilmenin altmış iki şartı sıralanmıştır. Yani Ehl-i Sünnet'ten olabilmek için, kişinin bu özellikleri taşıması ve bilmesi gerekmektedir. Böylece diğer gruplara karşı Sünnîliğin sınırları belirlenmiş ve bu anlayış resmî olarak uygulamaya geçirilmiştir.

Semerkandî, *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ı Arapça olarak yazmıştır. Kitabın yazıldığı tarihten yaklaşık seksen sene sonra, 370/981 yılında, Sâmânî Emirinin talebi üzerine halkın faydalanması, bidʿatten uzak olması ve doğru yola yönelmesi için Farsça'ya tercüme edildiği bilinmektedir. Farsça çeviriyi yapan mütercim, II. Nûh b. Mansûr (365-387/976-997) tarafından verilen emir üzerine bunu gerçekleştirdiğini açıkça belirtmiştir. Bu tarihte bidʿatle mücadele kapsamında kitabın Farsça'ya tercüme edilme ihtiyacının hâsıl olduğu açıktır.[1092] Bu girişimi, o yıllarda İsmâîlîliğin Sâmânîler için ciddi bir tehdit oluşturmasıyla da ilişkilendirmek mümkündür.

Bu noktada Sâmânî coğrafyasındaki gelişmeleri hatırlatmak gerekmektedir. İsmâîlîlik, Horasan'da 3/9. asrın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmaya başlamış ve özellikle 4/10. yüzyılın başlarından itibaren güçlü bir karşılık bulmuştur. İsmâîlî davet, önemli dâîlerden biri olan Nesefî'nin (ö. 332/943 civarı) etkisiyle Sâmânî sarayında da tesirli olmuştur. Vezir dâhil olmak üzere sarayda yetkili pek çok isim İsmâîlî daveti kabul etmiştir. Hatta bu kimselerin, dönemin hükümdarı Nasr b. Ahmed'in de muhtemelen 322/933'ten sonra davete girmesini sağladıkları rivayet edilmektedir. Ancak Nasr, Nesefî'nin davetine mesafeli olan ve çoğunluğu Türklerden oluşan ordunun hoşnutsuzluğu ve oğlu Nuh b. Nasr'ın (331-343/943-954) çabasıyla pişmanlık duyarak yönetimi oğluna bırakmıştır. Bu tarihten itibaren Sâmânîler, İsmâîlî karşıtı bir tavır benimsemiş ve sıkı bir takibat yürütmüşlerdir. Nesefî de dâhil olmak üzere bölgedeki Karmatî ve İsmâîlîler öldürülmüşlerdir.[1093]

Bölgedeki katı İsmâîlî karşıtı tavır, ilmî anlamda bazı değişim ve dönüşümlere de sebep olmuştur. Her ne kadar Hanefîlerin İsmâîlî ve Karmatîlere karşı gösterdiği tepki,

[1092] Arıkan, "Es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 24-25.
[1093] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 295-296; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik,* 149-164.

başlangıçta kelâmî bir içeriğe sahiptiyse de Nûh b. Nasr ile başlayan İsmâîlî karşıtı dönemde bu içerik sosyo-politik bir boyut kazanmıştır. Kelâmî mücadelenin yerini itikâdî ve siyasî mücadeleye bırakması, kelâm ilmiyle uğraşmanın beraberinde Karmatî şüphesini getirebilecek bir işe dönüşmesine de aracılık etmiştir. Hanefîlerin Karmatîlere karşı tedirginlik yaşadığı bu süreçte her mütekellim, İsmâîlî suçlamasına veya şüphesine hedef olabilir hale gelmiştir. Bu da kelâm ilmiyle meşgul olmayı korkulan, riskli bir işe dönüştürmüştür. Bu bağlamda kelâm ilmi, akîdeleşmeye ve fıkıh ilminin kurucu çerçevesi olarak algılanmaya başlanmıştır.[1094]

Bu mücadele, takip ve tasfiye sürecinin Hanefî ulemânın fetvalarına da etki ettiği görülmektedir. Nitekim Hanefî fakîh Hasîrî (ö. 500/1107), *el-Hâvî fi'l-fetâvâ* adlı eserinde bu fetvalara geniş bir yer ayırmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu karşılıklı güvensizlik hali Hanefîleri, İsmâîlîlerin tövbesini dahi kabul etmemeye ve yakalandığı takdirde doğrudan ölüme mahkûm etmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla Hanefî fukahanın İsmâîlîlerin dinî ve hukukî statüsüne dair verdiği katı hükümleri bu sürecin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Nizâmülmülk'ün verdiği bilgilere göre, Mansûr b. Nûh'un hükümdar oluşundan (350/961) on beş yıl sonra, yani 365/976 yılında, gizlice faaliyet yürütmekte olan İsmâîlîlik, bölgede yeniden güç kazanmıştır. Hatta önceki süreçte Sâmânîler tarafından Bâtınîlik suçlamasıyla öldürülen kimselerin çocukları, torunları ve yakınları bile bu davet faaliyetine katılmışlardır. Bu dönemde Tus Emiri ve bazı idareciler de İsmâîlî daveti kabul etmiştir.[1095] Hasîrî'de zikredilen, 367/977 yılında Semerkant'ta Hanefîlerle iç içe yaşayan, İsmâîlî kimliğini gizleyen ve Karmatî dâîsi olma şüphesiyle yakalanarak tutuklandığı rivayet edilen bir şahsın tövbesinin kabul edilip edilmeyeceği, malı, canı ve diniyle ilgili katı hükümler, artan İsmâîlî tehdidine yönelik kaygıyı gözler önüne sermektedir.[1096]

Böyle bir ortamda, Mansûr b. Nûh'un 365/976 yılında ölmesi üzerine, yönetime geçen Nûh b. Mansûr (365-387/976-997), *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın Farsça'ya tercüme edilmesini istemiştir. Muhtemelen o, halkın tekrar yükselişe geçen İsmâîlî davete meylini

[1094] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 283-284; Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali", 136-137.
[1095] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 299.
[1096] Bkz. Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (Köprülü Kütüphanesi, 549), 286a-288b.

önlemeye çalışırken; *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın okunabilmesinin buna yardımcı olacağını düşünmüştür.[1097]

Bu noktada *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın Arapça aslı ile Farsça çevirisi[1098] arasında bazı farklılıklar bulunduğuna da dikkat çekmek gerekmektedir.[1099] Farsça çeviride, 56. meselede İslâm mezhepleri ve alt kolları olan yetmiş üç fırka yer alırken; 57. mesele, bidʿatçılar (*mubtediân*) ile ilişki kurulmaması gerektiği hususuna tahsis edilmiştir. Bu bölümde bidʿat ehlinden uzak durulması gerektiği, onlara selam bile vermenin uygun olmadığı ifade edilip rivayetlerle desteklenerek,[1100] halkı mümkün olduğunca bidʿat ehline karşı mesafeyi korumaya teşvik etme hali dikkat çekmektedir. Bu hususlar, Arapça metinde yer almamaktadır.

Bu farklılıklar, 56. meselede yapılan fırka tasniflerinin Semerkandî'ye mi yoksa mütercime mi ait olduğu sorununu gündeme getirmiştir. Arıkan, bu kısmın mütercim tarafından ilave edildiğinin düşünülebileceğini belirtirtmektedir.[1101] Mezheplerle ilgili olan bu meselede, on ikincisi Bâtınîyân[1102] ve elli ikincisi Fâtımiyân[1103] olmak üzere yetmiş iki tane fırka peş peşe sayılmıştır. Yetmiş üçüncü olarak ise "Sünnîyân ve Cemâatiyân ve Nâciyân" isimlendirmesiyle kurtuluşa erecek fırkanın (nâciyân) Ehl-i

---

[1097] Arıkan, "Es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 25, 33-36.

[1098] Çalışmamızda *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın tercümesinin Abdulhay Habîbî tarafından yapılan neşrinden faydalandık. Mezhep tasnifinde hangi fırkanın kaçıncı olarak zikredildiğini de bu neşirdeki rakamları merkeze alarak aktardık. Kadir Gömbeyaz'ın verdiği fırka tablosunda ise kullandığı nüshalara bağlı olarak rakamlar daha farklıdır. Krş. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 278-279.

[1099] Burada hem *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın hem de Farsça çevirisinin zaman içerisinde orijinal hallerini koruyamadıkları ve bazı ilavelere maruz kaldıklarına dair kuvvetli ihtimalin de dile getirilmesi gerekmektedir. Krş. Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 11 Haziran 2021).

[1100] Hakîm es-Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*, nşr. Abdulhay Habîbî (Tahran, 1969), 190-208.

[1101] Bununla birlikte, ona göre şu ifadeler, ilave edilmiş olan bu başlıktaki bilgiler için de kaynağın Hakîm Semerkandî de olabileceğini göstermektedir: "Hoca Ebu'l-Kâsım Hakîm dedi ki: onların nâmlarını beyan edeyim, onların fiillerini ayrı ayrı şerh edeyim ki insanlar onları bilsinler ve onlardan kaçınsınlar." Arıkan, "Es-Sevâdu'l-Azam'ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine", 25. Krş. Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*, 167.

[1102] Müellif ya da mütercim bu açıklamalarda Bâtınîyân olarak verdiği mezhebi, Hâricî fırkalardan biri olarak sunmuştur. Bu açıklamaya göre onlar, günahın şirk, günah işlemiş kulun ise kâfir olduğuna inanırlar. Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*, 180. Gömbeyaz bu fırkanın İbâdiyye de olabileceğine işaret etmiştir. Krş. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 279.

[1103] Fâtımiyân, listede Sâtânend olarak geçmektedir. Ancak nâşirin de belirttiği gibi bu nüshadan kaynaklı olmalıdır. Çünkü eserde fırkalar sıralandıktan sonra 40-41 tanesi hakkında kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamalarda Fâtımiyân olarak adlandırılan mezhebin açıklaması yapılmıştır. Fâtımiyân, Mısır topraklarının (kelimenin aslının Mısr olması muhtemeldir ancak metinde مر olarak geçmektedir.) Fâtıma evlatlarının hakkı olduğunu savunan kavimdir. Krş. Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*, 170, 176, 180, 183.

Sünnet ve Cemâat mensupları olduğu ifade edilmiştir.[1104] Arapça metinde olmayıp Farsça çeviride yer alan bu kısımlar aslında eserin çevirisinin yapılma sebebi ile bağdaşmaktadır. Fâtımî-İsmâîlî davetin yoğunlaştığı bir dönemde halkı bidʿatten uzak tutmak için Farsça'ya çevrilen metinde, fırkalar hakkında bilgi verilip bidʿatlere dair açıklamalar eklenmiş olması muhtemel görünmektedir.

2.2.1.2. Hilâfet Otoritesi Aracılığıyla Sünnîliğin Siyasallaştırılması: *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*

Sünnîliğin sınırlarını belirleme ve Ehl-i Sünnet'i meşru dinî yönelim olarak temellendirme çabalarından birisi de Halife Kâdir döneminde karşımıza çıkmaktadır. Kâdir'in bizzat yayınladığı *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*, doğrudan inancın ve Sünnîliğin sınırlarını belirlemeye yönelik bir girişimdir. İlk kez 408/1016-17 yılında yayınlanan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* aracılığı ile Hanbelî anlayış öne çıkarılmış ve siyasî bir politikaya dönüştürülmüştür. *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*, tüm Şiîleri, Muʿtezilî ve bir ölçüde Eşʿarîleri, "hak dinin" dışında bırakan bir içeriğe sahiptir. Böylece Kâdir ve onun politikasını sürdüren Kâim dönemlerinde (422-467/1031-1075) Abbâsî hilâfeti, Sünnîliği Hanbelîlikle özdeşleştiren anlayışı benimsemiştir. Bu siyasî tavır, şüphesiz ulemâyı ve dönemin düşünsel yapısını da etkileyen bir boyuta sahiptir. Fâtımîlerin ise bu bildirinin muhataplarından biri olduğu söylenebilir.

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî'nin gelişimi, 408/1016-17 yılında başlayıp 420/1029 yılına uzanan bir süreci kapsamaktadır. Kâdir-Billâh, ilk olarak 408/1016-17 yılında Muʿtezilî-Hanefî fakîhlere karşı birtakım kararlar ilan etmiştir. Onları iʿtizâlî görüşlerinden dönüp tövbe etmeye davet etmiş ve kelâm alanında araştırma yapmalarını, Râfıza, iʿtizâl ve İslâm'a muhalif fırkalar (makâlât) hususlarında münazaralarda bulunmalarını yasaklamıştır. Onlardan bu kararlara uyacaklarına dair imza almış, bunlara uymadıkları takdirde cezalandırılmayı kabul ettiklerini belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî'nin eserinde bu kararlar, "Kâdir'in mübtedi'den tövbe istemesi" şeklinde geçmektedir.[1105] İbnu'l-Esîr, bu kararın Şiîleri de kapsadığını ifade etmektedir.[1106]

[1104] Semerkandî, *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*, 178. *Terceme-i es-Sevâdu'l-A'zam* tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Keith Lewinstein, "Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: OTTO, 2016), 110-111; Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 165-172.
[1105] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125.
[1106] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/121.

Halife tarafından bildirilen ve uygulamaya geçirilen bu kararları, Gazneli Mahmûd da benimsemiştir. Başta Horasan olmak üzere Gaznelilerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde Muʿtezilî, Râfızî, İsmâîlî, Karmatî, Cehmî kimselere ve Müşebbihe mensuplarına minberlerden lanet okunmuş, bu kimseler hapsedilmiş, sürgün edilmiş ve öldürülmüştür. İbnu'l-Cevzî, Halife'nin bu kararlarının sünnet (gelenek) haline geldiğini ifade etmek[1107] suretiyle uygulamanın geniş bir çevreye yayıldığını da kaydetmiş bulunmaktadır.

409/1018 yılında ise hilâfet merkezinde, bildiriye ilaveten *Kitâbu bi mezâhibi's-sunne* adlı bir risâle yayınlanmış ve Kurʾân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kimselerin kâfir olduğuna ve kanlarının helâl olduğuna dair fetva verilmiştir.[1108] Klasik kaynaklarda bu iki yıldaki bildirilerin muhtevası aktardığımız şekilde belirtilmiş ve tamamına ayrıntılı bir biçimde yer verilmemiştir.

Söz konusu bildirilerin ardından, belli bir süre farklı bir yayın yapıldığına dair dikkate değer bir bulgu yoktur. Yaklaşık on bir yıl sonra, yani 420/1029'da ise adı geçen bildirilerin yeniden gündeme geldiği anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cevzî, bu yıl gerçekleşen üç toplantıdan bahsetmiş ve bildirilerin metnini aktarmadan muhtevalarına değinmiştir. Toplantıların ilki, 18 Şaban/1 Eylül'de sarayda eşrâf, kadılar, şâhidler ve fakîhlerin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıda, Halife Kâdir'e ait, içinde Hz. Muhammed ve sahabelerden rivayetlerin yer aldığı, *Sünnet mezhebi*nin üstünlüğünü vurgulayan, Muʿtezile'yi kınayan uzun bir metin/kitap okutulmuştur.[1109] Bu bilgi dolayısıyla Kâdir'e ait *er-Risâletu'l-Kâdiriyye* adlı bir eser olduğu kabul edilmektedir.[1110] Bu risâle, muhtemelen İbnu'l-Cevzî'nin sonradan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* olarak aktardığı metni ihtiva etmektedir.[1111]

[1107] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/125-126.
[1108] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/128.
[1109] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197.
[1110] Başta İbnu'l-Cevzî olmak üzere önceki müellifler *İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi Kâdir'in kendisinin yazdığını ifade ederken İbn Teymiyye, metni Kâdir'in yazdığını ancak düzenlemesini ve te'lifini Ebî Ahmed el-Kerecî'nin (ö. 489/1095) yaptığını bildirmiştir. Krş. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Kitabu's-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Mısır, 1986), 2/162; Abdulazîz b. Muhammed b. Alî Abdullatîf, "İʿtikâdu'l-Kâdirî dirâse ve taʿlîk", *Mecelletu camiʿati ummu'l-kurâ li ulumi'l-şer'iyye ve'l-lugati'l-arabiyye ve âdâbiha* 18/39 (2006), 243-246.
[1111] *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin tam metni şöyledir: "Allah azze ve celle (tapılmaya layık ilâh) bir ve tektir. (Hiçbir hususta) ortağı yoktur. Doğurmamış ve doğmamıştır. Hiç kimse O'na denk değildir. O ne bir eş ne de çocuk edinmiştir. Mülk ve egemenlikte O'nun hiçbir ortağı yoktur. O, ilktir; varlığının başlangıcı yoktur. O, âhirdir; varlığının sonu gelmeyecektir. Her şeye gücü yetendir. Hiçbir şeyi yapmaktan aciz değildir. Bir şeyi dilediği takdirde ona ol der, o da olur. Ganî'dir, hiçbir şeye muhtaç değildir. O'ndan başka (ibadete layık) bir ilâh yoktur, diridir. Kayyûm'dur (Yarattıklarının işini çekip çeviren, her işleneni bilendir). O'nu ne uyuklama tutabilir ne bir uyku. O yedirir, ama kendisi yemez. Tek başına olması sebebiyle yalnızlık

hissetmez ve hiçbir şeyle dostluk münasebeti yoktur. O hiçbir şeye muhtaç olmayandır. Dönemler ve zamanlar O'nu değiştirmez. Asırları ve zamanları, geceyi ve gündüzü, aydınlığı ve karanlığı, gökleri, yeri ve onlarda bulunan yaratılmış her şeyi, karayı, denizi ve içinde canlı ya da ölü ya da cansız her ne varsa Allah yaratmışken, asırlar ve zamanlar O'nu nasıl değiştirir? Rabbimiz, ezelde bir ve tek olarak vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu ve kendisini kuşatan bir mekân da yoktu. İşte her şeyi kendi kudreti ile yaratmıştı. Arşı da -ona ihtiyacı olmadığı halde- yarattı; ona dilediği ve istediği şekilde istivâ etti. Yaratılmışların dinlenmesinde olduğu gibi dinlenmek için bir yerleşme (istikrâr) şeklinde değil. O gökleri ve yerleri ve ikisinin arasındaki her şeyi, karada ve denizde bulunanları yerli yerince idare eder. O'ndan başka müdebbir ve O'ndan gayrı koruyucu da yoktur. Allah, yarattıklarına rızıklarını verir, onları hasta eder ve kendilerine şifa verir; öldürür ve hayat verir. Bütün yaratılmışlar ise (bu sıfatlardan) acizdirler. Melekler, peygamberler, elçilerin hepsi ve bütün yaratılmışlar böyledir. O kudret sıfatı ile her şeye güç yetirir. Ezelî ve sonradan elde edilmemiş sonsuz ilimle âlimdir. İşitme (Sem') sıfatı ile her şeyi işitendir. Görme (Basar) sıfatı ile her şeyi görendir. Bu iki sıfatında kendi zatındaki niteliklerini kendisi bilir. Fakat yarattıklarından hiç kimse bu sıfatların özünün/keyfiyetinin nasıl olduğunu bilemez. O, kelâm (sıfatı) ile konuşandır; yaratılmışların uzuvları (dil, ses, harf) gibi, yaratılmış uzuvlar sayesinde değil. Allah ancak kendi zatını veya elçisinin (s.a) kendisini nitelendirdiği şekilde nitelenir. Kendisinin kendi zatını veya elçisinin O'nu nitelendirdiği her bir sıfat; hakiki bir sıfat olup, mecazî değildir. Ve şunu bilmek gerekir ki: Yüce Allah'ın Kelâmı yaratılmış (mahlûk) değildir. O kelâmıyla özel bir surette konuştu. Onu Cibril'in lîsânı vasıtasıyla Resûlüne (s.a.v.) indirdi. Cibril O'ndan işittikten sonra Muhammed'e (s.a.v.) okudu, Muhammed (s.a.v.) ise ashabına okudu. Ashabı da Müslümanlara (ümmete) okumuştur. İnsanların okuması ile kelâm (Kurʾân) yaratılmış olmaz; çünkü bu Allah'ın konuşmuş olduğu kelâmın kendisidir. Dolayısıyla o (Kurʾân) her hâlükârda mahlûk değildir; okunurken de ezberlenirken de yazılıyken de işitilirken de yaratılmış değildir. Onun herhangi bir halinde yaratılmış (mahlûk) olduğunu iddia eden/söyleyen bir kimse; kâfir olur ve tövbe etmesi istendikten sonra ısrar ederse kanını akıtmak câizdir. Keza bilinmelidir ki; iman söz, amel ve niyettir. Yani dil ile söylemek, azalarla (erkân ve cevarih) amel etmek ve kalp ile tasdiktir. İman artar ve eksilir; salih amellerle artar, günah işlemekle azalır. Onun çeşitli derece ve şubeleri vardır. En yüksek derecesi 'Allah'tan başka ilâh yoktur' (Lâ ilâhe illallah) demek, en alt derecesi ise yolda rahatsızlık veren şeyleri kaldırmaktır. Hayâ (utanma) duygusu imanın derecelerinden bir derecedir. Sabır da imandandır ve bedendeki baş gibidir. İnsan, kendisinin Allah nezdinde ne olarak yazıldığını (kaderini) ve ne hal üzere öleceğini bilemez. Bu sebepten dolayı şöyle demelidir: 'Ben inşallah müʾminim'; 'Müʾmin olduğumu umuyorum'. Ümit manasında istisnada bulunmak (inşallah müʾminim veya müʾmin olduğumu umuyorum demek) imana zarar vermez. Bunu söylemekle şüphe ve tereddüt içerisine düşmüş olmaz. Çünkü o, bununla kendisi için gayb olan ahirete dair durumunu ve kendisinin iman üzere ölüp ölmeyeceğini bilmediğini kast etmektedir. Yüce Allah'a yaklaştıran her iş ve sırf Allah rızası için işlenen çeşitli itaatler, farzlar, sünnetler ve nâfilelerin tamamı imana dâhildir. İmanın bir son noktası yoktur. Çünkü faziletli amellerin bir son noktası yoktur. Kendisine uymakla yükümlü olunan farzların da bir sonu yoktur. Yine Peygamber'in (s.a.v.) ashabının hepsini sevmek gerekir. Onların Allah'ın elçisinden (s.a.v.) sonra insanların en hayırlı kimseler olduğunu bilmekteyiz. Allah'ın resûlünden (s.a.v.) sonra onların hepsinin en hayırlısı ve en faziletlisi Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer b. el-Hattâb, sonra Osman b. Affân ve sonra Ali ibn Ebî Tâlib'dir. Allah onlardan razı olsun. Cennetle müjdelenen on sahabinin Cennet'e gireceklerine şehadet edilir. Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerine rahmet dilenmelidir. Âişe'ye söven kimsenin İslâm'dan nasibi yoktur. Muâviye hakkında da ancak iyi söz söylemelidir. Onların (sahâbe) aralarında çıkan anlaşmazlıklar hakkında bir münakaşaya girilmemelidir ve onların hepsine rahmet dilemelidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: 'Onlardan sonra gelenler şöyle niyaz ederler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman eden din kardeşlerimizi affeyle. Kalplerimizde müminlere karşı kin ve kıskançlık gibi duygulara yer verme. Rabbimiz! Hiç şüphe yok ki sen müʾminleri çok sevip affedersin; onlara karşı daima merhametlisin.' Ve yine onlar hakkında şöyle de buyurmaktadır: 'Biz onların kalplerinde kin ve nefretten eser bırakmayacağız. Böylece onlar cennette birbirleriyle kardeş olacaklar, divanlar üzerinde karşılıklı oturup tatlı sohbetlere dalacaklar.' Bir Müslüman, farz namaz dışında, herhangi bir farzı terk etmekten dolayı kâfir olarak adlandırılamaz. Eğer bir kimse, kabul edilebilir bir özrü olmaksızın -sağlıklı olmasına ve kabul edilebilir bir mazereti bulunmamasına rağmen- namaz vakti çıkana kadar namazı terk ederse bu durumda o kişi, namazın farz olduğunu inkâr etmese dahi Allah'ın Elçisi'nin (s.a.v.) 'Kul ile küfür arasında namazın terki vardır. Kim onu terk ederse kâfir olur.' sözü gereği kâfir olur. Pişman olup namazı tekrar iade edinceye kadar kâfir olarak kalır. Pişman olup namazı tekrar kılmadığı takdirde veya namazı tekrar etmeyi aklına getirmezse; o kişinin cenaze namazı kılınmaz ve bu kimse Firavun, Hâmân, Kârûn ve Ubey b. Halef'le beraber haşredilir. Bunun dışında genel olarak amelleri terk etmekle kişi kâfir olmaz. İnkâr (cuhûd) etmediği müddetçe fâsık olarak kalır. Bu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın itikâdıdır. Her kim buna sımsıkı tutunursa o apaçık hak üzere, dinin yolu ve apaçık

Bir ay sonra, 20 Ramazan/1 Ekim'de eşrâf, kadılar, şâhidler, fakîhler, vâizler ve zâhidlerin katılımıyla ikinci bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Ebu'l-Hasan b. Hâcib en-Nuʿmân, katılımcılara uzun bir metin okumuştur. Bu metinde, Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve yaşantısından bahsedilmiş ve vefatına değinilmiştir. *Halku'l-Kurʾân* fikri eleştirilmiş ve bu görüşte olanların fâsık olduğuna işaret edilmiştir. Abdulazîz el-Mekkî el-Kinânî (ö. 240/854) ile Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) arasında geçen *halku'l-Kurʾân*'a dair tartışmalar aktarılmıştır.[1112] Bildiride bunlar dışında iyiliği emredip, kötülükten sakındırma konusuna değinilmiş, bazı öğüt ve nasihatlere yer verilmiştir. Ayrıca bu toplantıda öncekinden farklı olarak, katılımcılardan kendilerine sunulan metni duyduklarına dair yazılı taahhütname alınmıştır.[1113]

1 Zilkade/11 Kasım tarihinde ise üçüncü bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantıda, diğerlerine kıyasla daha uzun bir metnin okunduğu anlaşılmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in vefatından bahsedilmiş, *halku'l-Kurʾân* fikri eleştirilmiş, Bişr el-Merîsî ve Kinânî arasındaki tartışmadan söz edilmiş, iyiliği emredip, kötülükten sakındırma konusuna değinilmiştir. Bu toplantıda Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in faziletleri de konu edilmiştir. Önceki toplantıda olduğu gibi, katılımcılara burada söylenenleri duyup kabul ettiklerine dair bir belge imzalatıldıktan sonra toplantı sona ermiştir.[1114] Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in faziletlerine değinilmiş olması, bu bildiride Şiî karşıtı vurgunun da etkili olduğunu göstermektedir.

420/1029 yılında yapılan bu toplantılar serisiyle muhtemelen Kâdirî itikâdının toplumda yaygınlaştırılması hedeflenmektedir.[1115] Bu toplantıların her birinde konuya bir öncekinden daha fazla değinildiği görülmektedir. İlk toplantıda yer aldığı aktarılmayan vâizler ve zâhidlerin ikinci ve üçüncü toplantılara katıldıkları dikkat çekmekte ve hedef

yol üzere olur. Böylece inşallah, Cehennemden kurtulup ve Cennete gireceği umulur." Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279-282. Türkçe tercümesi için krş. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 106-110.

[1112] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197. Bişr, *halku'l-Kurʾân* fikrini Abbâsî Halifesi Meʾmûn döneminde (198-218/813-833) ilk dillendirenlerden birisidir. Kinânî ise ona muhalefet etmek için Bağdad'a gidip önce şehrin camiinde bu minvalde konuşmalar yapıp ardından Halife Meʾmûn'un huzurunda Bişr'e karşı Kurʾân'ın mahlûk olmadığı görüşünü savunmuştur. Kinânî, Mihne olayını, Mekke'den Bağdad'a gelişini, burada olan bitenleri ve Meʾmûn'un huzurundaki münazarayı *Kitâbu'l-Hayde* adlı eserinde anlatmaktadır. Bu risâle, kısa sürede halk arasında yayılarak büyük itibar görmüştür. Bunun ardından Bişr b. Gıyâs ile arkadaşlarının, Halife Meʾmûn'u kışkırtmaları üzerine Kinânî tekrar saraya çağrılarak Halife huzurunda yapılan toplantıyla ilgili bilgileri yaymaktan dolayı azarlanmış, ancak Halife ile yaptığı uzun görüşme ve Bişr b. Gıyâs ile yüzleşmesinden sonra affedilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Muammer Esen, *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005).

[1113] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197.

[1114] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/197-198.

[1115] Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara, 2008), 252-253.

kitlenin genişletildiğini göstermektedir. Ayrıca sonraki toplantılarda katılımcılardan imza alınması, metnin ve toplantının bağlayıcılığını sağlamaya yönelik bir çabayı ortaya koymaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin aktarımlarına göre bu yorumlar mümkün olmakla birlikte, onun bu yıldaki bildirilerin sadece muhtevasına yer verdiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. İçeriklerin detaylarına tam anlamıyla vakıf olmadığımızdan üç toplantı hakkında tüm yönleriyle kıyaslama yapmak mümkün olmamaktadır.

2.2.1.2.1. *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* Üzerinden Kelâm Karşıtı Tavır

Kâdir'in politikasında ve bildiriler ile *İʿtikâd*'ın yayınlanmasında dinî ve mezhebî eğilimlerinin etkisinin olduğu açıkça görülmektedir. Abbâsî halifeleri, Mütevekkil'den (232-247/847-861) itibaren Hanbelîlere yakın çizgide olmuşlardır.[1116] Bu yakınlaşma, Muʿtezile ve Şîa'ya mesafeli bir tavrı da beraberinde getirmiştir. Halife Kâdir de her ne kadar farklı mezheplerden âlimlerle iyi ilişkiler sürdürmüşse de temelde Hanbelîlikle özdeşleşen Sünnî anlayışa uygun bir politika benimsemiş ve daha da ileri giderek bunu devletin resmî politikası haline getirmiştir. Ancak bu politikayı sadece Kâdir'in dinî kaygılarına bağlamak eksik bir değerlendirme olacaktır. Onun faaliyetlerinde siyasî hedefleri, diğer devletlerle ilişkileri ve mevcut toplumsal durum etkili olmuştur. Bu nedenle *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin yayınlanmasında ve hedef kitlesinin oluşumundaki muhtemel sebepler üzerinde durmak gerekmektedir.

Bu noktada, Makdisi'nin *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi akılcılarla gelenekçilerin mücadelesinin bir parçası olarak değerlendirmesi ve hem bildirilerin hem de *İʿtikâd*'ın yayınlanmasının sebebi olarak iki akılcı âlimin dönemdeki etkisine işaret etmesi önem kazanmaktadır.[1117] Bu âlimler; Muʿtezilî Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ile Eşʿarî Abdulkâhir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-8).[1118] Her ne kadar sadece bu iki ismi öne çıkarmak çok makul gözükmese de Makdisi'nin bu görüşü, bizi, Muʿtezilîler ve Eşʿarîler ile ilgili genel bir değerlendirmeye sevk etmesi açısından dikkate değerdir.

Bilindiği üzere, Büveyhîler döneminde Şiîliğin yanı sıra Muʿtezile de düşünce alanında güç kazanmış ve Muʿtezilî âlimler bürokratik alanda etkili hale gelmişlerdir.

[1116] Abbâsî halifelerinin Hanbelîlere desteği kesintisiz ve sınırsız olmamıştır. Hanbelîlerin bidʿatlerle mücadele adına tutumlarını sertleştikleri dönemlerde halifeler, taşkınlıkları önleyici birtakım tedbirler almışlar ve Hanbelî âlimleri sert bir dille uyarma yoluna gitmişlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Ümüt Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 264.

[1117] George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 16.

[1118] George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1997), 10.

Şâfiîliğinin yanı sıra Zeydî-Muʿtezilî eğilimi olan Sâhib b. Abbâd'ın, Büveyhî veziri (367-385/955-977) olmasıyla birlikte Muʿtezilî öğretinin desteği artmıştır.[1119] Kâdî Abdulcebbâr da bu dönemde başta Rey olmak üzere Kazvîn, Azerbaycan, Suhreverd, Kum, Cürcan ve Taberistan gibi bölgelerde kadılık veya kâdu'l-kudâtlık görevlerinde bulunmuştur. Bunlar dışında Ali b. Îsâ er-Rummânî (ö. 384/995), Ebu'l-Hüseyin Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebû Reşîd Nîsâbûrî gibi pek çok önemli Muʿtezilî âlim bu dönemde yetişmiştir.[1120] Kâdir'in politikasında, Büveyhîlerin desteğiyle güçlenen söz konusu Zeydî eğilimli Muʿtezilî damara bir karşı çıkış söz konusudur. Zaten hem toplantılarda gündeme getirilen hem de metinde yer alan halku'l-Kurʾân vurgusu Muʿtezile karşıtı tavrı açıkça ortaya koymaktadır.

İlk toplantıdan itibaren gündemde tutulan kelâm karşıtlığı ise muhatabının yalnızca Muʿtezile, Hanefî-Muʿtezilî ve/veya Zeydî-Muʿtezilî kesim olmadığını göstermektedir. Bu kapsamda değerlendirilebilecek diğer grup, Makdisi'nin de vurguladığı gibi Eşʿarîlerdir. Muʿtezile'nin yanı sıra Eşʿarîlik de bu dönemde etkinliğini artırmıştır. Kalaycı, Büveyhî yönetiminin, Eşʿarîliğin hem Şâfiîlik hem de sûfîlik ekseninde Horasan bölgesinde en güçlü temsil gücüne ulaştığı dönem olduğu kanaatindedir. O, Eşʿarî'nin öğrencilerinden İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin (ö. 371/982), Şîrâz'da kırk yıl gibi uzun bir süre zarfında gerçekleşen ve etrafında pek çok kimsenin toplanmasını sağlayan faaliyetlerine, İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) bölgedeki şehirlerde Şâfiîlik ve Eşʿarîlik okutmalarına dikkat çekmiştir. Eşʿarî âlim Bâkıllânî (ö. 403/1012) de Büveyhî emiri Adududdevle (ö. 372/983) tarafından desteklenmiş hatta oğlu Samsâmuddevle için hoca olarak tayin edilmiştir.[1121]

Büveyhîlerin, Bağdad'da Şiîler karşısında daha aşırı bir çizgide yer alan Hanbelîlere kıyasla Şâfiî ve Eşʿarîlere yönelik tavırlarının daha yapıcı ve hoşgörülü olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Eşʿarîlik, Bağdad ve çevresinde sınırlı ölçüde temsil

[1119] Rey şehrindeki Hanefîler, Büveyhîler öncesi süreçte Neccarî iken, Büveyhîlerin idaresi ile birlikte Muʿtezile şehirde güçlenmiştir. Makdisî, Muʿtezile'nin şehirde yayılmasına bizzat Sâhib b. Abbâd'ın destek verdiğine ve Muʿtezilî âlimlerin Rey civarındaki Hanefîler arasında faaliyetlerde bulunduklarına işaret etmiştir. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 395. Krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 139.

[1120] Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 154-155. Büveyhîler döneminde Muʿtezile'nin durumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*; Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". Kalaycı ise Büveyhîlerin Şiî ve Muʿtezile desteklerini bölgesel olarak değerlendirmiştir. Onların Bağdad'da İmâmiyye Şîa'sını, Şîrâz ve çevresinde ise daha ziyade Muʿtezile'den yana tavır aldıklarına dikkat çekmiştir. Bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 139-140.

[1121] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 67. İlerde detaylı bir biçimde bahsedilecek olsa da Bâkıllânî'nin Abbâsî halifesi Kâdir ile de yakın ilişkisi olduğunu not düşmek yerinde olacaktır.

bulabilmişken Horasan bölgesinde daha etkili olmuştur.[1122] Eşʿarîliğin ortaya çıkıp gelişmeye başladığı dönemden itibaren beliren Hanbelî-Eşʿarî gerilimi[1123] ve Eşʿarî-Şâfiîlerin bu yükselişi birlikte değerlendirildiğinde, Kâdir'in *İʿtikâd*'ının muhataplarından birinin Eşʿarîler olması anlaşılır hale gelmektedir.

Öte yandan kelâm karşıtı tavır, Muʿtezilî ve Eşʿarîlerin yanı sıra Zeydî, İmâmî ve İsmâîlîleri de hedef kitleye dâhil etmektedir. Zira *İʿtikâd*'daki Allah tasavvuru, yaratma meselesi, sıfatlar konusu ve vahiy algısı İsmâîlî anlayıştan bütünüyle farklıdır. Zaten Kâdir-Billâh, 408/1016-17 yılında Muʿtezilî-Hanefîleri, iʿtizâlî görüşlerinden dönüp tövbe etmeye davet eder ve kelâm alanında araştırma yapmalarını yasaklarken, bir yandan da onları Râfıza, iʿtizâl ve İslâm'a muhalif fırkalar (makâlât) hususlarında münazaralarda bulunmaktan menetmiştir. Dolayısıyla Şiîlerin de *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin muhataplarından biri olduğu açıktır.

Ayrıca *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'deki bazı maddeler doğrudan Şiî karşıtı içeriğe sahiptir:

> "Yine Peygamber'in (s.a.v.) ashâbının hepsini sevmek gerekir. Onların Allah'ın elçisinden (s.a.v.) sonra insanların en hayırlı kimseler olduğunu bilmekteyiz. Allah'ın resûlünden (s.av.) sonra onların hepsinin en hayırlısı ve en faziletlisi Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer b. el-Hattâb, sonra Osman b. Affân ve sonra Ali ibn Ebî Tâlib'dir. Allah onlardan razı olsun. Cennetle müjdelenen on sahâbînin Cennet'e gireceklerine şehadet edilir. Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerine rahmet dilenmelidir. Âişe'ye söven kimsenin İslâm'dan nasibi yoktur. Muâviye hakkında da ancak iyi söz söylemelidir. Ve onların (sahâbe) aralarında çıkan anlaşmazlıklar hakkında bir münakaşaya girilmemelidir ve onların hepsine rahmet dilemelidir."[1124]

Metinde Şiîlere karşı sahâbenin tamamını sevme, hilâfet sırasının fazilet sırası oluşu, aşere-i mübeşşere, Hz. Âişe ve Muâviye hususlarının öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunların hepsi, Şiîler ile Sünnîler arasında yaşanan tartışmaların merkezinde yer almakta ve iki taraf arasındaki çatışmaları da kızıştıran meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır.

[1122] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 142.
[1123] İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 223-227.
[1124] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/281.

Bilindiği üzere, Bağdad uzun yıllar Sünnî-Şiî mücadelelerine sahne olmuştur. Büveyhîlerin ortaya çıkışının ardından Şiîlerin Bağdad'da Gadîr-i Humm yıl dönümünü bayram olarak kutlaması, Hz. Hüseyin'in şehadetinin matem günü olarak anılması vb. yaygın uygulamalar haline gelmiştir.[1125] 398-406/1007-1015 yılları arasında olaylar bir nebze durulmuşsa da[1126] 406-408/1015-1017 arasında yeniden şiddetli çatışmalar meydana gelmiştir. Vâsıt'ta da Şiî-Sünnî çatışmalarının yaşanması, mücadelenin Bağdad ile sınırlı kalmadığını göstermektedir.[1127] Genç, bu çatışmalarda Şiîlerin Büveyhîlerden aldığı gücün yanı sıra Kâdir'in Fâtımîlere yönelik tedbirleri karşısında, onların, Bağdad'daki dâîlerinin faaliyetleri ve Şiî kitleyi kışkırtmalarının da etkisi olduğu kanaatindedir.[1128] Sünnîler ile Şiîler arasında yaşanan bu mücadelelerin de Kâdir'in Ehl-i Sünnet'i müdafaa ve ona uymayanları bidʿat ilan etme politikasında etkili olduğu, üzerinde durulan bir husustur.[1129] Hilâfetin merkezinde yaşanan ve pek çok insanın ölümüne yol açan bu huzursuzluklar ve Büveyhîler ile Fâtımîlerin etkisiyle birlikte artan Şiî tehdidi büyük ihtimalle Kâdir'in politikasında etkili olmuştur. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, Kâdir'in Hanbelî anlayışı merkeze yerleştirdiği Ehl-i Sünnet politikası, pek çok kesimi muhatap alan geniş bir çerçeveye sahiptir.

402/1011 yılında Fâtımî karşıtı bildiri yayınlayan ve bunu Hanefî, Şâfiî ve Şiî çevrelerden öne çıkan isimlere imzalatan Kâdir-Billah'ın, birkaç yıl sonra bu kesimlerin hepsini karşısına alan bir politika benimsemesi, bu tutum değişikliğine neyin sebep olduğu sorusunu da akla getirmektedir. Donohue, bu soruyu Muʿtezile özelinde sormakta ve İstahrî gibi Muʿtezilî bir âlimi hayatının sonuna kadar destekleyen Halife Kâdir'in, 408, 409 ve 420 yıllarında Muʿtezile karşıtı bildiriler yayınlamasının şaşırtıcı olabileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre, hilâfetinin sembolü haline gelen ve ağırlıklı olarak Hanbelî bakış açısını yansıtan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*, Halife tarafından kasten uygulanan bir politika değildir ve şartların onu yönlendirdiği bir duruşa karşılık gelmektedir. Donohue, Kâdir'in Hanefîler ile Şâfiîler arasında tırmanan gerilimi

[1125] Bu dönemde Bağdad'da yaşananlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Güner, "Büveyhîler Devrinde Bağdat'ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum)* I/ (2010), 325-340; Güner, "Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar".

[1126] Genç, bu durulmayı Kâdir'in uygulamalarının etkisi olarak değerlendirmektedir. Bkz. Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 232.

[1127] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/111, 120, 125; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15/563, 573.

[1128] Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 232.

[1129] Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 185-186; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 232; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 208.

sonlandırmak adına orta yolu bularak Hanbelîleri desteklemeyi tercih ettiği kanaatindedir. Zira çoğunluğu Muʿtezilî olan Hanefî ve Şâfiîler, Büveyhîlere yakınlık gösterirken; Hanbelîler, daima Abbâsî Hilâfetini desteklemekteydi. Bu nedenle Kâdir, Hanbelîlere yakın olmayı öncelemiştir.[1130] Ancak kanaatimizce bu açıklama, Kâdir'in Hanbelî yanlısı politikasını anlama ve zikrettiğimiz soruya cevap verme noktasında yeterli değildir. Her ne kadar Kâdir, yeri geldiğinde farklı mezhep mensupları arasında denge gözeten bir Halife olsa da Hanbelî yanlısı politikası ve *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* sürecindeki tavrı büyük ölçüde net gibidir.

Bu noktada Kâdir'in yeri geldiğinde içte ve dışta iki ayrı siyaset izleme yoluna gittiği düşünülebilir. Önemli bir dış tehdit olan Fâtımîler karşısında muhaliflerden de destek almak hatta belki de Fâtımî karşıtı bildiriyi Şiî bazı şahıslara imzalatmak mevzubahisken iç meselelerde Hanbelîlerden yana tavır söz konusudur. Öte yandan bu politikayı, Fâtımîlerin Bağdad ve çevresindeki faaliyetlerini artırdıkları bir ortamda, Kâdir'in içeriye düzen verme ve yaslandığı tabanın saflarını sıklaştırma çabası olarak da okumak mümkün gözükmektedir.

2.2.1.2.2. *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin Etki Alanı

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî, on üç yıl sonra, 433/1041-2 yılında yeniden gündeme gelmiştir. Bu ise Kâim-Biemrillâh'ın hilâfetine (422-467/1031-1075) tekabül etmektedir. İbnu'l-Cevzî, bildirinin en geniş versiyonuna, bu yılın hadiselerini aktarırken "*el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin Divan'da okunması" adı altında yer vermiştir.[1131] Bildiri, sonraki süreçte de bu isimle meşhur hale gelmiştir. Bu yıl *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî,* toplantıda bulunanların huzurunda okunmuş ve başta Ebu'l Hasan Ali b. Ömer el-Kazvînî (ö. 442/1050) olmak üzere katılımcılara "Bu, Müslümanların itikâdını ihtiva etmektedir. Her kim buna muhalefet ederse fâsık ve kâfir olmuş sayılır." ibaresiyle birlikte imzalatılmıştır.[1132]

Kâim-Biemrillâh, büyük ölçüde babasının politikasını devam ettirmiş bir halifedir. *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi yeniden yayınlatması da bunun göstergelerinden birisidir. İbnu'l-Cevzî, 433/1041 senesi olayları içinde *İʿtikâd* ile ilgili geniş bilgi vermekle birlikte, Kâim'in metni bu sene neden tekrar okuttuğuna değinmemiştir. Ancak *Tabakâtu'l-Hanâbile*'de geçen bilgiler, Kâdî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066)

[1130] Donohue, *The Buwayhid dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012*, 283, 285-286.
[1131] Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279-282.
[1132] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279, 282.

İbtâlu't-teʿvîlât adlı eseri üzerine ortaya çıkan Hanbelî-Eşʿarî çatışması üzerine Halife'nin âlimleri bir araya toplayarak *İʿtikâd*'ı okutup imzalattığına işaret etmektedir.[1133] Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan bu eserini Eşʿarî âlim İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) reddiye olarak kaleme almıştır. Eşʿarîler ise bu eserinden dolayı Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'yı teşbîh ve tecsîmle suçlamışlardır. Bu tartışmalar üzerine Hanbelî-Eşʿarî çatışmaları meydana gelmiştir. İlk olarak Kâdir döneminde meydana gelen tartışmalar esnasında Eşʿarîler, Ebû Yaʿlâ'nın kitabını Halife'ye şikâyet etmişlerdir. Ancak Kâdir'in bu kitabı beğenmesi üzerine, Eşʿarîler ile Hanbelîler karşı karşıya gelmişler ve bazı olaylar yaşanmıştır. Vezirin âlimleri toplayarak Hanbelî bir yaklaşımı onaylamak suretiyle gerçekleştirdiği müdahale, iki grup arasındaki olayların bir süre durulmasını sağlamıştır.[1134]

Kâdir'in hilâfeti esnasında tartışma konusu olan sıfatlar mevzusu 429/1038'de, yani Kâim döneminde tekrar gündeme gelmiştir. Bu yılda gerçekleşen ihtilaflar esnasında Eşʿarî âlim Kazvînî (ö. 442/1051), eserin "Allah hakkında tecsîmi vehmettirdiği" yönünde birtakım ithamlarda bulunmuştur.[1135] Uzun yıllar devam ettiği anlaşılan bu tartışmalar sebebiyle Kâim, 433/1041'de *İʿtikâd*'ı okutup imzalatmıştır. Allah'ın sıfatlarının mecazî değil hakikî olduğuna ve bunları kimsenin bilemeyeceğine yönelik maddelerin de yer aldığı *İʿtikâd*'ın Kazvînî'ye de imzalatılması bu anlamda dikkat çekicidir.[1136] Mughni, kaynak belirtmeksizin Kâim'in bu eseri incelediğini, onda *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'ye muhalif bir bilginin yer almadığını belirttiğini de eklemiştir.[1137] Dolayısıyla bu süreçte *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin Eşʿarîlere yönelik bir uyarı niteliğinde yeniden gündeme geldiği düşünülebilir.

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî'nin tekrar ilan edilmesi ile ilişkilendirilebilecek bir başka husus ise Fâtımî dâîlerin yürüttüğü başarılı davet politikasıdır. Zira önemli Fâtımî dâîlerden biri olan Muʾeyyed fi'd-Dîn (ö. 470/1078), bu sıralarda Fars bölgesinde etkili bir davet faaliyeti sürdürmekteydi.[1138] Büveyhî emirlerinden Ebû Kâlîcâr (ö.

[1133] İbn Ebî Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile,* 3/370-371. Krş. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 217-218.

[1134] Hanbelî-Eşʿarî mücadeleleri ve bu olay hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları".

[1135] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/228.

[1136] Toru, "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları", 273-274.

[1137] Mughni, *Habalî Movements in Baghdâd*, 136.

[1138] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Müʾeyyed fi'd-Dîn* adlı eserinde 429-450/1038-1058 yılı arasında Fars, Irak ve Mısır'daki siyasî ve ictimâî hayatı ele almıştır. Hem Ebû Kâlîcâr ile yaşananlar hem de sonraki süreç bu eserde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bkz. Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*. Muʾeyyed'le ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Verena Klemm, *Memoirs of a Mission: The Ismaili*

440/1048)[1139], 429/1038 yılında Muʾeyyed fi'd-Dîn'in etkisiyle İsmâîlî mezhebini benimsemiştir. Ebû Kâlîcâr başlangıçta Muʾeyyed'in faaliyetlerine ve fikirlerine karşı çıkmışsa da veziri Behram da dâhil saraydan pek çok kimse İsmâîlî görüşleri kabul etmiştir. Muʾeyyed'in davet faaliyetine karşı Sünnîler arasında bir tepkinin oluşması üzerine Ebû Kâlîcâr, 429/1037-8 yılında onu Şîrâz'dan göndermek üzere harekete geçmiştir. Ancak Muʾeyyed'in çok sayıda taraftarının bulunması ve bu kararı protesto etmeleri onu bu girişimden vazgeçirmiştir.[1140] Neticede Muʾeyyed'in çabaları sonuç vermiş ve Ebû Kâlîcâr, Fâtımî davetini kabul etmiştir.[1141] Muʾeyyed'in verdiği bilgilere göre Ebû Kâlîcâr, kendisini ve dinini ona teslim etmiş ve onun kabul ettiği her şeyi kabul ettiğini belirtmiştir. Bundan sonraki süreçte, her cuma gecesi Büveyhî sarayında Ebû Kâlîcâr'ın da katıldığı toplantılar düzenlenmeye başlanmış ve katılımcılara Fâtımî İsmâîlîliğinin esasları anlatılmıştır.[1142]

Ebû Kâlîcâr-Muʾeyyed birlikteliği 435/1044-5 yılına kadar devam etmiştir.[1143] Halife Kâim'in *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi yeniden okuttuğu 433/1042 yılında da bu ittifak sürmekteydi. Fâtımîlerin doğudaki başarısının Abbâsî Halifesini rahatsız etmemiş olması düşünülemez. Zaten Kâim'in müdahaleleri Ebû Kâlîcâr'ın Fâtımîlerle ilişkisinin seyrinde oldukça belirleyici olmuştur. Dolayısıyla *İʿtikâd*'ın yeniden okunmasının, Eşʿarî ve Muʿtezilîlerin yanı sıra Şiîler ve İsmâîlîler için de bir uyarı niteliğinde olması muhtemeldir. Bu süreç, Kâim'in Büveyhîlerin de desteğiyle artan Fâtımî gücünü kırmaya yönelik politikasının bir parçası olarak kabul edilebilir.[1144]

Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad Fi'l-din al-Shirazi. (London: I.B. Tauris, 2003). Süleyman Genç de Fars'ta Fâtımî davetin yayılışı ve buna yönelik Abbâsî tepkisine ayırdığı bölümde Ebû Kâlîcâr, Muʾeyyed, Abbâsî ve Selçuklu ilişkilerine yer vermiş ve önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 58-81.

[1139] Daha önce de bahsedildiği üzere bu dönemde Büveyhîler genel anlamda zayıflamış bulunmaktaydı. Celâluddevle (416-435/1025-1044) idaresinde hanedanda iç çekişmeler de meydana gelince çöküş süreci başlamıştır. Ebû Kâlîcâr (415-440/1025-1048), Ahvâz, Huzistan, Fars ve Kirman bölgelerinin hâkimi iken amcası Celâluddevle ile mücadele halindedir. 428/1036-7 yılında evlilik bağıyla da sağlamlaştırılmak suretiyle barış sağlanmıştır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/224.

[1140] Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 4-14.

[1141] Muʾeyyed, bunun ne zaman gerçekleştiğine dair tam bir tarih vermemiştir. Güner, bunun yaklaşık olarak Ebû Kâlîcâr'ın Ahvâz seyahatinden sonra ve vezir İbnu'l-Mafinne'nin ölümünden önce yani 431-433/1039-1041 yılları arasında gerçekleştiğine işaret etmiştir. Krş. Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*, 217-218.

[1142] Muʾeyyed, bahsi geçen toplantılara Kurʾân'ı Kerîm okunarak başlanıldığı, ardından Kâdî Nuʿmân'ın *Deʿâʾimu'l-İslâm* adlı kitabından bölümler okunarak müzakere edildiğini, kendisinin Ebû Kâlîcâr'ın sorularını cevapladığını ve toplantının sonunda da Fâtımî halifesi Mustansır adına hutbe okuduğunu belirtmiştir. Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 43.

[1143] Bu dönem hakkında detaylı bilgi için bkz. Güner, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti*, 210-227.

[1144] Bu noktada *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin Kâim döneminde 460/1067 ve 465/1072 yıllarında iki kez daha okunduğuna da işaret etmeliyiz. 460/1067'da okunmasının amacı, Muʿtezilî âlim Ebû Ali İbnu'l-Velîd'in (ö. 478/1086) kendi cemaatine Muʿtezilî görüşleri öğretmesini yasaklamaktır. 465/1072 yılında ise Hanbelî

Kâdir-Billâh, devlet adına detaylı bir itikâd bildirisi yayınlayan ilk halife olmuştur. Belirli aralıklarla yeniden gündeme getirilen bu *İʿtikâd* ile Halife'nin kendi Sünnî anlayışının esasları açıklanmış, muhalif fırkaların ve kişilerin görüşleri bir anlamda İslâm dışı kabul edilmek suretiyle reddedilmiş ve onlara karşı mücadele başlatılmıştır. Metnin sonunda yer alan, "Bu, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın itikâdıdır. Her kim buna sımsıkı tutunursa o apaçık hak üzere, dinin yöntemi ve dosdoğru yol üzere olur. Böylece inşallah, Cehennemden kurtulup Cennete gireceği umulur." ibaresi[1145] *İʿtikâd*'da zikredilenlerin kurtuluşa götürecek doğru inanç olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Katılımcıların, *İʿtikâd*'a muhalefet edenlerin fâsık ve kâfir sayıldığına dair imzası da resmî mücadeleyi açıkça göstermektedir.

Halife Kâdir'in bu politikayla bir yandan Sünnî İslâm'ı güçlendirmeyi amaçladığı, diğer yandan ise muhalifleriyle mücadelede dinî ve siyasî hedefleri birleştirdiği anlaşılmaktadır.[1146] Ancak Halife'nin anlayışında Sünnîliğin büyük ölçüde Hanbelî yaklaşımıyla özdeşleştiğini yeniden vurgulamak gerekir.[1147] Bildiride yer alan ifadeler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki devletin resmî itikâdı haline getirilen, genel bir Sünnî anlayış değil Hanbelîliktir.[1148] Dolayısıyla araştırmacıların 408/1017-18'i başlangıç olarak kabul ettiği "Sünnî Yükseliş"in bu dönemde Hanbelî merkezli olduğu söylenebilir. Makdisi, bunu "Gelenekçi Sünnî Yükseliş (*Traditionalist Sunni Revival*)" olarak adlandırmaktadır.[1149] Aynı anlayış, sonraki Halife Kâim-Biemrillâh (422-467/1031-1075) döneminde de sürdürülmüş ve gerekli görüldükçe *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* yeniden okunmuştur.[1150]

âlim İbn Akîl'in (ö. 513/1119), Muʿtezilî inançlarından vazgeçmek şartıyla beş yıllık sürgününün ardından Bağdad'a dönebileceğini bildirmek amacıyla okunmuştur. Bu tarihlerde de öncekilerde olduğu gibi Muʿtezile karşıtlığının ön planda olduğu anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/105-106, 143-144. Makdisi, İbn Akîl'e tövbe ettirilmesi sürecini detaylı bir biçimde analiz etmiştir. Bkz. Makdisi, *Ibn Aqil*.

[1145] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/281.

[1146] Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 235.

[1147] Kâdir'in politikasına paralel olarak Hanbelîler de bu dönemde kendilerini, Abbâsî Hilâfetinin temel dayanağı olarak görmüşlerdir. Abbâsî hilâfet sarayında önemli bir konumu bulunan Hanbelî âlim İbnu'l-Bakkâl (ö. 440/1048), Abbâsî hilâfetini çadıra, Hanbelîleri de çadırı taşıyan halatlara benzetmiştir. İbnu'l-Bakkâl, "Hilâfet yumurtadır. Hanbelîler de onu koruyan, sarıp sarmalayan muhafızlarıdır. Eğer yumurta kırılırsa, fâsid/bozuk kabuğundan dolayı kırılır. Hilâfet çadırdır. Hanbelîler de onu taşıyan halatlarıdır. Şayet halatlar düşerse çadır da çöker." sözleriyle, Hanbelîlerin Abbâsîler için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Ebî Yaʿlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 3/350. Krş. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 209.

[1148] İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 212-218.

[1149] Makdisi, "The Sunni Revival", 157.

[1150] İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* pek çok araştırmacının dikkatini çekmiş, farklı açılardan üzerinde durulan bir mesele olmuştur. Makdisi'nin belirttiği üzere bu bildiriye ilk

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî'de daha ziyade Muʿtezilî karşıtı unsurlar öne çıkmaktadır. Bu süreçte Muʿtezile mensupları bürokrasiden uzaklaştırılmış, ancak iʿtizâlî fikirlerden uzak olduklarını veya bahsi geçen fikirlerden tövbe ettiklerini ifade edenler görev talep edebilmişlerdir.[1151] Örneğin, Irak Hanefîliğinin öne çıkan isimlerinden biri olan Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, 417/1026 yılında Kâdı'l-kudât Ebu'ş-Şevârib'in huzurunda kendisi ile ilgili Muʿtezilîlik ithamından tövbe ettikten sonra şâhitlik yapma hakkına kavuşabilmiştir.[1152] Muʿtezile karşıtı bu politika, araştırmacıları Meʾmûn'un Mihne dönemindeki mektuplarıyla Kâdir'in *İʿtikâd*'ını ilişkilendirmeye yönlendirmiş, Halife'nin bir anlamda Mihne sürecine cevap oluşturduğu ileri sürülmüş[1153] ve Kâdir ile Kâim dönemleri "Karşı Mihne" olarak değerlendirilmiştir.[1154] Aydınlı, bu süreçte Muʿtezile karşıtlığına Mütevekkil'den sonraki en güçlü halkanın eklendiği kanaatindedir.[1155]

Aydınlı, Kâdir ve Kâim'in bu politikalarının, Hanefîlerin Muʿtezilî görüşlerden uzaklaşma sürecini beraberinde getirmiş olması açısından da önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Bu süreçten itibaren Hanefî çatısı altında yer alan ve birbirine yakın duran Muʿtezilî-Hanefî eğilim zayıflamaya başlamış, Hanefî-Mâturîdî damar ise artan bir ivmeyle güç kazanmıştır.[1156] Böylece Hanefîliğin ağırlık merkezi de Irak'tan Mâverâünnehir'e kaymıştır.[1157] Ayrıca bu süreç bazı Hanefîleri, Hadîs Taraftarlarına yaklaştırmıştır. Muʿtezile karşıtı kimliği ile ön plana çıkan Ebû 'Abdillah el-Dâmeğânî[1158] (ö. 478/1085) gibi önde gelen bazı Hanefîler, itikâdda Hadîs Taraftarı bir

---

dikkat çeken isim Adam Mez olmuştur. Krş. Makdisi, *Ibn Aqil*, 15; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 241-243. Ancak Mez, yalnızca metni aktarmış ve detaylı değerlendirmelerde bulunmamıştır. Hanne'nin de işaret ettiği gibi, Makdisi, *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'nin önemi üzerinde duran ve bunu detaylıca işleyen kişi olmuştur. Hanne, *Putting the Caliph in His Place*, 71-72.

[1151] İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 211.

[1152] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/176; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 212.

[1153] Makdisi, *Ibn Aqil*, 8-10; Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sunnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî hattâ sukûti Bağdâd*, 76.

[1154] Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye".

[1155] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile*, 158.

[1156] Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile*, 137.

[1157] İhsan Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali: el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Hacıveyizade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 49, 124-125.

[1158] Dâmeğânî, 447/1056 yılında Halife Kâim'in isteği ve Hanefî mezhebine mensup Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey ile veziri Amîdulmulk el-Kundurî'nin onayı ile kâdı'l-kudâtlık makamına getirilmiş ve otuz yılı aşkın bir süre bu görevde kalmıştır. Cengiz Kallek, "Dâmegānî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Şubat 2022).

yaklaşımı benimsemiştir.[1159] Dolayısıyla Kâdir ve Kâim'in uygulamalarının Hanefîliğin gelişim seyrinde önemli bir kırılma noktası oluşturduğu söylenebilir.

Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, bildiriye ve bu sürecin sonuçlarına daha geniş çerçeveden bakılırsa yaşananların sadece Hanefî-Muʿtezilîleri değil, Râfızî, İsmâîlî, Karmatî, Cehmî, Müşebbihe yanlıları ve zaman zaman Eş'ariyye mensuplarını da etkileyecek şekilde kapsamlı olduğu görülecektir. Dolayısıyla, kelâm ilmiyle uğraşan farklı grupların süreçten etkilendiği açıktır. Kâdir'in siyasî desteğini resmîleştirerek Hanbelîlere geniş alan açması, Hanbelîlerin kendileri gibi düşünmeyen kimselere karşı katı tutumuna uygun bir ortam sağlamıştır.

Bu noktada, Mâlikî-Eşʿarî âlim Kâdî Abdulvehhâb'ın (ö. 422/1031) ömrünün son yıllarında Bağdad'dan ayrılıp Fâtımîlerin hilâfet merkezi olan Kahire'ye gitmesinde *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* ve onun oluşturduğu ortamın etkisine işaret etmek mümkündür. Bâkıllânî'nin öğrencilerinden olan Kâdî Abdulvehhâb'ın maddî imkânsızlıklar dolayısıyla Kahire'ye göç ettiğine dair rivayetler çoğunlukta olmakla birlikte onun Şâfiî hakkında olumsuz ifadeler kullandığı için takibata uğrayacağı endişesiyle Bağdad'dan ayrılmış olabileceğine de işaret edilmiştir. Bununla birlikte Çavuşoğlu, *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* ile Bağdad'da siyasî bir boyut da kazanan Eşʿarî karşıtı ve Ehl-i Hadis yanlısı tavır dolayısıyla Kâdî Abdulvehhâb'ın baskı görmüş ve bunun üzerine Kahire'ye gitmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.[1160] Bu ihtimal doğru kabul edildiğinde, Sünnî bir âlimin Abbâsî topraklarını terk edip Fâtımî-İsmâîlî hilâfet merkezine gitmesine neden olacak bir ortamdan bahsetmenin mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır. Bağdad'dan ayrılıp Mısır'a yerleşen Kâdî Abdulvehhâb, Fâtımî yöneticilerden büyük ilgi ve destek görmüştür. Fâtımîlerin Abbâsî Bağdad'ından ayrılıp kendi topraklarına yerleşen bir âlimi desteklemeleri siyasî çıkarlar göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı değildir.[1161]

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî'nin etkisi çerçevesinde, 420/1029 yılında son toplantının gerçekleştirildiği 1 Zilkade/11 Kasım gününden kısa bir süre sonra Bağdad'da Berâsâ Mescidi'nde[1162] meydana gelen karışıklıklardan da bahsetmek gerekmektedir. Mescid

[1159] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 123; Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali*, 109.
[1160] Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 223-225.
[1161] İbn Haldûn'a göre Fâtımîlerin Kâdî Abdulvehhâb'a destekte bulunmalarının sebebi, Abbâsîlerin böyle bir imamın kıymetini bilmemelerine yönelik bir eleştiri ve onun Kahire'de bulunuşuyla iftihar etmektir. Krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 807.
[1162] Bağdad'ın en eski dinî mekânlarından biri olan Berâsâ Mescidi, Şiîler için oldukça önemlidir. Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Demir, "Şīʿī Apokaliptik Bir Rivayeti Tarihlendirmek: Hadis-Tarih İlişkisi

imamının Hz. Peygamber'e salat ve selamdan sonra Hz. Ali'ye de selamda bulunarak onun "ilâhî ve beşerî bir varlık olduğu, ölüleri diriltebileceği" gibi aşırı iddialarda bulunması üzerine Halife, onu görevden almış ve tutuklatmıştır. Onun yerine Ebû Mansûr b. Temmâm isimli Sünnî bir hatip tayin edilmiştir. Ancak yeni hatibin, 19 Zilkade 420/ 29 Kasım 1029 Cuma gününde hutbedeki duada "Allah'ım, sen bütün Müslümanları ve Ali'yi efendi kabul edenleri affet" şeklinde Şiîleri rahatsız edecek ifadelere yer vermesi, hutbede Şiîlerin hoşlanmadığı, kılıcın arkasıyla minbere vurma gibi Sünnî camiilerdeki geleneklere yer vermesi Şiîlerin tepkisini çekmiş ve hatibe saldırmalarına sebebiyet vermiştir. Yaşanan olaylar üzerine Tâlibîlerin nakîbi Şerîf el-Murtazâ ve Abbâsîlerin nakîbi Şerîf Ebu'l-Hasan ez-Zeynebî başta olmak üzere bazı âlimleri hilâfet makamına çağıran Kâdir, Büveyhî emirine de bir mektup yollamıştır. Kâdir bu mektubunda, burada toplanan Şiîleri kâfir ve zındık olarak tanımlamış, Şiîlerin camide yaptıklarını eleştirmiş ve Berâsâ Mescidi'ni de Mescid-i Dırâr'a[1163] benzetmiştir. Bu olaylar üzerine Berâsâ Mescidi'nin faaliyetlerine son verilmiştir.[1164]

Zikredilen olayların gerçekleştiği süreçte Bağdad'da ayyârların[1165] da dâhil olduğu geniş çaplı sorunlar yaşandığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cevzî, Bağdad'ın doğu yakası, batı yakası, Rusâfe Camii, Mansûr Camii gibi önemli yerlerdeki problemlere işaret etmiştir. Ancak ilerleyen günlerde 9 Zilhicce/19 Aralık tarihinde bu camilere Kurban Bayramı namazı kıldırmak için görevliler tayin edilmişse de Berâsâ Mescidi'ne görevli verilmemiştir. Ertesi gün Şiî halk, Bayram ve Cuma namazlarını kılmak için Berâsâ'nın önünde toplanmıştır; ancak burası kapalıdır ve görevlisi de yoktur. Bunun üzerine Kerh halkının ileri gelenleri, Şerîf el-Murtazâ ile birlikte, Halife ile görüşmek üzere hilâfet merkezine gitmiştir. Şerîf el-Murtazâ, beraberindekilerle birlikte, meydana gelen olayların aslında ne yaptığını bilmez sefîhlerin işi olduğunu söylemiş, Kâdir'den özür dileyerek Berâsâ Mescidi'nin yeniden hizmete açılması, Cuma namazı kılınması ve hutbe okunması için izin istemiştir. Halife'nin bu isteği kabul ederek mescide yeni bir

Bağlamında Berāṣā Mescidi'ne Dair Bir Rivayetin Analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 59-86.

[1163] Mescid-i Dırâr, Medine'de münafıkların Müslümanlara zarar vermek amacıyla Kubâ Mescidi'nin karşısına yaptırdıkları, daha sonra Hz. Peygamber tarafından yıktırılan mesciddir. Bkz. Hüseyin Algül, "Mescid-i Dırâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Şubat 2022).

[1164] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/198-200; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/185.

[1165] Ayyâr, Ortaçağda İslâm dünyasında kendi çıkarları için toplum düzenini bozan zümreler için kullanılan bir kavramdır. Ayyâr hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkiyaları Ayyarlar* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015).

hatip tayin etmesiyle beraber olaylar yatışmıştır. Ayrıca yeni hatibe, her iki tarafta şüphe ya da tepkiye yol açabilecek imalı konuşmalardan sakınması söylenmiştir.[1166]

Bu yaşananlar, Bağdad'daki Şiî-Sünnî çekişmelerinin ilki ya da sonuncusu değildir. Ancak bunların Kâdir'in *İʿtikâd*'ı yayınlanması için düzenlediği toplantılardan kısa süre sonra yaşanması, onun bu politikasına karşı Şiîlerin bir tepkisi olarak da yorumlanmasını mümkün kılmaktadır. Genç, "bu olayların, Kâdir'in Sünnî İslâm dışındaki inanç ve düşünceler ile bunların dinî-siyasî temsilcilerini sindirme teşebbüslerine karşı, doğrudan doğruya Bağdad Şiîlerinin tepkisinin bir sonucu, ya da bu potansiyel tepkiyi kullanarak Kâdir'in siyasetini başarısız kılmak isteyen Büveyhîlerin ve Fâtımîlerin kışkırtmasıyla çıktığı" ihtimali üzerinde durmaktadır.[1167]

el-İʿtikâdu'l-Kâdirî, Kâdir ile birlikte Sünnîliğin tam anlamıyla siyasallaştırıldığının en somut örneğidir. Kâdir'in Fâtımî karşıtı bildirisi ile sonraki yıllarda yayınlanan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'yi oluşturan metinler birlikte değerlendirildiğinde, Abbâsîlerin Sünnîliği merkeze yerleştiren ve Fâtımîleri karşılarına alan tavrı netleşmektedir. Kâdir-Billâh'ın bu uygulamaları bir taraftan toplumda İsmâîlîlere karşı olumsuz bir algı oluşturmuş diğer taraftan ise felsefe, Râfıza, Muʿtezile ve İsmâîlîlik arasında bir bağ kurulmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde, bu grupların tamamı ile mücadele etmenin yolu açılmıştır.[1168] Kâdir ve Kâim dönemlerinde siyaseten Hanbelîlik öne çıkarılmışsa da bu durum ilerleyen süreçte özellikle Nizâmülmülk'ün girişimleriyle Eşʿarîlik lehine değişecektir.

Abbâsîlerin Sünnîlikle özdeşleşmesi bu mücadelede yalnız kalmamalarını sağlamıştır. Abbâsî Hilâfetinin sembolik değeri ve otoritesi dolayısıyla Halife'ye bağlılığını sürdüren Gazneliler, Sünnîliği özellikle Fâtımîlerle mücadelede siyasî bir enstrüman olarak kullanmaktan geri durmamışlardır. Zikredilen olaylarda da görüldüğü üzere Gazneli Mahmûd, başta İsmâîlîler olmak üzere Şiîler ve Muʿtezilîlerle mücadele etme ve bunların yerine Sünnîliği hâkim kılma politikasını sıkı sıkıya takip etmiştir. Hatta o, bu çabasını ve başarılarını doğrudan Halife'ye bildirerek ondan takdir almıştır. Bu politikayı Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîler de sürdürecek ve Sünnîliği ve Abbâsî

[1166] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/200-201.
[1167] Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 241.
[1168] Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 195.

Hilâfetine bağlılığı merkeze alarak Fâtımîlerle mücadeleyi siyasetlerinin temeline yerleştireceklerdir.[1169]

2.2.1.3. Fıkhın Genel Çerçevesini Belirleme Çabası

Sünnîliği hâkim kılma kapsamındaki siyasî girişimler itikâdî alanla sınırlı kalmamış, fıkhî alanda da tezahür etmiştir. Bu durum, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) eserinde geçen bir rivayetten anlaşılmaktadır. Yâkût, Basra ehlinden bazı âlimlerin risâlelerinde okuduklarından yola çıkarak Halife Kâdir'in, dört mezhebe mensup âlimlerden kendi mezheplerinin fıkhına dair birer muhtasar eser yazmalarını istediğini bildirmiştir. Bunun üzerine Şâfiîlerden Mâverdî (ö. 450/1058), Şâfiî fıkhına dair *el-İknâʿ* adlı eserini kaleme almıştır. Halife'nin de özellikle bu eserden memnun kaldığı anlaşılmaktadır. Hanefîlerden Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037), *el-Muhtasar*[1170] adlı eseri telif ederken; Mâlikîlerden Kâdî Ebu'1-Muhammed Abdulvehhab b. Muhammed b. Nasr el-Mâlikî (ö. 422/1031)[1171] bir muhtasar kaleme almıştır. Yâkût, bu proje kapsamında Hanbelî mezhebinden kimin hangi eseri yazdığını bilmediğini kaydetmiştir.[1172] Hanbelîlerden bu kapsamda muhtasar yazan kişinin kim olabileceği üzerine bazı değerlendirmelerde bulunan Melchert'e göre ihtimallerden birisi, Kâdir ile yakın münasebeti olan İbn Hamîd'dir (ö. 403/1012). Daha güçlü bir ihtimal olarak ise Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'ya (ö. 458/1066) işaret etmiştir. Ebû Yaʿlâ'nın, Ebû Hamîd'in bizzat belirlemesiyle bu amaçla bir eser yazdığı ve bu eserin de günümüze ulaşmayan ancak kaynaklarda adı geçen *el-Mucerred* olabileceği ihtimalini dile getirmiştir.[1173]

Bu noktada üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de "dört mezhep"e dair algının[1174] bu dönemde gelişmiş olup olmadığı ve Kâdir'in bu projesinin, ilgili

---

[1169] Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadlîl Olgusu", 187.

[1170] Bu eser, Hanefî mezhebinde en güvenilir temel metinlerden biri olarak kabul edilmiştir. Hanefî literatüründe "el-kitâb" denildiği zaman Kudûrî'nin bu eseri kastedilir olmuştur. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

[1171] Ebû Bekir el-Ebherî ve Ebû Bekir Bâkıllânî gibi âlimlerden ders alan Kâdî Abdulvehhab, Mâlikî mezhebinin en önemli temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Kâdî Abdulvehhab, Irak bölgesindeki bazı şehirlerde kadılık yaptıktan sonra Kahire'ye göç etmiştir. Bkz. Ferhat Koca, "Kādî Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Mayıs 2020).

[1172] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 5/956. Sonraki süreçte Safedî (ö. 764/1363) de bu rivayeti aktarmıştır. Bkz. Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*, 21/298.

[1173] Melchert, "Māwardī, Abū Yaʿlá, and the Sunni Revival", 45.

[1174] Bu yıllarda "dört hak mezhep" söyleminin henüz gündemde olmadığı anlaşılmaktadır. Tan, buna dair en erken işaretin İbn Hubeyre (ö. 560/1165) ile irtibatlandırılabileceğini ifade etmektedir. İbn Muflih (ö. 763/1362), onun *el-İfsâh* adlı eserinde şöyle dediğini aktarmaktadır: "Dört mezhepten herhangi birinin taklit edilebileceğine dair icmâʿ vardır. Hakk, bu dört mezhebin dışına çıkmaz." Tan, bu ifadelerin İbn Hubeyre'nin *el-İfsâh* adlı eserinde birebir yer aldığını teyit edemese de dört mezhebi takip etmenin fiilî bir zorunluluktan kaynaklandığını belirten başka sözlerinin varlığına dikkat çekmektedir. İbn Hubeyre'nin

söylemdeki yeridir. Bu dönem, fıkhî mezheplerin artık kişilere nispet edildiği ve sistemleştiği bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Öne çıkan fıkıh mezhepleri ise Hanefîlik, Şâfiîlik, Mâlikîlik, Hanbelîlik ile birlikte Zâhirîliktir. Meşhur İslâm coğrafyacılarından olan Makdisî (ö. 390/1000 civarı), *Ahsenu't-tekâsîm*'inde özgün bir mezhep tasnifi denemesi yapmış ve Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiiyye ve Dâvûdiyye'yi[1175] fıkhî mezhepler olarak zikretmiştir. Hanbelîliği ise Ashâbu'l-Hadîs'ten olan mezhepler arasında saymıştır.[1176] Makdisî ile çağdaş olan İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995) de tıpkı onun gibi, Dâvûdiyye'yi fıkhî mezhepler arasında dördüncü sırada ele almıştır.[1177] Bir sonraki asırda yaşayan Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise *Tabakâtu'l-fukahâ*'sında "beş mezhep fukahâsı" adlı bir başlık altında dört mezheple birlikte Dâvûdiyye'ye yer vermiştir.[1178] Dolayısıyla hem 4/10. hem de 5/11. asırda Zâhirîliğin hala diğer dört fıkıh mezhebi ile birlikte zikredilmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Zâhirîlik, ilk olarak Dâvûd b. Ali'nin (ö. 270/884) yaşadığı Bağdad'da yayılmıştır. Bununla birlikte Zâhirîlik, Bağdad'da uzun süre kalıcı bir etki bırakamadığı gibi pek itibar da görmemiş, hatta 5/11. yüzyılın sonuna gelindiğinde bölgede neredeyse tamamen unutulmuştur.[1179] Kâdir-Billâh'ın diğer dört mezhebin yanı sıra Zâhirîlere bir eser yazdırmamış olması ise muhtemelen mezhebin Bağdad'daki gücünü büyük ölçüde kaybetmiş olmasıyla alakalıdır.

Zaman zaman Zâhirîliğin dâhil olmasıyla beşe çıksa da bu dönemde dört fıkhî mezhebin yaygın ve Sünnîlik içerisinde daha kabul görülür olarak algılandığını ifade etmek mümkündür. Kâdir'in dört fıkıh mezhebine dair birer eser yazılmasına yönelik söz konusu isteğini de "dört mezhep" algısının oluşmasına giden süreçteki gelişmelerden biri

---

belirttiğine göre fıkıh, hepsi de dinen güvenilir (adl) olan dört kişi tarafından tedvin edilmiştir. Ümmet de onların güvenilirliklerine kanaat getirmiştir. Bunlar Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed'dir. Dolayısıyla bu asırdan itibaren söz konusu dört mezhepten herhangi birine intisap etmenin hak olduğuna dair anlayışın oluşmaya başladığını söylemek mümkündür. Krş. Oğuzhan Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 322-323.

[1175] Zâhirîlik, Dâvûd b. Ali'ye (ö. 270/884) nispetle Dâvûdiyye olarak da anılmaktadır.

[1176] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 37. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) muhaddis olup fakîh olmadığına dair muhalif görüşler, kendisini takip eden yaklaşık bir asır boyunca dillendirilmeye devam etmiştir. Makdisî'nin bu sınıflandırması ile bu tartışma arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Detaylı bilgi için bkz. Betül Yurtalan, "Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: el-Maḳdisī'nin Aḥsenu't-Teḳāsīm'inde Mezhepler Bahsinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 135-168.

[1177] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362-365.

[1178] Bununla birlikte Şîrâzî, yaşadığı dönemde Bağdad'da Zâhirîliğin ortadan kalktığını, ancak Şîrâz'da küçük bir Zâhirî grubunun olduğunu belirtmiştir. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. Abbâs, İhsân (Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 95, 179.

[1179] Zâhîrîlik bu asırda, İbn Hazm (ö. 456/1064) sayesinde Endülüs bölgesinde canlanmıştır. Bkz. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 65.

olarak kabul etmek mümkündür.[1180] Kâdir'in *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî* ile bir taraftan Muʿtezile'ye yakın çizgide olan Hanefîleri ve bazı yönlerden de Eşʿarî ve Şâfiîleri karşısına aldığını ve Hanbelî yanlısı bir tutum sergilediğini düşündüğümüzde, onun bu isteği daha da ehemmiyet kazanmaktadır. Bu doğrultuda, Hanbelî çizgiye yakın olmasına rağmen Kâdir'in yeri geldiğinde mezhepler arası denge politikası gözettiği ve bu mezhepler arasındaki çekişmelerin önüne geçmek istediği düşünülebilir. Benzer bir yaklaşımla Melchert, Kâdir'in bu girişiminin, Sünnî mezhepler arasında karşılıklı birbirini tanıma ve saygı duyma adına belirleyici yönüne dikkat çekmektedir.[1181] Tan da Kâdir'in bu uygulamasını 4/10. asrın sonlarında yaşanan Hanefî-Şâfiî geriliminden bağımsız olarak anlaşılamayacağına işaret etmektedir.[1182]

Öte yandan Halife Kâdir'in söz konusu isteğini, Fâtımîler karşısında Sünnîliği hâkim kılma çabasına bağlamak da mümkün gözükmektedir.[1183] Kâdir giderek genişleyen Fâtımî hâkimiyetine karşılık dört fıkhî mezhebi Sünnîlik çatısında buluşturarak siyasî birliği güçlendirmek adına böyle bir girişimde bulunmuş olabilir. Bu eserlerin özellikle ibâdet fıkhı başta olmak üzere temel fıkıh konularını içeren kısa metinler olması, halka yönelik olduklarını da düşündürmektedir.[1184] Bu vesileyle, zaten yaygın vaziyette olan dört Sünnî mezhebin fıkıh anlayışları derli toplu bir biçimde hazırlanmış ve anlaşılır bir biçimde sunulmuştur. Dolayısıyla bu talep, Kâdir'in halkı İsmâîlî etkiden koruma ve dört mezhepten hangisi olursa olsun, Sünnîlik çatısı altında tutma çabasının bir ürünü olarak da değerlendirilebilir.

Bu noktada Kennedy'nin üzerinde durduğu bir hususa da işaret etmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Kâdî Nuʿmân'ın Fâtımî Halifesi Muʿiz kontrolünde 349/960

[1180] Bunun kurumsal boyut kazanması ise çok daha ileri bir tarihte gerçekleşmiştir. Öncelikle Zengî ve Eyyûbîler döneminde, bölgede çoğunluğu oluşturan gruplar gözetilmek suretiyle iki mezhebin bir arada ders okutabildiği medreseler açılmaya başlanmıştır. Dört fıkıh ekolünün hepsinin ders verdiği medreseler ise ancak 7/13. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Dönemin Abbâsî halifelerinden Nâsır (574-622/1180-1225) Bağdad'daki kadı tayinlerini Şâfiî, Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî olmak üzere dört mezheple sınırlandırmıştır. Sonrasında, Abbâsî Halifesi Mustansır-Billâh (ö. 640/1242), dört Sünnî mezhebe vakfetmek üzere Mustansıriyye Medresesini yaptırmıştır. 631/1234 yılında açılan bu medrese, dâru'l-hadîs, dâru'l-Kurʾân ve kütüphane de barındıran çok yönlü bir kurumdur. Eyyûbîler de bu medreseyi örnek alarak Mısır'da dört mezhep için Sâlihiyye Medresesi'ni inşa ettirmişlerdir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 17/212-214; Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye,* 3/465-466.

[1181] Melchert, bunun aynı zamanda Zâhirîler için bir uyarı niteliğinde olduğunu da ilave etmiştir. Bkz. Melchert, "Māwardī, Abū Yaʿlá, and the Sunni Revival", 46.

[1182] Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", 325.

[1183] Cengiz Kallek, "Kudûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mayıs 2020).

[1184] Tan, "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi", 325.

yılında hazırladığı *Deʿâʾimu'l-İslâm* adlı eser, İsmâîlî fıkhının en önemli kaynağı kabul edilmiş ve Fâtımîlerin resmî kanunnamesi gibi uygulamaya geçirilmiştir. Kennedy, *Deʿâʾimu'l-İslâm*'dan bahsederken bunun Fâtımîleri bir yönüyle Abbâsîlerin ve Endülüs Emevîlerinin önüne geçirdiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Abbâsîler ve Emevîler, bu zamana kadar resmî sayılabilecek bir fıkıh metni oluşturmamıştır. Hatta Kennedy'ye göre, bu açıdan bakıldığında şeriatın kontrolü noktasında Abbâsîler ulemâya karşı mücadeleyi kaybetmişken, Fâtımîler kazanmış sayılabilirler.[1185] O dönemde belki de böyle bir rekabet söz konusu değildi. Ancak Kâdir'in faaliyetlerini bir bütün olarak düşündüğümüzde, onun dinî-itikâdî unsurları siyaset alanına taşıdığı dikkat çekmektedir. Dört fıkıh mezhebinden her birinin sistematik ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasını istemesi de bu sürecin bir parçası ve müdahalenin fıkhî alana doğru genişletilmesi olarak kabul edilebilir. Bu yolla birbiriyle çatışsalar dahi dört mezhebin fıkhî görüşleri derlenerek genel anlamda bir Sünnî fıkhı ortaya konmuştur. Fâtımî-İsmâîlîler karşısında Sünnîlik bir bütün olarak savunulmuştur.

2.2.2. Ulemânın Çabaları

Doğrudan siyasî çabalardan bağımsız olarak ulemânın da ilgili asırlarda Sünnîliği hâkim ana zümre olarak konumlandırma gayretinde olduğu söylenebilir. Mâverâünnehir bölgesindeki girişimlerden biri, *es-Sevâdu'l-aʿzam*'ın müellifi Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) ile muasır olan Ebû Bekir el-ʿİyâzî (ö. 4/10. asır) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ebû Bekir el-ʿİyâzî, ölüm döşeğindeyken Ehl-i Sünnet'in esaslarını on madde halinde yazarak Semerkant'ta ilan ettirmiştir. Bu, muhtemelen 4/10. asrın ikinci yarısının ilk çeyreğine denk gelmektedir.[1186] *el-Mesâilu'l-ʿaşri'l-ʿİyâziyye* olarak anılan bu metnin, Semerkant'ta Meysere Kapısı denilen bir yere asılarak duyurulduğu rivayet edilmektedir. ʿİyâzî, halkın Ehl-i Sünnet mezhebine tutunması ve başta Muʿtezile olmak üzere bid'at ve ehvâdan uzak durması niyetiyle böyle bir metin kaleme almıştır. Zaten metinde de Allah'ın kulların fiillerini yaratması, ruʾyetullâh, halku'l-Kurʾân, büyük günah sahibinin durumu, şefaat gibi Muʿtezile ile ihtilaf halindeki meseleler öne çıkmaktadır.[1187] ʿİyâzî, daha ziyade Muʿtezile'yi merkeze almak suretiyle Ehl-i Sünnet vurgusu yapmışsa da

[1185] Kennedy, *Hilafet*, 169-170.
[1186] Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 69.
[1187] Metnin aslı, tercümesi ve tahlili için bkz. Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi".

onun, Ehl-i Bidʿat karşısında belirli hususlar üzerinden Ehl-i Sünnet'i hâkim kılma çabası dikkate değerdir.

5/11. yüzyıla gelindiğinde Mâverâünnehir'de yazılan bazı metinlerde Ehl-i Bidʿat karşısında Ehl-i Sünnet'i ikame etme vurgusunun sürdürüldüğü görülmektedir. Bölgedeki Hanefî âlimlerden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd* adlı eserinin son babını, Ehl-i Sünnet'in açıklanması ve Ehl-i Bidʿat'ın reddine ayırmıştır.[1188] Ona göre Allah'ın gönderdiği dini, Ehl-i Sünnet mezhebi temsil eder. Ehl-i Sünnet'ten ayrılan veya başka bir mezhebi benimseyen kimse doğru yoldan çıkar, dolayısıyla cehennem ehlinden olur. Sâlimî, başta iftirak hadisi olmak üzere rivayetlerle bu görüşünü temellendirmiştir. Onun Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı Ehl-i Sünnet tanımı ise şöyledir: "Ehl-i Sünnet, Nâsıbe ile Râfıza, Cebriyye ile Kaderiyye, Müşebbihe ile muʿattıla arasında bulunan ve denge esasına dayanan mutedil bir mezheptir."[1189]

Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i Sünnet'i açıklamaya yönelik bir çaba da Hanefî-Mâturîdî âlim Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'den (ö. 493/1100) gelmiştir. Pezdevî, yaşadığı bölgede Karahanlılar ve 480/1087'den itibaren de Selçukluların hâkimiyetinde Karahanlı emirlerin yönetimine şâhitlik etmiştir. 481/1088 yılında tamamladığı *Usûlu'd-dîn* adlı eserinin girişinde, bu kitapta açıklayacaklarına uyan kimsenin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yolu üzerine olacağını belirtmiştir. Pezdevî'ye göre Semerkand ehli bu konuda eserler kaleme almışlarsa da bu yeterli değildir.[1190] Bu nedenle kendisi her kesimden kişilere hitap edebilecek bir eser kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir.[1191] Hanefî gelenekten gelen Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet'ten kastının daha ziyade Hanefî-Mâturîdî anlayış olduğunu ifade etmek gerekmektedir.[1192]

Pezdevî, itikâdî konuları ele alıp her meselede diğer mezheplerin bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra Ehl-i Sünnet'in anlayışını ortaya koymuştur. Onun kitabının sonlarına doğru ele aldığı meselelerden birisi de İsmâîlîlerdir. Müellif, *Usûlu'd-*

[1188] Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd,* 334-378.
[1189] Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd,* 345.
[1190] Bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 264. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, kelâm ilminin bölgede yasaklanması 332/943 yılında Mâverâünnehir'de İsmâîlî-Karmatî tehdidinin bastırılması ve onlara karşı alınan önlemlerle yakından alakalıdır. Detaylar için bkz. Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali", 136-137.
[1191] Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 14. Şerafeddin Gölcük bu kitabı *Ehl-i Sünnet Akâidi* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bkz. Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıkan Yayınları, 2013).
[1192] Pezdevî'nin yeri geldiğinde Mâturîdî'yi de eleştirdiğini belirtmek gerekmektedir. Ayrıca o, Eşʿarîlerin ve Küllabîlerin yalnızca birkaç konuda hata ettiklerini ve kendilerinden ayrıldığını ifade eder. Bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 250.

dîn'in son meselesinde, ehl-i kıble içinde olduğu gibi ehl-i küfürde de çeşitli fırkaların ortaya çıktığını, bunların en kötüsünün ise felsefe yaptıklarını iddia eden Karmatîler olduğunu ifade etmiştir. Muhtemelen Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâîlî düşüncenin felsefî ağırlıklı olması Pezdevî'yi Karmatîleri doğrudan felsefeyle ilişkilendirmeye yöneltmiştir.[1193]

Mâturîdî gelenekte olduğu gibi Eşʿarî çevrelerde de Ehl-i Sünnet'in ne olduğunu tanımlama ve Sünnîliği hâkim ana zümre olarak konumlandırmaya yönelik metinler kaleme alınmıştır. Mezhebin kurucusu kabul edilen Eşʿarî'nin (ö. 324/935-36) Sünnîlik merkezli eserler yazdığı bilinmektedir. O, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin* adlı eserinde fırkalardan bahsederken tarafsız sayılabilecek bir yaklaşım benimsemişse de kelâm alanında yazdığı *el-Lumaʿ*[1194] ve *el-İbâne* adlı kitaplarında daha belirleyici bir tutum takınmıştır. *el-Lumaʿ*nın mukaddimesinde bazı konularda hakikati açıklamak ve bâtıl görüşleri reddetmek amacıyla bu kitabı muhtasar bir şekilde kaleme aldığını belirtmektedir.[1195] Onun bu eseri, mezhebin temel kelâmî görüşlerini büyük oranda ortaya koyduğundan, Eşʿarî geleneği takip eden âlimler tarafından değer görmüştür. Eşʿarî'nin bu eserinde muhataplarının daha ziyade Muʿtezile ve Şîa olduğunu söylemek mümkündür.

Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd*'i[1196] de Eşʿarî geleneğin meşhur kelâm eserlerinden biridir. Bâkıllânî, bu hacimli eserinde, başta Muʿtezile ve Şîa olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerini eleştirmek suretiyle Ehl-i Sünnet anlayışını ortaya koymaktadır. Ayrıca Bâkıllânî'ye nispet edilen ancak günümüze ulaşmayan eserler arasında *İʿtikâdu ehl-i sunne ve'l-cemâʿa* adlı bir kitap yer almaktadır.[1197] Eğer böyle bir eser yazmışsa, adından yola çıkarak, onun Ehl-i Sünnet'in esaslarını açıklamış olması

[1193] Pezdevî, Ehl-i Bidʿatten gördüğü Karmatîler hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra onların aldatıcı olduklarını Abdullah b. Rizâm'ın onların mezhebine ve inançlarının çirkinliklerine dair yazdıklarından öğrendiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte o, İbn Rizâm'ın hangi mezhebe mensup olduğunu bilmediğini, ancak onun Karmatî değilken sonradan onların aşırılıklarını kabul ettiğini, Şiîliğe davette bulunduğunu, Hz. Ali'nin faziletlerini, diğer halifelerin ise kötülüklerini zikrettiğini ifade etmiştir. Hamdân da bu görüşleri ondan almıştır. Hatta o, Hamdân'ı İbâhî ve Mecûsî inançları kabule davet etmiştir. Bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 237-240.

[1194] Bu kitap, *el-Lumaʿ fi'r-redʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ* olarak da anılmaktadır. Sapkınlar ve Bidʿat ehlini red konusunda işaretler olarak anlaşılabilecek bu ismin devamının sonradan eklendiği düşünülmektedir. Ancak yine de bu isim eserin içeriği ile uyumludur. İlyas Çelebi, "el-Lümaʿ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

[1195] Ebü'l-Hasan Eşʿarî, *Eşʿarî Kelâmı: el-Lumaʿ fi'r-redʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 39.

[1196] Bu kitabın tam adı kaynaklarda, *et-Temhîd fi'r-redʿale'l-mülhideti'l-muʿattıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Muʿtezile* olarak geçmektedir. Kitabın ismine yapılan ilâvelerin müstensihlere veya bazı araştırmacılara ait olduğu tahmin edilmektedir. Bununla birlikte bu isim de Eşʿarîlik merkezli Sünnî anlayışın diğer mezhepler eleştirilerek ortaya konduğuna işaret etmektedir. Topaloğlu, "et-Temhîd".

[1197] Beyhî, "Kısmu'd-dirâse", 1/46.

beklenmektedir. Zaten Bâkıllânî, hem Muʿtezile hem de İsmâîliyye'ye yazdığı reddiyeleriyle bilinmektedir. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin birden fazla eseriyle Sünnîliği hâkim kılma çabasına dâhil olduğu söylenebilir.

Bu dönemde, Ehl-i Sünnet'in kendini diğer geleneklerden ayrıştırma tavrı, bir anlamda diğer fırkaları tecrid etme, kötüleme ya da tekfir etme anlayışı, makâlât türü eserlerde yoğun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak*'ı ve Şehfûr b. Tâhir b. el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firakı'l-hâlikîn (Dinî konularda yol gösterme ve kurtuluşa ermiş olan fırkayı helak olanların fırkalarından ayırma)* adlı eseri, bunun ilgili dönemde yazılmış Eşʿarî geleneğindeki en bariz örneklerindendir. Müelliflerin Sünnîlik merkezli ve bidʿat karşıtı yaklaşımı, eserlerinin ismine de yansımıştır.

Üçüncü bölümde detaylandırıldığı üzere, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak*'ı ve *Usûlu'd-dîn* adlı eserini kaleme alırken temel maksadı, Müslümanların hangi görüşlerin İslâm'a uygun olup olmadığını anlamasını sağlamak ve Ehl-i Sünnet'in İslâm anlayışını İsmâîlîlik, Şîa, Muʿtezile gibi mezhepler karşısında korumaktır. Bu eserlerin yazımında, İmâmiyye ve Muʿtezile karşıtı tavrın yanı sıra, Fâtımî daveti ve hâkimiyetinin yayılışına karşı, kültürel ve ilmî yönden bir set çekme hedefinin de etkili olduğu söylenebilir.[1198] Bağdâdî'nin sürekli Sünnîlik üst kimliğine vurgu yapması ve eserini *el-Fark beyne'l-firak,* yani *Mezhepler arasındaki farklar* olarak adlandırması da bu yaklaşımından kaynaklanmaktadır.[1199] Bağdâdî, bu eserinde diğer fırkaları anlattıktan sonra "Kurtuluşa Eren Fırka" olarak Ehl-i Sünnet'i ele almıştır. Ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği on beş esası zikretmiş ve açıklamış, Ehl-i Sünnet'in faziletlerini sıralamıştır.[1200] O, *Usûlu'd-dîn* adlı eserinde ise doğrudan bu on beş esası temel almış ve detaylı bir biçimde işlemiştir. Müellif bu eserinde, ilgili konularda Ehl-i Bidʿat olarak kabul ettiği grupların eleştirisine de yer vermiştir.

Bağdâdî'ye göre Ehl-i Sünnet'in üzerinde hemfikir olduğu esaslar; özel ve genel hakikatler ve ilimlerin ispatı, araz ve cisimleriyle âlemin hudûsunun bilinmesi, âlemin Yaratıcısı'nın bilinmesi, O'nun isim ve sıfatlarının bilinip açıklanması, Yaratıcının adalet ve hikmetinin açıklanması, resul ve nebîlerin bilinmesi, mucize ve kerâmetin bilinmesi, İslâm şeriatının bilinmesi, emir ve nehy hükümleriyle beraber teklifin bilinmesi, ahirette

[1198] Genç, *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*, 84.
[1199] Toru, *Eş'ari Makâlât Geleneğinde İmamiyye Algısı*, 118.
[1200] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak,* 304 vd.

kulların hükümleri, iman esasları, imâmetin hüküm ve şartları, ulemâ ve evliyânın mertebeleri ile Ehl-i Küfr, Ehl-i Hevâ ve Ehl-i Bidʿat'in hükümlerinden müteşekkildir.[1201] Bağdâdî, bu konuların her birinde aslî ve ferʿî meseleler olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet aslî meselelerde ittifak halinde olmakla birlikte, ferʿî meselelerde dalâlet ve fıska düşürmeyecek ihtilaflar söz konusu olabilmektedir.[1202]

Şehfûr b. Tâhir b. el-İsferâyînî (ö. 471/1078), eserini, Selçukluların Şiî ve İsmâîlî karşıtı tutumlarıyla resme dâhil oldukları bir dönemde kaleme almıştır. İsferâyînî, Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından Tûs'ta ders okutmakla görevlendirilmiş ve uzun süre burada müderrislik yapmıştır. O da Bağdâdî'ye yakın bir çizgide olmuştur. Zaten *et-Tabsîr fi'd-dîn*'i, bazı farklılıklar göstermekle birlikte, büyük ölçüde Bağdâdî'nin eserinin özeti niteliğindedir. Bu nedenle de İsferâyînî, mezhep tarihçiliğinde daha çok Bağdâdî'nin takipçisi olarak kabul edilmiştir.[1203]

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye* adlı hem itikâdî ve hem de amelî konuları ihtiva eden eserini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Cüveynî, bu eserini Nizâmülmülk'e takdim etmiştir. Eserin Cüveynî'den öğrencisi Gazzâlî'ye, ondan da Eşʿarî âlim Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) geçtiği bilinmektedir. İbnu'l-Arabî, Şâfiîler dışındaki Müslümanların da kitaptan faydalanmalarını sağlamak düşüncesiyle fıkıh konularını çıkarmış ve geri kalan kısmını müstakil bir akâid risâlesi haline getirmiştir. Günümüze ulaşan da onun ihtisar etmiş olduğu bu nüshadır.[1204] Cüveynî bu eserinde Ehl-i Sünnet'in kelâmî görüşlerini ortaya koymuş ve buna muhalif fikirleri eleştirmiştir.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) de Ehlu'l-Hak olarak adlandırdığı ve mensubu bulunduğu Eşʿarî kesimin itikâdî görüşlerine dikkat çekmek amacıyla *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-Hak* adlı müstakil bir eser yazmıştır. O, bu eserinde mensubu olduğu mezhebin inandığı temel hususları özet bir şekilde sıralamıştır. Ona göre her kim bu eserde dikkat çekilen inançlardan farklı bir şeye, yani Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî'nin yolunu takip eden Ehlu'l-Hakk'ın itikâdî görüşlerinin dışında bir şeye inanırsa kâfirdir. Aynı şekilde kim bu eserde yer alan hususlar dışında bir şeyi Ehlu'l-Hakk'a nispet ederse o, Ehlu'l-Hakk'ı

[1201] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*.
[1202] Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-fırkati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu İbn Sîna, 1988), 279-280.
[1203] Yüksel, "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir".
[1204] Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akīdetü'n-Nizâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ekim 2021).

küfürle suçlamış olur. Ancak onların bu suçlamaları, suçladıkları kimselerde bulunmadığı için kendilerine döner ve kendileri kâfir olurlar. Kalaycı'ya göre Şîrâzî'nin eleştirilerine muhatap olan kesimin Kerrâmîler, Muʿtezile, Hanefîler ve Hanbelîlerden biri veya hepsi olması ihtimal dâhilindedir.[1205]

Öte yandan Ehl-i Sünnet'in sınırlarını belirlemeye yönelik çabanın Ashâbu'l-Hadîs literatüründe de öne çıktığı anlaşılmaktadır. Şâfiî-Ashâbu'l-Hadîs geleneğine mensup olan Malatî'nin (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-redʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ* adlı eseri buna örnek verilebilir. Malatî, *et-Tenbîh*'inde Ehl-i Sünnet'in üzerinde icmâʿ ettiği esasları zikretmek suretiyle Sünnîliğin genel çerçevesini belirlemiştir. Onun saydığı esaslar arasında, mestler üzerine mesh etmek gibi fıkhî hususların yanı sıra imanın artıp azaldığına inanmak gibi itikâdî unsurlar yer almaktadır. Ayrıca Malatî, âdil veya zalim olsun yöneticiye karşı sabretmek, zulüm de yapsalar idareciye isyan etmemek ve onlara kılıçla karşı çıkmamak ve ilk dört halifenin sırasını fazilet sırası olarak kabul etmek ilkelerini de Ehl-i Sünnet'ten olmanın gerekleri arasında sunmaktadır.[1206]

5/11. yüzyılda yaşamış bir Hanbelî olan Ebu'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî'nin (ö. 486/1094) kaleme aldığı *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bidʿî* adlı eser de bu türden kabul edilebilir.[1207] Kâdî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın öğrencisi olan Şîrâzî, yaşadığı dönemde Suriye Selçuklularının kurucusu Tutuş'un (ö. 488/1095) huzurunda Eşʿarî âlimlerle münazaralar gerçekleştirmiştir.[1208] Ayrıca Tutuş'un iki kez sefere çıkmadan önce Şîrâzî'den dua istediği bilinmektedir. Hatta Tutuş'un, onun duası ile galip geldiğine kanaat getirilmiştir. Tutuş, Şam'da bulunduğu müddetçe Şîrâzî'yi desteklemiş ve ona saygı göstermiştir.[1209] Bu bilgiler onun Selçuklular nezdinde önemli bir yeri olduğunu ve siyasetle yakın ilişki içinde bulunduğunu göstermektedir.

Hanbelîlik dışındaki gruplarla sürekli polemik halinde olduğu bilinen Şîrâzî, ismini vermediği bir dostunun kendisine Sünnî ve Bidʿî bir kimsenin nasıl ayırt edileceğini sorması ve bunların tespiti için de kendisinden kimi sorular belirlemesini

---

[1205] Şîrâzî'nin bu ifadeleri, Kundurî'nin hutbelerde Eşʿarîlere lanet okutma politikası göz önünde bulundurularak okunduğunda daha anlamlı hale gelmektedir. Bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 61-62.

[1206] Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, thk. Muhammed Zehnuhum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetu'l-Medbûlî, 1993), 14.

[1207] Müellif ve eseri hakkında detaylı bilgi ve eserin tercümesi için bkz. Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği*.

[1208] Orhan Çeker, "Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 10 Mayıs 2020).

[1209] İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, 1/156-159; Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği*, 86.

istemesi üzerine, bahsi geçen kitabını kaleme almıştır. Müellif, eserinde, çoğu itikâdî hususlarla ilişkili olan yetmişin üzerinde konu etrafında kurgulanmış kısa sorulara yer vermiş ve ilgili soruya vereceği cevaba göre muhatabın durumunu tespit etmiştir. Şîrâzî'nin kitabının dikkat çekici vasfı, Hanbelîlikle Sünnîliği özdeşleştiren bir yaklaşımı benimsemiş olması ve Eşʿarîliği tekfir eden tavrıdır.[1210] Bununla birlikte o, Mürcie, Muʿtezile, Râfıza ve İsmâîlîlik başta olmak üzere Eşʿarîlik dışındaki mezhepleri de eleştirmiş ve onları Ehl-i Sünnet dışında konumlandırmıştır.

Mesela, Şîrâzî'ye göre öldükten sonra dirilmenin olup olmayacağı sorulduğunda; buna iman ettiğini söyleyen kişi Sünnîdir, bunu inkâr eden kimse ise Haşhaşî, Muʿattılî ve Dehrîdir. Bir kimseye hayvanların ruhu olup olmadığı sorulduğunda; vardır derse Sünnîdir, yok bunlar etten, kandan ve kemikten ibarettir derse o vakit Sâlimî ve Haşhaşîdir. Yine kişiye Münker, Nekir ve kabir azabından sorulur; eğer bunlara iman ederse Sünnîdir, bunları inkâr ederse Muʿtezilî ve Haşhaşî'dir.[1211] Kavramlara dair detaylı açıklamalar yapmayan müellifin "Haşhaşî" kavramıyla İsmâîlîleri kastettiğini ileri sürmek mümkündür. Onun Haşhaşî olmakla nitelendirdiği fikirler ise daha ziyade kelâmî niteliktedir ve detaya inildiğinde gündeme gelecek sorulardır. Ancak o, bunları hakikati savunup savunmamayı belirleyen ölçütler olarak sunmuştur.

Ehl-i Sünnet'in sınırlarını belirlemeye yönelik bir çabanın fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe de görünür olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde fıkıh usûlünün gelişimine dair pek çok telif gerçekleşmiştir. Çeşitli bölgelerden Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî âlimler kendi mezheplerinin temel anlayışını ortaya koyan eserler kaleme almıştır. 5/11. asırda ortaya konan fıkıh eserlerinin en önemli özelliklerinden biri, önceki yüzyılın devamı niteliğinde fakat daha kapsamlı bir şekilde, mezhebi müdafaa, yayma ve mezhep görüşlerini tahkim etme çabasıdır. Bu doğrultuda bir yandan mezhep imamları hakkında menâkıb tarzı kitaplar, diğer yandan mezhebin görüşlerini savunan ve izah eden eserler kaleme alınmıştır. Bu dönemde, Ehl-i Sünnet kavramı, kelâm-akâid metinlerinde olduğu gibi, usûl ve furûʿ eserlerinde de Şiî, Bâtınî ve Muʿtezilî yaklaşımlara karşı bir

[1210] Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadlîl Olgusu", 192.
[1211] Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği*, 135, 147.

duruşu ifade etmektedir. Bunun izlerini Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi Hanefî âlimler ile Gazzâlî gibi Şâfiî bir âlimde görmek mümkündür.[1212]

Bu dönemde en dikkat çekici hususlardan biri, farklı bölgelerdeki fakîhlerin Sünnîliği savunma ya da Sünnîliği ortaya koyma çabasıdır. Kuzey Afrika Mâlikî çevresinin önde gelen âlimlerinden İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), Ehl-i Sünnet akâidi ve Mâlikî fıkhına dair *er-Risâle* adlı bir eser yazmıştır. Müellif, eserini Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu coğrafyada eğitime başlayan çocuklara inanç, ibadet, günlük hayat ve ahlâkla ilgili temel bilgileri vermeyi amaçlayan bir ders kitabı olarak kaleme aldığını belirtmiştir. Buna uygun olarak da kitabına akâid hakkında bir bölümle başlamıştır.[1213]

İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî'nin, kitabına akâide dair bir bölümle giriş yapması *er-Risâle*'yi diğer fıkıh eserlerinden ayıran bir özelliktir. İlk bölümünün inanç esaslarına ayrılmasını, temel düzeyde eğitime yönelik kaleme alınmış olmasıyla açıklamak yeterli olmayacaktır. Hâricîler ile Şiî-Fâtımîlerin Kuzey Afrika Sünnîliğini tehdit ettiği bir dönemde yaşayan ve Sünnî-Mâlikîliği savunmak için eserler kaleme alan İbn Ebî Zeyd'in *er-Risâle*'yi telif ederken bu ortamın etkisinde kaldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu noktada, Fâtımî dâî Kâdî Nuʿmân tarafından aynı dönemde kaleme alınan ve bir akîde bölümüyle başlayıp fıkıh konularıyla devam eden *Deʿâʾimu'l-İslâm* adlı eser ile *er-Risâle* arasındaki üslup benzerliğine dikkat çekmek mümkündür. Bundan yola çıkarak bazı araştırmacılar, *er-Risâle*'nin söz konusu kitaba karşı reddiye olarak yazılmış olması ihtimali üzerinde durmaktadır.[1214] Bu ihtimal zayıf gözükse de Fâtımî tehdidinin İbn Ebî Zeyd için bir motivasyon kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Zaten İbn Ebî Zeyd, Kuzey Afrika'da Hâricî yayılmacılığına ve Fâtımî nüfuzuna karşı Sünnî tepkinin sembol isimlerinden biri kabul edilmektedir.[1215]

4/10. ve 5/11. asırlarda Sünnîliği tanımlamak ve Ehl-i Sünnet'in ortak itikâdî unsurlarını belirlemek adına atılan siyasî adımlar ve yanı sıra yazılmış çok fazla eser

---

[1212] Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 116, 125.
[1213] Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5-9.
[1214] Çavuşoğlu, İbn Ebî Zeyd'in *er-Risâle*'yi 327/939 yılında henüz on yedi yaşında iken telif ettiğine dair yaygın bir kanaat bulunmakla birlikte kimin teşvikiyle yazdığı hususundaki görüşlerin kitabın telif tarihi hakkında farklı yorumlara imkân verdiğini belirtmektedir. Ali Hakan Çavuşoğlu, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Nisan 2020). Eğer 327/939 yılı doğru kabul edilirse, bu kitabın 349/960 yılı civarında yazılan *Deʿâʾimu'l-İslâm*'a reddiye amacıyla kaleme alınmış olması tarihsel olarak mümkün gözükmemektedir. Bu durumda ya *er-Risâle* daha geç bir tarihte yazılmış olmalıdır ya da *Deʿâʾimu'l-İslâm*'a reddiye olarak yazılmamıştır.
[1215] Çavuşoğlu, "er-Risâle".

bulunmaktadır ve bunların hepsine değinmek tezimizin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle öne çıkan bazı metinler örnek olarak sunulmuştur. Bahsi geçen eserlerin ve bunların dışında bu dönemde yazılan metinlerin her birinin yazılış amacı ve hikâyesi farklılık göstermektedir. Dikkat çekildiği üzere her mezhep mensubu kendi geleneğini merkeze alan bir Ehl-i Sünnet anlayışı ortaya koymaktadır. Hanbelî ve Hanefîler, Eşʿarîliği dışarda bırakabilmekte veya tam tersi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Sünnîlik çatısı altında yer alan mezheplerin bu dönemde bütünüyle uyum ve uzlaşma içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak bu eserlerdeki ortak nokta, Ehl-i Sünnet'in ne olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Bu doğrultuda bidʿat ehlini dışarıda tutma noktasında ortak bir tavır söz konusu olmuştur. Bunların başında da Şîa ve İsmâîlî-Karmatî düşünce gelmektedir. Çoğu zaman onlar, bidʿat ehlinin en tehlikelileri olarak kabul edilmiştir. Örneklerde işaret edildiği üzere, bazı makâlât eserlerinde ve kelâm-akâid metinlerinde bunun açık izlerini görmek mümkündür.

Bu dönemde Ehl-i Bidʿat olarak kabul edilen diğer gruplarla birlikte İsmâîlîlerin, Sünnî literatürün gelişiminde etkili olduğu söylenebilir. Bu, bir taraftan Ehl-i Bidʿat karşısında Ehl-i Sünnet'in ne olduğunu detaylıca ortaya koyma ve halkı da bu çizgide tutma çabası olarak karşılık bulmuş diğer taraftan da ortak itikâdî ve fıkhî unsurların öne çıkmasını sağlamıştır. İsmâîlî karşıtı Sünnî metinler ve Sünnîliğin hilâfet anlayışına etkilerinden bahsederken dile getirdiğimiz üzere, söz konusu Şîa ve özellikle de Fâtımî-İsmâîlîler olduğunda bazı hususlardaki ihtilaflar neticesinde ayrışan gruplar birbirine yakınlaşarak Sünnîlik çatısı altında birleşmiştir.

2.3. Sünnîliği Ortak Bir Kimliğe Dönüştürme Çabası

Grup kimliği kendi içinde bütünleşme ve dayanışma, kendi dışında ise rekabet ve çatışma unsuru işlevi görebilmektedir.[1216] Nitekim sosyal grupların her birinde bireyler arasındaki farklılıkların azaltılıp benzerliklerin arttırılması, öte yandan farklı gruplar arasındaki benzerliklerin en aza indirgenip farklılıkların abartılması olağan bir durumdur.[1217] Ehl-i Sünnet ve İsmâîlîlik söz konusu olduğunda da bütünleşme unsuru, bir üst kimliğin tezahürünü beslemiştir. Sünnî reddiye literatüründen bahsederken üzerinde durduğumuz üzere, İsmâîlîlik karşıtlığıyla birlikte itikâdî ve fıkhî alt kimlikler önemini bir ölçüde yitirmiş, Sünnîlik ise bir üst kimlik haline gelmiştir. İsmâîlîlerin fikirleri mümkün olduğunca aşırı yorumlar üzerinden okunup Ehl-i Sünnet ile arasındaki

[1216] Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 200.
[1217] Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 60.

farklılıklar derinleştirilirken, bir yandan da Sünnîliğin ortak itikâdî ve fıkhî unsurları öne çıkarılmıştır.

2.3.1. Ortak İtikâdî Unsurların Öne Çıkartılması

4/10. ve 5/11. asırlarda Sünnîlikten söz edildiğinde, Ehl-i Sünnet çatısı altında Eşʿarî-Hanbelî gerilimi ve/veya Eşʿarîlik-Mâturîdîlik farklılıkları gibi hususlar gündeme gelmektedir. Bu gerilimlerin toplumsal ve siyasî boyutları olduğu gibi literatüre yansımaları da bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz üzere Ehl-i Sünnet; Şîa ve özelde Fâtımî-İsmâîlîlerin karşısında kendi içindeki farklılıkları belli ölçüde tolere eden yeknesak bir görünüm arz etmektedir. Bir üst kimlik olarak kabul edebileceğimiz Ehl-i Sünnet, alt aidiyetleri belli başlı bazı itikâdî hususlarda aynı noktada buluşturabilmektedir. Dolayısıyla bu dönemde Sünnîlik söz konusu olduğunda öne çıkan bazı müşterek itikâdî unsurlardan bahsedilebilir. Bu çerçevede, detaylarda ihtilaflar olduğunu kabul etmekle birlikte ortak olarak kabul gören temel hususlara odaklanmak mümkündür.

2.3.1.1. Allah Tasavvuru

Ehl-i Sünnet çatısı altında yer alan fırkaların görüş birliğinde olduğu temel kabullerinden biri, şüphesiz Allah'ın varlığı ve birliği hususudur. Allah'ın sıfatları konusundaki detaylarda birtakım ihtilaflar mevcut olmakla birlikte her şeyin yaratıcısı olan, hiçbir şeyin kendisine benzemediği, kendisin de hiçbir şeye benzemediği, yaratmada bir ortağı olmayan Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, semʿ, basar ve kelâm gibi ezelî sıfatları olduğu konusunda bir ittifak söz konusudur. Ehl-i Sünnet'e göre kelâm sıfatıyla mütekellim olan Allah'ın kelâmı ezelîdir ve dolayısıyla Kurʾân da mahlûk değildir.[1218] Allah'ın mâhiyeti ve sıfatları hususunda Sünnîlerin ittifak ettiği noktalarda farklılaşan başlıca geleneklerin Muʿtezile ve İsmâîliyye olduğunu söylemek mümkündür. İsmâîlîlerin ve Muʿtezilîlerin tenzîh anlayışının aksine Ehl-i Sünnet, ilâhî sıfatları zâtı ile kâim, hakikî ve vucûdî olarak kabul etmektedir.[1219]

Ehl-i Sünnet fırkalarının görüş birliği halinde olduğu önemli temalardan biri de Allah-âlem ilişkisini belirleyen yaratılış nazariyesidir. Sünnî geleneğe göre Allah âlemi mevcut bir nesneden değil, yoktan var etmiştir. Ezelîliğin hiçbir şekilde nispet edilemeyeceği evren, yoktan var edilen hâdis bir varlık iken evrenin yaratıcısı olan Allah

[1218] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn,* 90-91; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 31-40; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, 44-46; Cüveynî, *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye,* 42-55; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-i'tikâd*, 79-136.
[1219] İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2021).

ise muhdîstir. İslâm filozoflarının sudûr nazariyesine benzetilen İsmâîlî kozmoloji anlayışının karşısında, hudûs teorisi hem Allah'ın varlığı hem de birliğini delillendirme noktasında önemli bir yer tutmuştur. Bununla birlikte yaratma, Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesiyle gerçekleştiği için âlemde bunları sınırlayacak türden nedenselliğin bulunması mümkün değildir. Âlemde zorunlu nedenselliğin olduğunu kabul etmek, O'nun kudretini sınırlandırmak ve O'na acz nisbet etmek anlamına gelmektedir.[1220]

Sünnîlerin Allah'ın yaratması ilkesini temellendirirken muhatapları daha ziyade filozoflar, Dehriyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Deysâniyye gibi gruplar olmuştur.[1221] Daha önce ifade ettiğimiz üzere İsmâîlîler, Sünnî metinlerde bu grupların hepsiyle irtibatlandırılmış ve onların görüşlerini sürdüren bidʿat ehli olarak görülmüştür. Sünnîlere göre İsmâîlî kozmolojisi ile zikredilen grupların temel öğretileri arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla Sünnî metinlerde bu bahis ele alınırken her zaman açıkça İsmâîlîlere işaret edilmese de onların da muhatap alındığı ve eleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan İsmâîlî karşıtlığının, Sünnî geleneğin Allah-âlem ilişkisi konusundaki temel sınırlarının belirginleşmesinde bir rolü olduğu söylenebilir.

2.3.1.2. Nübüvvet ve İmamet Anlayışı

Sünnî gelenekte nübüvvetin Allah için bir zorunluluk olup olmaması ya da Allah'ın lütfunun bir sonucu olması gibi hususlarda ihtilaf olmakla birlikte nübüvvetin ispatı noktasında ortak bir kabul söz konusudur.[1222] Sünnî âlimler "aʿlâmu'n-nubuvve, delâilu'n-nubuvve, şevâhidu'n-nubuvve" başlıklarıyla, daha ziyade Yahudi, Hıristiyan gruplara ve mülhid olarak nitelendirilen kesimlere karşı nübüvveti savunmuştur. Daha önce ifade ettiğimiz üzere nübüvvet savunusu İsmâîlî gelenek içerisinde de önemli bir yer tutmaktadır. Ne var ki Allah tasavvurundaki ayrılıklar dolayısıyla, Ehl-i Sünnet ve İsmâîlîlerin nübüvvet anlayışı da farklılaşmaktadır. Bu ihtilaflar, nübüvvetin ne anlama geldiği ve nebînin ilâhî bilgiyi nasıl aldığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca genelde Şiî özelde ise Fâtımî-İsmâîlî düşüncede nübüvvet ve imametin birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak kabul edilmeleri ve her ikisinin de dinî açıdan gerekli olduğu anlayışı

[1220] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil*, 41 vd.; Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 33-68; Cüveynî, *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, 16-18; Cüveynî, *Kitâbû'l-İrşâd*, 17-29; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 11-18; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*, 37-78.

[1221] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil*, 45 vd.; Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 52-54; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 11-18; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*, 17-29.

[1222] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 153-169; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usûliʾd-dîn*, 153-170; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 90-99; Cüveynî, *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, 61-62; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*, 161-173.

hâkimdir. Buna karşılık Sünnî gelenekte İslâm'ın ana esaslarından olan nübüvvet ile imametin birbirinden tamamen bağımsız olduğu noktasında bir ittifak söz konusudur.

Sünnî gelenekte Müslümanların din ve dünya işlerini yürütecek bir kimseyi devlet başkanı olarak seçmeleri gerektiğine yönelik genel bir kabul olmakla birlikte imamet, itikâdî bir mesele kabul edilmemiş; ancak, Şiî görüşleri eleştirmek maksadıyla kelâm-akâid metinlerinde yer almıştır. Şiî düşünceye karşı Sünnî gelenekte Hz. Muhammed'in kendisinden sonra kimin imam ya da halife olacağını belirlemediği, bunu Müslümanların seçimine bıraktığı vurgulanmıştır. İmametin nübüvvetin mütemmim bir cüzü olmadığına dair genel kabul, Sünnî düşüncede hakikatin zâhir-bâtın şeklinde ayrılamayacağı anlayışını da beraberinde getirmektedir. İmamlar nebî gibi kendisine Allah tarafından bilgi verilen varlıklar olmadığından, onlar tarafından dinin hakikatlerinin bâtınî teʾvillerinin yapılması da mümkün değildir.

Sünnî gelenekte imamet/hilâfet, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağladığı için gerekli görülmüştür. Hulefâ-i râşidînin sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğunu kabul etmek ise Ehl-i Sünnet'e mensup olmanın bir şartı olarak kabul edilmiştir. Sünnî geleneğe göre, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi Hz. Ebû Bekir, ardından da sırasıyla Ömer, Osman ve Ali'dir. Yani ilk dört halifenin/imamın hilâfet sırası aynı zamanda fazilet sırasıdır. Bunu temellendirmek için başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere dört halifenin her biri için çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Her birinin Hz. Peygamber'e yakınlığı ve onlar için söylenen övgüler delil olarak kullanılarak faziletleri ve hilâfete layık oldukları temellendirilmiştir.[1223]

Daha önce detaylandırdığımız üzere, dört halifeden sonraki süreçte, bir kişinin meşru halife olabilmesi için en temel şart olarak Kureyş soyuna mensubiyet dile getirilmiştir. Bu şarta haiz olan ve Müslümanların biat ettiği, birliği sağlayan bir kimse, fasık bile olsa ona itaatin gerekli olduğu savunulmuştur.[1224] Zira Ehl-i Sünnet'e göre öncelik toplumun birlikteliği ve düzenidir ki bu, Sünnî geleneği "cemaat" kavramı ile özdeşleştiren anlayışa karşılık gelmektedir.[1225] Ehl-i Sünnet'in bu anlayışı, sahâbeye daha genel bir ifadeyle de geleneğe atfedilen değerle birleşerek Muâviye ve Yezîd'den itibaren

[1223] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil,* 480-558; Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn,* 281-287; Ebû Yaʻlâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn,* 225-231; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 193-197; Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd,* 311-324; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʾtikâd,* 198.
[1224] Bâkıllânî, *Kitâbu Temhîdu'l-evâʾil,* 478-479; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ,* 14; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn,* 190-192.
[1225] Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 233.

Emevî yönetimini meşru kabul eden bir tarih okumasını da beraberinde getirmiştir.[1226] Yani Sünnîlik, bidʿatlere karşı Hz. Peygamberin ve ilk nesillerin sünnetini, diğer yandan da fitne ve ayrışmaya karşı cemaati ve birlikteliği savunmayı esas almıştır.[1227]

2.3.1.3. Selefin Konumu

Ehl-i Sünnet çatısı altında yer alan kimselerin ittifak halinde olduğu ve Şiî gelenekten tamamen farklılaştığı hususların başında sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne dair algı biçimi gelmektedir. Ehl-i Sünnet'in temelini şüphesiz "sünnet"e bağlılık oluşturmaktadır. Bu doğrultuda hem Kurʾân hem de Hz. Peygamber'in sünnetiyle birebir muhatap olan, Hz. Peygamber'in sağlığında ona destek olup onun vefatından sonra İslâm'ın yayılması ve anlaşılması için gayret gösteren sahâbe nesli, Sünnîler nezdinde ümmet içinde en değerli ve faziletli nesil olarak kabul görmüştür. Bunu tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli takip etmiştir.

Bu nesillerin önemi ve fazileti gerek Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerle gerekse ulemânın gayretiyle sabit hale gelmiştir. Bundan dolayı onları sevmek, Hz. Peygamber'i sevmek, onlara karşı çıkmak ise Hz. Peygamber'e karşı çıkmak şeklinde anlaşılır olmuştur. Onlara tâbi olmak da "sünnet"e bağlılık ve bidʿatten uzak durmak anlamına gelmiştir. Dolayısıyla ilk nesillere atfedilen değer, Sünnî gelenekte dinin hangi kanallar üzerinden anlaşılacağı meselesiyle ilişkili bir epistemolojik çerçeve de oluşturmuştur. Buna göre sahâbe, sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini sonraki nesillere taşıyan kimseler olmanın ötesindedir ve onlara ait sözler de bilgi değeri taşımaktadır. Bu doğrultuda ilk üç nesil ve onlardan intikal eden muhtevanın kendisi, referansını Hz. Peygamber'den alıyor olması nedeniyle sahip çıkılması ve sonraki nesillere korunarak aktarılması gereken bir birikime dönüşmüştür.[1228]

Bu çerçevede Sünnî âlimlerin kendilerine sahâbe dönemi aracılığı ile Hz. Peygamber'e uzanan kesintisiz bir Ehl-i Sünnet tarih telakkisi oluşturdukları dikkat çekmektedir.[1229] Nitekim Bağdâdî, Ehl-i Sünnet'in faziletlerinden bahsederken;

[1226] Ehl-i Sünnet'te gelenek ve otoriteye itaatin ulaştığı noktanın zaman zaman dinin ve dünyanın selameti için ihtiyaç duyulandan öteye gittiği ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, "aşırı konformizm" olarak nitelendirilmiş ve Sünnîliğin "iktidar mezhebi" olarak anılmasına sebebiyet vermiştir. Bkz. Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 230.

[1227] Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 215.

[1228] Kalaycı, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat", 231-232.

[1229] Onat, hilâfet sıralamasını fazilet sıralaması olarak kabul edip Hz. Peygamber'e ulaştırılan Sünnî tarih algısının tıpkı Şîa'nın Hz. Ali'nin hilâfet hakkına dair yorumları ve 12 imam silsislesinin icadı gibi bir tarih inşası olduğuna dikkat çekmiştir. Her mezhep erken dönemle ilgili kendi tarihini inşa etmiştir. Bkz. Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği -Birlik İçin Temeller Aramak-", *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep -Mezhep Sosyolojisi-*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eski Yeni, 2017), 66-67.

sahâbeden olan ilk Ehl-i Sünnet kelâmcısının Hz. Ali, bir diğerinin Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), tâbiînden ilk Ehl-i Sünnet kelâmcısının ise Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720) olduğunu bildirmiştir.[1230] Bu kadar geriye götürülen Ehl-i Sünnet algısı, Emevîler dönemini de içine alacak şekilde Abbâsîler dönemine kadar ulaştırılmıştır. Yine Bağdâdî, Fâtımîlerin eserleriyle de kıyaslama yaparak[1231] Ehl-i Sünnet'in imar faaliyetlerinden bahsederken, Emevî halifelerinden Velîd b. Abdulmelik (ö. 96/715) ve kardeşi Mesleme'nin inşa ettirdiği yapılardan övgüyle bahsetmiş ve onları Sünnî olarak değerlendirmiştir.[1232] Dolayısıyla Abbâsîleri destekleyen ulemânın zihninde, yıllar öncesinde gerçekleşen Emevî-Abbâsî gerilimini geride bırakarak Emevîleri de Sünnî geleneğin bir parçası kılan bir algı olduğu anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet'te selefin konumu zaten bu derece değerliyken Şîa'nın bunun karşısında yer alarak zaman zaman sahâbeye lanet etme gibi uygulamalara yönelmesi, Sünnî kesimde sahâbeye dair duyarlılığı artırmıştır. Hem Büveyhîlerin etkisiyle Bağdad'da gerçekleşen uygulamalar hem de bazı Fâtımî halifelerinin uygulamaları bunda etkili olmuştur. Bu nedenle 4/10.-5/11. asırlarda Şiî gruplar karşısında sahabe savunusunun önemli bir yer tuttuğu açıktır.[1233] Bağdâdî, İsmâîlî dâîlerin özellikle İmâmî ve Zeydîlerden birisini davete kazandırmak istediğinde onlara sahâbe düşmanlığı üzerinden yaklaştığını ifade etmiştir. Dâî, bu kimseleri Ebû Bekir'in kabilesi olan Benî Teym, Ömer'in kabilesi olan Benî ʿAdî ve Osman ile Muâviye'nin mensubu olduğu Benî Ümeyye'ye karşı düşmanlığa teşvik ederek davete kazandırmaya çalışmaktadır.[1234] Dolayısıyla Bağdâdî, Ümeyyeoğulları da dâhil olmak üzere ilk nesile yönelik düşmanlığa karşı çıkmaktadır.

Sahâbe savunusunun, Ehl-i Sünnet içerisinde geleneğe bağlılık noktasında çok daha hassas olan Hanbelî çevrede, Muâviye taraftarlığına kadar vardığını söylemek

[1230] Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-dîn*, 307; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum*, 314.
[1231] Bağdâdî burada Fâtımîleri Ubeydiyyûn olarak isimlendirmiştir. İsmâîlîlerin muhalifleri, Ubeydullah'ın nesebinin Hz. Ali ve Fâtıma'ya dayanmadığını ileri sürdüğünden bu ismi kullanmayı tercih etmedikleri anlaşılmaktadır. Fâtımîler için Ubeydullah el-Mehdî'ye nispetle *Ubeydiyyûn* kavramı da tercih edilmiştir. Benzer kullanım örnekleri için bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.) (Erişim 20 Nisan 2021), 27, 28; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-muġrib fî aḫbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*, 1/252, 277; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 11/581, 12/338, 35/134; İbnu'd-Devâdârî, *Kenzu'd-durer ve câmiʿu'l-ġurer*, 3/407, 6/4; Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, 26/44.
[1232] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum*, 317; İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 186.
[1233] İmâmiyye'nin tavrının Eşʿarî gelenekteki etkisi hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz. Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eşʿarî Geleneğin Şiîlik Algısı*, 216-230.
[1234] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 284.

mümkündür. Bağdad'da Şiîlerle Hanbelîler arasında Muâviye üzerinden toplumsal gerilimler yaşanmıştır.[1235] Hanbelî geleneğe mensup ulemâ bu dönemde Muâviye'nin faziletini ve hilâfetinin geçerliliğini Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri de gündeme getirerek temellendirmiştir.[1236] Abbâsî Halifesi Kâdir tarafından yayınlanan *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'de ise bu husus; "Muâviye hakkında da ancak iyi söz söylemelidir. Onların (sahâbe) aralarında çıkan anlaşmazlıklar hakkında bir münakaşaya girilmemelidir ve onların hepsine rahmet dilemelidir."[1237] ifadeleriyle dile getirilmiştir. Hanbelî âlim Ebu'l-Ferec eş-Şîrâzî (ö. 486/1094) ise *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bidʿî* adlı eserinde; "Bir kimseye Yezîd b. Muâviye ve ona biat edenlerin fâsık olup olmadığı sorulur; fâsık olduğunu söylerse Vâkıfî ve Râfizî'dir, onlara ve bütün sahâbeye Allah'tan rahmet dilerse bu durumda Sünnî'dir."[1238] demek suretiyle sahâbe ve özellikle de Yezîd'e karşı tavır üzerinden bir Sünnîlik tanımlaması yapmıştır.

Hanbelîlerin yanı sıra diğer Sünnî gruplarda da Muâviye ve Yezîd'in durumu gündeme gelmiştir. Yezîd'e dair ihtilaflar bulunmakla birlikte, farklı geleneklerden âlimlerin Muâviye'ye sövmenin câiz olmadığını ifade ettiği dikkat çekmektedir.[1239] Muâviye'nin özellikle Hz. Ali'nin vefatından sonra hilâfete layık biri olduğu, öncesinde isyancı sayılsa bile onun bu sebeple kâfir ya da fâsık sayılamayacağı, aslolanın onun için hüsn-ü zanda bulunmak olduğu vurgulanmıştır.[1240] Tüm bu tartışmalar, Sünnî âlimlerin sahâbenin en ihtilaflı isimlerine dahi mümkün olduğunda olumlu bir tavırla yaklaştığını ve özellikle Muâviye hususunda Şiîlerden farklılaştığını göstermektedir. Bu çerçevede, büyük günah işleyenin tekfir edilmemesi gerektiği yönündeki itikâdî kabulün yanı sıra sahabeye hakaret etmemek, onların hepsini hayırla anmak, imama bağlı kalarak cemaatin dışına çıkmamak Ehl-i Sünnet'in temel ilkeleri olmuştur.

2.3.2. Ortak Fıkhî Kabullerin Öne Çıkartılması

Bu dönemde bazı fıkhî tercihlerin ve buna bağlı olarak da dinî pratiklerin, Sünnîler ve Şiîler özelde de Fâtımî-İsmâîlîler için grup kimliğine dair belirleyici sınırlara

[1235] Detaylı bilgi için bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 126; Habib Zeyyat, "Abbâsîler Döneminde Muâviye Taraftarlığı", çev. Muhammed Mücahid Dündar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 28 (2013), 175-182; İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 189-192.
[1236] Krş. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitâbu'l-Muʿtemed fî usûli'd-dîn*, 234-238.
[1237] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/281.
[1238] Ebu'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî, *İmtihânu's-Sunnî mine'l-Bidʿî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2763), 67a-b.
[1239] Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 327; Gazzâlî, *İhyâʾu ʿulûmi'd-dîn*, 3/125.
[1240] Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 325-327; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 197-198; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʿtikâd*, 197.

dönüştüğü anlaşılmaktadır. Sünnî mezhepler arasında ayrıntılarda ihtilaflar olmakla birlikte bazı uygulamalar ortak fıkhî kabul haline gelmiş ve hem Sünnî olmanın hem de Şiî olmamanın belirleyicisi işlevi kazanmıştır. Sünnî ve Şiîler arasındaki ihtilafların zamanla keskinleşmesi ve pratik boyutunun da olması onları toplumsal kimliğin birer ölçütüne dönüştürmüştür. Bu noktada toplumsal kimliğin, bireyin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilincini ifade ettiğine işaret etmemiz gerekir. Bireyler de kendi toplumu ile diğer toplumlar arasındaki benzerlikleri, karşıtlıkları ve çatışmaları toplumsal kimliğe yüklediği anlam sınırları çerçevesinde tanımış ve bu doğrultuda bir eylem stratejisi geliştirmiştir.[1241] Başta imamet olmak üzere bazı itikâdî sınırların netleşmesi gibi birtakım fıkhî tercihler dolayısıyla da dinî pratikler, Sünnî kimlik veya Fâtımî-İsmâîlî kimlik ile özdeşleşmiştir. Bunun ötesinde dinî pratiğe dair kimi ihtilaflar çatışma unsuru haline gelerek İslâm dairesinin içinde ya da dışında kalmayı sağlayacak bir anlam alanı da kazanmıştır.[1242] Biz bu durumu Sünnîler ile Fâtımî İsmâîlîleri arasındaki ayrışmaların belirgin olduğu mesh, Ramazan ayının başlangıcı ve teravih gibi öne çıkan fıkhî ihtilaflar üzerinden tartışacağız.

2.3.2.1. Mesh

Sünnîler ile Şiîlerin fıkhî alanda ihtilaf halinde olduğu başlıca mevzulardan biri, abdestte ayakların meshedilmesi ya da yıkanması ile mest üzerine meshin hükmü olmuştur. Bu görüş ayrılığı, abdestle ilgili âyete (Mâide Sûresi, 5/6) yönelik kıraat farklılığından kaynaklanmaktadır. Sünnîler bu ayette abdest esnasında ayakların yıkanmasının, Şiîler ise ayakların meshedilmesinin emredildiğini iddia etmiştir. Öte yandan Sünnîler mest üzerine mesh etmeyi câiz görürken; Şiîler, bunu câiz görmemiş ve bu şartlarda hem abdestin hem de namazın geçersiz sayılacağını ifade etmiştir. Zamanla bu görüşlerin Sünnî ya da Şiî mezhebine aidiyet noktasında ayırt edici bir hususa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bir coğrafyacı olarak, mezhepler hakkında çoğunlukla itikâdî fikirlerden çok fıkhî uygulamalara yönelik gözlemleri üzerinden bilgiler veren[1243]

[1241] Cevdet Özdemir, "Kimlik ve Söylem", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2001), 108.

[1242] Kalaycı, "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadlîl Olgusu", 190.

[1243] Makdisî'nin eserinde, itikâdî mezheplerden bahsedilirken bile zaman zaman fıkhî uygulamalardaki farklılıklar üzerinden görüş ayrılıkları ön plana çıkarılmıştır. İtikâdî hususlardaki fikir ayrılıklarına ve tartışmalara ise çok daha az değinilmiştir. Coğrafya eserlerinde, itikâdî hususlardan çok fıkhî unsurların ön plana çıkarılmasının sebebi muhtemelen bunların gözlemlenmesindeki kolaylıktır. Detaylı bilgi için bkz. Betül Yurtalan, *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Makdisî de ayakları meshetme ve ezanda "hayya alâ hayri'l-amel" ilavesini yapmayı Şiâ'nın ayırt edici vasıflarından olarak zikretmektedir.[1244]

Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*'ında meshin ayaklar için de geçerli olduğunu ve Ehl-i Beyt âlimlerinin ilgili ayeti bu şekilde anladığını dile getirmiştir. Bununla birlikte, ona göre her ne kadar aslolan ayakları mesh etmek olsa da ayaklar yıkandığı takdirde de abdest geçerli olur.[1245] Dolayısıya Kâdî Nuʿmân'ın ayakların mesh edilmesi noktasında katı bir tavır benimsemediği söylenebilir. Bu hususta Fâtımî-İsmâîlî fıkhından ziyade İmâmîlerce 4/10. asrın sonlarından itibaren kaleme alınan eserlerde giderek daha belirginleşen bir ayrılığın olduğu anlaşılmaktadır.[1246]

Bununla birlikte Sünnîlere göre câiz olan mest üzerine meshetmek Kâdî Nuʿmân'a göre câiz değildir ve bu şekilde kılınan namaz da sahih olmaz. Hatta bu, takiyye gereği bile câiz sayılabilecek bir uygulama değildir. Kâdî Nuʿmân, bunu temellendirmek üzere Caʿfer b. Muhammed'e dayandırdığı "üç şeyde takiyye geçerli değildir; sarhoş edici şeyi içme konusunda, mest üzerine meshde ve besmeleyi açıktan/sesli söylemeyi terk etmede" rivayetini aktarmıştır.[1247] Yani mest üzerine meshin câiz olup olmadığı meselesi Fâtımî-İsmâîlîler ile Sünnîler arasında dinî pratiğe dair temel ayrışma noktalarından biridir.

Sünnî gelenekte ise mesh konusundaki tercihin belirleyiciliğine dair ifadeler Ebû Hanîfe'ye kadar geri götürülebilmektedir. Beyhâkî'de geçen rivayete göre Ebû Hanîfe, Ehl-i Cemaat'in özelliklerini; "Ebû Bekir ve Ömer'i tafdil eden, Ali'ye ve Osman'a sevgi besleyen, iyisiyle kötüsüyle kaderin Allah'tan geldiğine inanan, mest üzerine mesheden ve bir günah sebebiyle müʾmin bir kişiyi tekfir etmeyen kimseler" olarak tarif etmiştir.[1248] Şâfiî âlim Malatî'nin (ö. 377/987), Ashâbu'l-Hadîs düşüncesi doğrultusunda kaleme aldığı *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in üzerinde icmâʿ ettiği esasları zikretmek suretiyle Sünnîliğin genel çerçevesini belirlediğine işaret etmiştik. Onun saydığı esaslar arasında itikâdî hususların yanı sıra mestler üzerine meshetmek de yer almaktadır.[1249] Bağdâdî'nin *el-Fark*'ında da Ehl-i

[1244] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 40.
[1245] Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*, 108-110.
[1246] Sefa Atik, "Şeyh Müfîd'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 102-106.
[1247] Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*, 108-110.
[1248] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhâkî, *el-İʿtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd ʿalâ mezhebi's-selefî ve ashâbi'l-hadîs*, thk. Ahmed b. İbrâhîm (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2006), 178.
[1249] Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, 14.

Sünnet ve'l-Cemaat'in sınıflarından biri olarak fakîhlerden bahsedilirken mestler üzerine mesh etmenin câiz olduğunu kabul etme konusundaki icmâ'a işaret edilmiştir.[1250]

Hanbelî âlim Ebu'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî'nin (ö. 486/1094), *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bid'î* adlı risalesinde de meshe dair ihtilaflar bir Sünnî ile bid'atçi arasındaki farkı belirlemedeki ölçütlerden biri olarak zikredilmiştir. Ona göre kişiye mest üzerine meshten sorulur; eğer 'câizdir' derse Sünnî'dir; eğer 'inkâr ederse' Râfızî'dir.[1251] Şîrâzî'ye göre mesh hususundaki ayırt edici diğer husus ise iki ayak üzerine mesh ile abdestin gereğinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. Kişiye bu husus sorulduğunda eğer 'gerçekleşmez' derse Sünnî'dir; eğer 'gerçekleşir' derse Râfızî'dir.[1252] Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre birtakım itikâdî esaslarda ortak olmanın yanı sıra bu fıkhî kabul de Sünnî kimliğin belirleyici unsurlarındandır.

Her ne kadar mesh meselesi, Sünnîler ile Şiîler arasındaki temel ayrışma noktalarından biri olsa da Sünnîler ile Fâtımîler söz konusu olduğunda en azından toplumsal boyutta yansımaları olduğuna dair açık bir işaret bulunmadığı söylenebilir. Ancak Ramazan ayının başlangıcı meselesi ve teravih namazına dair farklı yaklaşımlar hem Sünnî veya Fâtımî aidiyet noktasında belirleyici olmuş hem de birtakım toplumsal ve siyasî gerilimlere yol açmıştır.

2.3.2.2. Ramazan Ayının Başlangıcı

Ramazan'ın ne zaman başlayacağının belirlenmesi hususu, Sünnîler ile Fâtımî İsmâîlîleri arasındaki temel fıkhî ayrışmalardan birisidir. 3/9. asırdan itibaren Müslümanların astronomi alanında yetkinleşmeye başlamasına da paralel olarak Kamerî ayların başlangıç ve bitişinin tespitinde hesaba itibar edilip edilmeyeceği tartışılmaya başlanmıştır. Sünnî kesim hilâli görmeyi esas alırken Fâtımîler astronomik hesaplamaları temel ölçüt kabul etmiş ve hilâl görünmese dahi yeni ayı başlatabilmiştir. Bu da zaman zaman Ramazan ayında oruca başlanması ve Bayram gününün tespiti noktasında toplumda bir ayrılığa sebep olmuştur. 4/10. asrın ikinci yarısında eserini kaleme alan Makdisî, Fâtımîlerin hâkimiyeti altındaki Mağrib bölgesinden bahsederken Ramazanın başlangıcında hilâlin görülmesi mevzuunun ihtilaf oluşturduğuna dikkat çekmektedir.[1253]

[1250] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 301.

[1251] Şîrâzî buna Muğîre b. Şûbe'den şu rivayeti delil olarak sunmuştur: "Muhakkak ki Nebi (s.a.v) mest üzerine mesh yapardı. Dedim ki "Ey Allah Resulü! Sen unuttun mu?" O dedi ki: "Aksine sen bunun Rabbimin emri olduğunu unutmuşsun." Bkz. Şîrâzî, *İmtihânu's-Sunnî mine'l-Bid'î* (Şehit Ali Paşa, 2763), 61b.

[1252] Şîrâzî, *İmtihânu's-Sunnî mine'l-Bid'î* (Şehit Ali Paşa, 2763), 61b.

[1253] Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, 238.

Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 440/1048) de 390/1000 yılında yazdığı *el-Âsâru'l-bâkıye ʿani'l-kurûni'l-hâliye* adlı eserinde Ramazanın başlangıç ve bitişinin hesabına dair bir ihtilaf olduğuna işaret edip, bunu astronomik hesaplara göre düzenleyen İsmâîlîleri sert bir dille eleştirmektedir.[1254]

Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*'ında imamın yani Fâtımî Halifesinin haberini alamayan kimselerin hilâle göre Ramazan'ı başlatıp bitireceğini belirtmekle birlikte aslolanın imama uymak olduğuna işaret etmiştir. Yani imam oruca başladığında başlanmalı, bitirdiğinde de bitirilmelidir.[1255] Bununla birlikte Kâdî Nuʿmân, bu hesabın neye göre yapıldığına dair detay vermemiştir. Bu hususa dair kapsamlı bilgi ve açıklamalar ise İsmâîlî dâî Hamîduddîn Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) ilgili konu hakkındaki müstakil risalesinde ele alınmıştır. Kirmânî, risalesinde delilleriyle birlikte hilâlin görülmesinin zayıflığına dikkat çekip astronomik hesaplamayı savunmuş ve bunun bâtınî boyutuna işaret etmiştir.[1256]

Her ne kadar oruç bireysel bir ibadet olsa da bayram günleri ve bayram namazı, bu ibadetin toplumsal yönünü oluşturmaktadır. Başta Fâtımî hâkimiyetindeki topraklar olmak üzere, her iki mezhepten kimselerin yaşadığı bölgelerde iki kesimin farklı günlerde oruca başlaması, Ramazanın bitiminde ise bayram namazını ve kutlamasını aynı günlerde yapmaması toplumsal sorunlara yol açmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu farklılık, Fâtımî İsmâîlîleri ile Sünnîlerin birlikte yaşadığı bölgelerde zaman zaman gerginlikler yaşanmasına da sebep olmuştur. Bu gerilimin örneklerinden biri Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh (ö. 341/953) döneminde yaşanmıştır. Bilindiği üzere Sünnîlerin çoğunlukta olduğu topraklarda hüküm süren Fâtımîler, zaman zaman Sünnî özellikle de Mâlikî kâdîların görev yapmasına izin vermişlerdir. Bu isimlerden birisi de Berka kadısı Muhammed b. İshâk el-Hablî'dir (ö. 341/953). Kâdî, Fâtımî-İsmâîlîler tarafından belirlenen Ramazan takvimine itaat etmediği ve hilâli takip ederek istenen günde bayram namazı kıldırmadığı için yöneticilerle anlaşmazlık yaşamış, Halife'ye şikâyet edilmiş ve nihayetinde hapsedilerek öldürülmüştür.[1257]

[1254] Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkıye ani'l-kurûni'l-hâliye,* 73-77.
[1255] Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*, 271-271, 280.
[1256] Bkz. Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-lâzime fî savmi şehri ramadân"; Tan, *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı,* 157.
[1257] Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdu'n-Nufûs fî Tabakâti ʿUlemaʾi'l-Kayrevân*, thk. Beşîr el-Bekûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/404-405; Wilferd Madelung, "The Religious Policy of the Fatimids toward Their Sunni Subjects in the Maghrib", *L'Egypte Fatimide: son art et son histoire*, ed. Marianne Barrucand (Paris: Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1999), 103.

Mısır'ın Fâtımî hâkimiyetine girdiği 358/967 yılının Ramazan ayında Cevher es-Sıkıllî (ö. 381/992), Ramazan'ın bittiğini ilan edip bayram namazı kıldırmış ve hutbe okumuştur. Bölgede göreve devam etmesine izin verilen Mâlikî kadı Ebû Tâhir ez-Zuhlî (ö. 367/978)[1258] ise önceki gece hilâli gözlemiş ve görünmediği için bir gün daha oruç tutulmasına karar vermiştir. Dolayısıyla Cevher'in bayram namazı kıldırdığı gün Mısır'ın Sünnî halkı hilâl görünmediği için oruç tutmaya devam etmiştir. Cevher ise bunun üzerine kadıyı uyarmış ve kendilerine uymasını istemiştir.[1259]

Halife Hâkim-Biemrillah ise 399/1009 yılında Sünnîlere yönelik katı politikalarını yumuşattığı sırada, isteyenin hesaba isteyenin de ruʾyete göre olmak üzere Ramazan'ı kendi inancına göre başlatabileceğine dair bir serbestlik tanımıştır.[1260] Ancak bu durumun çok uzun sürmediği anlaşılmaktadır. Kirmânî, 400/1009 yılında Halife Hâkim-Biemrillah'ın hilâlin görülmesinden iki gün önce Ramazan orucuna başlanmasına yönelik talimat verdiğini bildirmiştir.[1261] Kirmânî'nin 400/1009 yılında Mısır'da bulunmadığını dikkate aldığımızda bu bilginin Fâtımî topraklarında yaşamayan İsmâîlî dâîlere de ulaştırıldığını düşünebiliriz. Makrîzî ise 401/1011 yılında Ramazan ayının başlangıç ve bitiş günlerinin önceden hesaplandığı ve kâdî'l-kudât'ın buna göre bilgilendirildiğini ifade etmiştir.[1262]

Bir başka olay ise 429/1037 yılında gerçekleşmiştir. Fâtımî dâîlerden Muʾeyyed fi'd-Dîn (ö. 470/1078) ve taraftarları Fars bölgesinde Sünnîlerden iki gün önce Bayram namazı ve Ramazan Bayramı'nı kutlamak için hazırlıklara başlamıştır. Sünnîler ise hilâli bekleyerek iki gün daha oruç tutmaya devam etmiştir. Bu ihtilaf neticesinde ise toplumsal

---

[1258] Ebû Tâhir'in hem Cevher hem de Fâtımî Halifesi Muʿiz ile uyumlu bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Makrîzî, *Kitâbu'l-Mukaffa el-kebîr*, thk. Muhammed Yaʿlâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 5/189-199.

[1259] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 1/116.

[1260] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/77-78.

[1261] Kirmânî, "er-Risâletu'l-mevsûme bi'l-lâzime fî savmi şehri ramadân", 61. Bu noktada De Smet'in işaret ettiği bir hususa dikkat çekmek gerekir. Kirmânî Ramazanın başlangıcının belirlenmesi ile ilgili bu risalesini Halife Hâkim'in Sünnîlerle uzlaşma politikasından sonraki sene, yeniden Ramazan'ın önceden belirlendiği ve tüm toplumun buna uymasının beklendiği zaman zarfında yazmıştır. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Kirmânî bu risalesini, İsmâîlî hesabına sadık kalmakla beraber Sünnîlerin ruʾyetu'l-hilâl anlayışına müsamaha gösteren Halife'ye sitem niyetiyle yazmış olabilir. Ya da aksine bu risale, tekrar Halife tarafından yürütülen İsmâîlî fıkhı merkezli politikanın bir parçasıdır ve Halife'nin ruʾyete göre oruç tutmayı yasaklayan tavrını desteklemek niyetiyle kaleme alınmıştır. De Smet, bunu kesin olarak tespit edemeyeceğimiz kanaatindedir. Ancak bizce, Fâtımî Halife'sinin her zaman isabetli olduğunu savunan bir dâî söz konusu olduğundan, ikinci ihtimal daha güçlü durmaktadır. Bkz. Daniel De Smet, "Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan? Un point de discorde entre sunnites et ismaéliens en Égypte fatimide", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, ed. U. Vermeulen - D. De Smet (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1995), 78.

[1262] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/87.

bir gerilim yaşandığı anlaşılmaktadır. Sünnîler, Muʾeyyed'in ihtilafından rahatsızlık duymuş ve onu bidʿati yayıp sünneti inkâr etmekle suçlayarak yönetime şikâyette bulunmuştur. Bunun üzerine vezir, Muʾeyyed'i çağırıp ona bu huzursuzluğu iletmiştir. Kendisine uyarıda bulunmuş, hatta bölgeyi terk etmediği takdirde halkın evine saldırabileceğini dile getirip ayrılmasının daha isabetli olduğunu ifade etmiştir. Muʾeyyed ise vezire, kendisinin haklı olduğunu ancak daha ihtiyatlı davranacağını açıklayıp kalmaya karar vermiştir.[1263]

Öte yandan bu hususun, bir kimsenin Sünnî ya da Şiî oluşunu belirlemede bir kıstas olarak Sünnî literatüre de yansıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu'l-Ferec eş-Şîrâzî (ö. 486/1094) *İmtihânu's-Sünnî mine'l-Bidʿî* isimli risalesinde, söz konusu ihtilafı, bir Sünnî ile bidʿatçi arasındaki farkı belirlemedeki ölçütlerden biri olarak zikretmiştir. Şîrâzî bu durumu şu şekilde dile getirmektedir: "Ramazan orucunun hilâlle mi yoksa hesapla veya kıyasla mı başlatılacağı sorulur; güvenilir kişilerin ruʾyeti ve bildirmesi ile derse Sünnîdir, bunun dışında bir şey söylerse o kişi Allah'ı ve elçisini inkâr eden bir Şiî ve Râfizî'dir."[1264] Şîrâzî'nin meseleye itikâdî bir husus gibi yaklaştığı ve aksi fikirde olanları dinden çıkmakla suçladığı görülmektedir.

2.3.2.3. Teravih Namazı

Teravih namazı da Sünnîler ile Şiîler arasında gerilimin yaşandığı bir hususa dönüşmüştür. Fıkhî meselelerin grup kimliğini belirleyen unsurlar olması dikkat çekici olmakla birlikte nâfile bir ibadetin de bu unsurlardan birine dönüşmesi, söz konusu fıkhî meselelerin dinî aslından koparılarak mezhebî, toplumsal ve siyasî olarak araçsallaştırıldığını daha açık göstermektedir. Teravih namazını başlangıçta cemaate bizzat Hz. Peygamber'in kıldırdığı, ancak bu ibadetin farz gibi anlaşılabileceği ve Müslümanlara yük olacağı düşüncesiyle bu uygulamadan vazgeçtiği rivayet edilmektedir. Hz. Ebû Bekir döneminde de teravih namazının cemaatle kılınmaması uygulaması devam etmiştir. Bu uygulamanın camide meydana getirdiği dağınıklığı ve artık farz kabul edilme ihtimali bulunmadığını göz önünde bulunduran Hz. Ömer, 14/635 yılında ʾUbey b. Kâʿb'dan cemaate teravih namazı kıldırmasını istemiş ve bu uygulama günümüze kadar sürmüştür. Hz. Ömer dönemiyle olan ilişkisinin de etkisiyle Şiîler, teravih namazını

[1263] Bkz. Muʾeyyed fi'd-Dîn, *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn*, 5-9.
[1264] Bkz. Şîrâzî, *İmtihânu's-Sunnî mine'l-Bidʿî* (Şehit Ali Paşa, 2763), 69b; Oğuz, *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği*, 152.

cemaatle kılmayı bidʿat kabul etmiştir.[1265] Fâtımî-İsmâîlîler için ise Ramazan ayındaki ibadetler önemli olmakla birlikte, cemaatle kılınan teravih namazı uygulaması mevcut değildir.[1266]

Buna karşılık başlangıçta Sünnî mezhepler arasında teravih namazıyla ilgili farklı görüşler oluşmuşken, zamanla bu namaza verilen ehemmiyet daha da artmış ve cemaatle kılınması yaygın uygulama haline gelmiştir. Hatta Sünnî gelenekte, teravih namazına farklı bir anlam yüklenir olmuş ve teravih dinin açık şiarlarından birine dönüşmüştür. Sünnîler arasında teravihe yüklenen anlamın belirginleşmesinde Şîa ile muhalefetin özellikle de Fâtımîlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.[1267] Nitekim bazı Fâtımî halifeleri, zaman zaman teravih namazının cemaatle kılınmasını yasaklamıştır. Halife Muʿiz'in (ö. 365/975), 363/974 yılında Dımaşk bölgesini hâkimiyet altına aldıktan sonra teravih namazını yasakladığı rivayet edilmektedir. Antâkî, Aziz-Billâh'ın (ö. 386/996), 370/980 yılında teravih namazının cemaatle kılınmasını yasakladığını ve bunun Sünnîlere çok ağır geldiğini dile getirmiştir.[1268] Halife Hâkim-Biemrillah da Mısır'da Sünnîlere yönelik baskıcı bir tavır benimsediği zamanlarda, teravih namazının kılınmasına yasak getirmiştir. Daha kuşatıcı bir politika izlediği dönemlerde ise bu yasağı kaldırarak, teravih namazının kılınmasına izin vermiştir.[1269]

Bu gelişmeler, teravih ile ilgili görüş farklılığının zaman zaman Sünnîler ile Şiîler arasında bir mezhebî ve toplumsal soruna dönüşmesine neden olmuştur.[1270] 401/1011 yılında Hâkim, teravih namazının kılınmasını yasakladığında insanların bir kısmı Câmiu'l-Atîk'te toplanmış ve camii imamı da cemaatle teravih namazı kıldırmıştır. Hâkim nihayetinde bu imamı yakalatmış ve öldürtmüştür.[1271] Dolayısıyla bu yasakların

---

[1265] Detaylı bilgi için bkz. Bekir Karadağ, "Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 2-15.

[1266] İsmâîlîlerin başlıca fıkıh metni olan *Deʿâʾimu'l-İslâm*'da teravih namazı yer almaz. Krş. Kâdî Nuʿmân, *Deʿâʾimu'l-İslâm*.

[1267] Benzer bir yorum için bkz. Karadağ, "Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü", 7-8.

[1268] Antâkî, *Târîhu Antâkî*, 193.

[1269] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/78-80, 86; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/129.

[1270] Serahsî (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût* adlı eserinde teravihin meşru ve câiz olduğu hususunda ümmetin icmâʿ halinde olduğunu ancak Râfizîlerin bunu inkâr ederek ayrı düştüğünü ifade etmiştir. Bkz. Ebû Bekr Şemsu'l-eimme es Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut, 1993), 2/143. Bu konuda detaylı bir değerlendirme için bkz. Eren Gündüz, "Teravih Namazının Meşruiyeti Bağlamında İmam Serahsî'nin el-Mebsût'undaki Râfizîlere Yönelik Olumsuz Tutumunun Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Açısından Sorgulanması", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II: Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*, ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 281-300.

[1271] Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa*, 2/86; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/129.

Sünnîlerin teravihe verdikleri önemin artmasında etkili olduğu ve engellemelere rağmen bazı kesimlerin cemaatle namazı icra ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan teravih namazını cemaatle kılmak ya da kılmamak Fâtımî topraklarında Sünnîler ile İsmâîlîleri ayıran bir fıkhî kabul ve uygulamaya dönüşmüş ve toplumsal boyut kazanmıştır.

2.4. Sünnîliği Yayma Çabası

Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin süregeldiği asırlarda yaşanan gelişmelerden birisi de doğuda ortaya çıkıp batıya doğru yayılan medreseler ve bunun yanı sıra ribât, hankâh, dâru'l-hadîs, dâru'l-Kurʾân gibi kurumlar aracılığıyla Sünnîliğin desteklenmesi ve yayılması faaliyetleridir. Bu kurumlarda ulemâya tanınan fırsatlar ve bu yolla meydana gelen ilmî hareketlilik Sünnîliğin gelişiminde ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Medreseler daha ziyâde Sünnîliğin fıkhî ve itikâdî boyutunu geliştirirken ribât ve hankâhlar aracılığıyla Sünnîlik, sufîlik üzerinden desteklenmiştir.[1272] Bununla birlikte, idarecilerin mezhebî aidiyetleri ve tavırları, farklı bölgelerde gelişen Sünnîliğin içeriğinde ve gelişiminde etkili olmuştur. Dolayısıyla dönemin ilmî ve sosyo-kültürel gelişmelerini, politik ve kurumsal unsurlardan bağımsız olarak okumak mümkün gözükmemektedir.

Medreseler, genelde Büyük Selçuklular zamanında ve Nizâmülmülk'ün desteğiyle daha sistemli bir yapıya bürünüp yaygınlaştığı için bu dönemle özdeşleşmiş gibidir. Ancak medreselerin kuruluşunun çok daha önceden gerçekleştiği ve Nizâmiye Medreseleri kurulmadan önce başta Nişabur, Belh ve Buhara olmak üzere doğuda çok sayıda medresenin işler vaziyette olduğu artık bilinen bir husustur.[1273] Selçuklulardan önce Gazneliler döneminde doğuda medreseler kurulmuştur. Bu dönemde, Beyhakıyye ve Saʿîdiyye isimli, Ebû Saʿd el-Esterâbâdî tarafından yaptırılan ve Ebû İshak el-İsferâyînî için inşa edilen dört medreseden söz edilmektedir.[1274] Gazneli Mahmûd'un, bu medreseleri Şiîliğe karşı Sünnîliği geliştirmek için kurduğu, ancak mahalli nitelikteki bu kurumların resmî bir mâhiyeti olmadığı düşünülmektedir.[1275]

Gazneliler gibi Karahanlılar döneminde de medreseler kurulmuştur. Karahanlı hükümdarı Tamgaç Han, 458/1066 yılında Semerkand'da Hanefî müderrislere tahsis

---

[1272] Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 167.
[1273] Krş. Nâcî Ma'rûf, *Medârisu gable'n-Nizâmiyye* (Bağdad: Matbuatu'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Iraki, 1973). Ayrıca bkz. Şakir Gözütok, "İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.
[1274] Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*, 4/364; Makrîzî, *el-Hıtatu'l-Makrîziyye*, 3/436.
[1275] Oktay Aslanapa, "Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Müesseseleri", *Türk Kültürü* 1/12 (1963), 34; M. Hanefi Palabıyık, "Gazneliler'de İlmî Faaliyetler", *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları* 1/1 (2001), 57.

edilmiş bir medrese yaptırmıştır. Tamgaç Han İbrahim Medresesi olarak bilinen bu müessese, Nizâmiye Medreselerinden önce kurulması dolayısıyla öncü kurumlardan biri sayılmaktadır. Bu medresenin öncelikli misyonunun, devletin ve halkın ihtiyacı olan din adamı ihtiyacını karşılama, bunun yanı sıra İsmâîlîlerle mücadelede işlevi olduğu ifade edilmektedir.[1276] Görüldüğü üzere, Nizâmiye Medreselerinden önceki medreseler de İsmâîlî-Sünnî daha genelde ise Şiî-Sünnî mücadelesi ile ilişkilendirilmiştir.

Gazneli Mahmûd ve Tamgaç Han'ın İsmâîlî karşıtı politikalarından bahsetmiştik. Bu politikanın siyasî, sosyal ve ilmî boyutları olduğu şüphesizdir. Bahsi geçen medreselerin doğrudan Fâtımî ve İsmâîlîlerle mücadele sebebiyle kurulduğunu söylemek için yeterli kanıt mevcut değilse de medrese kültürünün gelişmesine öncülük eden bu kurumların, bölgede Sünnî, özelde de Hanefî eğitim ağının gelişmesine imkân sağladığı anlaşılmaktadır. Bu medreselerdeki müderrisler ve öğrenciler hakkında detaylı malumat bulunmamaktadır. Ancak medreselerle ilişkili bazı âlimlerin, yeri geldiğinde İsmâîlî karşıtı politikaya destek göstermiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu doğrultuda bu medreselerin, Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadeleye belki kısa vadede doğrudan değil ancak uzun vadede ve dolaylı olarak katkısı olduğu söylenebilir.

Nizâmülmülk de ilk medreselerden birini doğuda, Nişabur'da İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) için inşa ettirmiştir. Bu gelişmeleri göz önünde bulundurduğumuzda, Nizâmülmülk'ün gayretini, medreseler için ortaya çıkış dönemi değil de Pedersen'in de ifade ettiği gibi belki de yeni bir gelişme döneminin başlangıcı olarak kabul etmek mümkündür.[1277]

Irak bölgesi söz konusu olduğunda, buradaki hayatın uzun yıllar boyunca merkezi konumundaki şehir Bağdad'dır. Aynı zamanda Abbâsî hilâfet merkezi olan Bağdad, ilmî açıdan da asırlar boyunca önemli bir merkez olma hüviyetini korumuştur. Fâtımîlerin Mısır'daki girişimleri 4/10. asırda ve 5/11. yüzyılın ilk yarısında Kahire'yi öne çıkarmış olsa da Bağdad'ın önemi, varlığını hep muhafaza etmiştir. Nitekim Nizâmiye medreselerinin en eskisi olmasa da en meşhuru Bağdad'da kurulmuş olanıdır. Zilhicce 457/Kasım 1065'te inşaatına başlanan bu medrese, 10 Zilkade 459/22 Eylül 1067 tarihinde tamamlanarak hizmete açılmıştır. Nizâmülmülk bu medreseyi Şâfiî âlim Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) adına inşa ettirmiş, yönetim ve müderrisliğini de kendisine

[1276] Hunkan, *Türk Hakanlığı: Karahanlılar,* 253-254. Ayrıca bkz. Ömer Soner Hunkan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 17-44.
[1277] Johannes Pedersen, "Mescid", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, ts.), 8/51.

tevdi etmiştir. Şâfiîlere vakfedilen bu medresenin kapısına ise Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî'nin ismi yazılmıştır.[1278] Nizâmülmülk, Bağdad dışında Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde de medreseler kurmuştur.[1279] Bu medreseler, geniş bir coğrafyada Şâfî-Eşʿarî düşüncenin yayılmasına ve kurumsallaşmasına aracı olmuştur.

Selçuklular döneminde medreselerin yalnızca Şâfiî ve Eşʿarîler'e vakfedilmediğini, hem Horasan bölgesinde hem de Bağdad'da Hanefîlere tahsis edilen medreseler de yaptırıldığını belirtmek gerekmektedir. Bunların bir kısmı Selçuklu Sultanlarının emri ile inşa edilmiştir. Bağdad'daki ilk medreselerden biri İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanında kurulan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi'dir. Şerefiyye Medresesi olarak da anılan bu medrese, Selçuklu Devletinin mâlî işlerinden sorumlu olan Şerefü'l-Mülk Ebû Saʿd el-Harezmî (494/1100-1101) tarafından 459/1067 yılında inşa ettirilmiştir.[1280]

Bu doğrultuda, Selçuklular zamanında medrese, cami ve buna benzer mekân desteklerinin sadece Eşʿarîlere yapılmadığından ve Hanefîler için de bu tür yapılar inşa edilmesinden yola çıkılarak; Selçuklular'ın, Eşʿarîliği merkeze alan bir siyasetinden bahsetmenin doğru olmadığı ifade edilmiştir. Buna göre Selçuklular, Hanefî ve Şâfiî-Eşʿarîlere benzer destekleri vererek Sünnî bir omurgayı oluşturmak istemişlerdir.[1281] Ancak Hanefî medreseleri Nizâmiye medreseleri kadar meşhur olmamıştır. Nizâmiye medreselerinin bu dönemde daha aktif olarak öne çıkması ise Şâfiî ve Eşʿarîlere avantaj sağlamıştır.[1282]

[1278] İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/32.

[1279] Bu medreseler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Selçuklu Devri Üniversiteleri: Nizâmiye Medreseleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017).

[1280] Bu medrese hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulhamit Dündar, *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012). Hanefîlerin ilmî müesseseleri için ayrıca bkz. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 220-226.

[1281] Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep: Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 204-205.

[1282] Bilindiği üzere, Selçuklu sultanlarının Hanefî kimliği benimsemesi ise dengeleri değiştiren bir süreci başlatmıştır. Selçuklu veziri Amîdulmulk el-Kundurî'nin (ö. 456/1064) teşviki ve Tuğrul Bey'in (431-455/1040-1063) de onayıyla, 445/1053 yılında minberlerden Râfızî ve Eşʿarîlere lanet okutulması dönemin önemli olaylarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hanefîlik yanlısı ve Şâfiî-Eşʿarî karşıtı bu uygulama, on yıl boyunca, Alparslan'ın (455-465/1063-1072) hilâfetine kadar devam etmiştir. Tuğrul Bey'in Bağdad'a gelerek (447/1055) Irak bölgesinde de söz sahibi olması bu politikanın Horasan-Mâverâünnehir'in yanı sıra daha geniş bir coğrafyada etkili olmasını beraberinde getirmiştir. Şâfiî-Eşʿarî olan Nizâmülmülk'ün vizaret makamına geçtikten (455/1063) sonra bu uygulamaya son vermesi ile durumlar değişmiştir. Nizâmülmülk, önceki uygulamalar sırasında sürgüne gönderilen Şâfiî-Eşʿarî ulemânın geri dönmesine vesile olmuş ve onların istihdamını sağlamaya yönelik faaliyetlere başlamıştır. Şâfiîlere vakfedilen Nizâmiye Medreseleri de bunun bir parçasını oluşturmaktadır. Medresenin inşa edilmeye başlamasının bu uygulamadan birkaç yıl sonraya tekabül ettiği düşünüldüğünde, Eşʿarî karşıtı politikanın henüz unutulmadığı ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Hızla gelişen Nizâmiye

Nizâmülmülk'ün şahsî olarak İsmâîlî karşıtı bir politika benimsediği bilinmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere, onun, 484/1091'de tamamladığı *Siyasetnâme*'sinde İsmâîlîleri büyük bir tehlike olarak gördüğü açıkça yer almaktadır. İsmâîlîlerle mücadelenin yoğun olduğu bir dönemde Nizâmiye medreselerinin ve diğer medreselerin de İsmâîlîlerle mücadelede önemli bir rol üstlendiğini ileri sürmek mümkündür. Medreselerin bu noktada en büyük işlevi ise Sünnî ulemâya sağladığı olanaklar olmuştur. Maddî imkânların genişliği ve medrese ağının oluşturduğu ilmî hareketlilik, Sünnîliğin gelişimine ve Fâtımîler karşısında Sünnîliğin savunulmasına ciddi bir katkı sağlamıştır.

Nizâmiye medreseleri ile Fâtımî ve İsmâîlîlerle mücadeleyi ilişkilendirebileceğimiz en somut örnek olarak ise karşımıza Gazzâlî (ö. 505/1111) çıkmaktadır. İsmâîlîlere eleştiri mâhiyetinde birden çok eser kaleme alan Gazzâlî, bunlardan en meşhuru olan *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye ve fezâʾilu'l-Mustazhiriyye*'sini Abbâsî Halifesi Mustazhir-Billâh'ın (487-512/1094-1118) isteği üzerine Bağdad Nizâmiye Medresesi'nde müderrisken yazmıştır.[1283] Halife'nin Gazzâlî'den böyle bir talepte bulunmasını, onun hem meşhur ve saygın bir âlim olması hem de Nizâmiye'deki konumu ile ilişkilendirmek mümkündür. Nizâmiye medreselerinin diğer müderrislerinin ise Fâtımî-İsmâîlîlere ya da Şiîlere doğrudan bir reddiyesi yok gibidir. Bununla birlikte genel anlamda Sünnîliğin gelişimine imkân sunulmuş olması, Fâtımîlerle ve Şiîlikle mücadeleye de müsait ortam sağlamıştır. Dolayısıyla Nizâmiye medreselerinin de etkisiyle oluşan ilmî ve sosyal ortamın Şâfiî-Eşʿarîliğin gelişimine uygun bir zemin oluşturduğu ve bunun Şiî ve Fâtımîlerle mücadelede etkili olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Burada değinilmesi gereken bir diğer husus ise Nizâmiye Medreseleri kurulduğu sıralarda Fâtımîlerin durumudur. Bir önceki bölümde detaylarına yer verdiğimiz üzere, Besâsîrî'nin 450/1058 yılında Fâtımîlerin desteği ile Abbâsî hilâfet merkezine, yani Bağdad'a girişi dönemin önemli hadiselerindendir. Ancak bu hadise gerçekleştiği sırada

---

Medreseleri Şâfiî-Eşʿarî kimliğin Hanefîlik karşısında güçlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 8/365; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/340. Bu politikayla ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*, 45-51; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 147-158; Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 39-63.

[1283] Ebû Hamîd Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964), 3-4. Kitabın, Mustazhir'in 18 Muharrem 487/1 Şubat 1094'te halife oluşuyla, Gazzâlî'nin Zilkade 488/Kasım 1095'te Bağdad'dan ayrılışı arasındaki zaman aralığında yazıldığı tahmin edilmektedir. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings", 293.

Fâtımîler ekonomik olarak ve siyaseten sıkıntılı bir dönemden geçmektedir. Ayrıca bu olaydan sonra Fâtımîlerin ciddi bir düşüş sürecine girdiği bilinmektedir. Bu gelişmelerin İsmâîlî davet faaliyetlerini de etkilemiş olma ihtimali yüksektir. Dolayısıyla İsmâîlî cephede yaşanan olumsuz gelişmeleri ve zayıflama sürecini yalnızca doğuda Sünnîlerin ilmî, sosyo-kültürel başarılarına bağlamak doğru olmayacaktır. Fâtımîlerin kendi iç sıkıntılarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zaten Fâtımî Devletinde yaşanan bu olumsuz süreç, yeni gelişmeleri beraberinde getirecek Hasan Sabbâh'ın ilk zamanlar Fâtımîlere bağlı ancak nispeten kendi başına oluşturduğu hareket gelişecek (483/1090) daha sonra da Mustaʿlî-Nizârî ayrışması (487/1095) yaşanacaktır. Bu noktada Nizâmiye Medreselerinin kuruluşunun Hasan Sabbah'ın Alamut'a girişinden çok önce gerçekleştiğini ve doğrudan onun politikasıyla ilişkilendirilemeyeceğini de hatırlatmak yerinde olacaktır.

Sünnîliğin doğuda kurumlar aracılığıyla kazandığı ivme ve yaşanan ilmî hareketlilik, Fâtımî hâkimiyeti dolayısıyla batıya daha geç taşınmıştır. Selçuklular, Fâtımîlerle siyasî mücadelelerin ardından ele geçirdikleri topraklarda medreseler kurarak buralarda Sünnîliği etkin kılmışlardır. Bu gelişmeler öncelikle, Atsız b. Uvak'ın Suriye'yi ele geçirip hutbeyi Abbâsî Halifesi ve Selçuklu Sultanı Melikşâh adına okutmasıyla (468/1075) Dımaşk'ta gerçekleşmiştir. Selçuklular'ın, Sünnî idarecilerin merkezi haline gelen Dımaşk'ta medreseler yaptırıp bunlara vakıflar tahsis etmeleri neticesinde ilmî hareketlilik yaşanmış ve Sünnî ulemâ bölgeye yerleşmeye başlamıştır. Kudüs'te de benzer gelişmeler yaşanmıştır. Bu süreçte daha ziyade Hanefîler desteklenmişse de[1284] bölgede çok sayıda Eşʿarî âlim bulunmuştur. Tuğteginliler döneminde de (497-549/1104-1154) bölgedeki faaliyetler aynı şekilde devam etmiştir.

Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Dımaşk ve Kudüs ziyaretinde edindiği gözlemler sonucu aktardıkları da bölgedeki duruma dair ipuçları sunmaktadır. Ebû Bekir İbnu'l-Arabî, 485/1092 yılında henüz genç yaşta iken babası ile birlikte Bağdad'a doğru seyahate çıkmış yaklaşık bir yıl sonra Dımaşk ve Kudüs'te bulunmuştur. Üç yıl boyunca Kudüs'te kalan İbnu'l-Arabî, burada biri Şâfiîlere diğeri Hanefîlere ait olmak üzere iki medrese bulunduğunu, her gün bu medreselerdeki tartışma meclislerine katıldıklarını ifade etmiştir.[1285]

[1284] Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2011), 361-364.
[1285] Saîd ʾAʿrâb, *Maʿa'l-Kâdî Ebî Bekr b. el-ʿArabî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 203-205.

Bölgede bulunan Şâfiî ve Hanefî ulemâdan ve münazaralarından bahseden İbnu'l-Arabî, Şiîlerin de varlığına işaret etmiştir. O, Mısır, Bağdad ve Dımaşk'ta çok sayıda İsmâîlî'ye rastladığını bildirmiştir.[1286] Özellikle de Akkâ'da hala çok sayıda İmâmî ve İsmâîlî olduğunu belirtmiştir. İbnu'l-Arabî, beş ay kaldığı Akkâ'da hem İmâmî hem de İsmâîlîlerin liderleriyle[1287] münazaralar yaptığını detaylarıyla kaydetmiştir. Onun anlatısına göre, İmâmîlerle yaptığı münazaralar sonucunda genç yaşına rağmen galip gelmesi, bölgedeki İsmâîlîlerin dikkatini çekmiştir. İsmâîlîlerin Akkâ'da denizin hemen üzerindeki sarayında bulunan mescidlerine istemeyerek gitmek zorunda kalmış ve orada da münazaralarına devam etmiştir. İbnu'l-Arabî, münazaralardaki başarılarından bahsetmekle birlikte bu sarayda ne kadar korktuğunu da açıklıkla dile getirmiştir.[1288]

Selçukluların hâkimiyeti ile birlikte, özellikle şehir merkezlerinde Sünnîlerin etkili olduğu, Şâfiî ve Hanefî pek çok âlimin ders verdiği ve ilmî bir hareketliliğin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şiî, özellikle İsmâîlî gruplar da bölgede varlığını sürdürmüştür. 487/1094 yılından sonra bölgede daha ziyade Nizârî-İsmâîlîler aktif olmuştur. Diğer yandan bu coğrafyadaki gelişmeleri Haçlılardan bağımsız okumanın mümkün olmadığına da işaret etmek gerekir. İbnu'l-Arabî bölgeden ayrıldıktan yaklaşık dört yıl sonra Haçlıların Kudüs'ü işgal etmesi, Müslümanlar için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Haçlıların Kudüs'ü işgali, bölgedeki ulemânın ilk zamanlar Bağdad'a, Zengî ve Eyyûbîler döneminde ise Dımaşk'a göç etmesine sebebiyet vermiştir.

4/10. ve 5/11. asırlarda ilmî faaliyetleri canlandıran kurumlardan birisi de ribâtlar olmuştur. Ribâtlar her ne kadar daha ziyade askerî amaçlarla inşa edilmiş ve kullanılmışsa da buralarda ibadete ve ilmî faaliyetlere de önem verilmiştir. Gönüllü askerler, askerî eğitim dışındaki zamanlarını Kurʾân okuma, ibadet ve zikirle geçirmiş ve kendilerini cihada hazırlamışlardır. Özellikle 4/10. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden başlayarak ribâtlar, askerî karakterlerini büyük ölçüde kaybetmiş, dinî ve tasavvufî bir karaktere bürünmüştür. Tasavvufun gelişmesi, ribâtlara yeni bir işlev kazandırmış ve ribâtlar giderek birer tekke ve zâviyeye dönüşmüştür. Bu kurumlarda, askerî eğitim ve hazırlıkların yerini zikir ve riyâzet almıştır.[1289]

[1286] İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, 208.
[1287] İbnu'l-Arabî, bölgede İmâmîlerin liderinin Ebu'l-Feth el-Akkî olduğunu ifade etmektedir. İsmâîlîlerin lideri ise Muharris/Mücerris isimli bir şahıstır. Krş. İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, 46, 48. Bu iki isme dair bir veriye başka kaynaklarda rastlayamadık.
[1288] İbnu'l-Arabî, *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*, 44-49.
[1289] İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Aralık 2021).

Derviş ve mutasavvıfların toplandığı mekânlardan bir diğeri hankâhlardır. 4/10. yüzyıldan sonra Şam, Basra, Bağdad, Nîşâbûr gibi önemli şehirler başta olmak üzere İslâm dünyasının pek çok yerinde hankâhlar yapılmıştır. Tasavvufun gelişim göstermesi, tarikatların ortaya çıkıp yaygınlaşmasıyla beraber ise ribât ve hankâh yapma faaliyetleri artırılmıştır.[1290] Bu kurumlar, medreselerde olduğu gibi zaman zaman sultanlar ya da çeşitli devlet adamları, bazen de zengin kimseler aracılığıyla inşa edilmiştir. Selçuklular, medreselerin yanı sıra ribât ve hankâhlar yaptırarak bu kurumlar vasıtasıyla sufîliğin yaygınlaşmasını ve güçlenmesini sağlamıştır.[1291] Nitekim Nizâmülmülk'ün, zâhid ve dervişleri aziz tutmanın yöneticinin görevlerinden biri olduğunu dile getirmesi[1292] Selçukluların mutasavvıflara bakışını ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere özellikle bazı Şâfiî ve Eşʿarî âlimlerin tasavvufla yakın teması Sünnî gelenekte tasavvufun etki alanını genişletmiştir. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimler bu gelişmede dikkat çeken isimler olmuştur.[1293] Buna paralel olarak yaşanan kurumsal hareketlilik, Sünnîliğin sûfîlik aracılığı ile yaygınlaşmasını sağlamıştır. Böylece Fâtımî-İsmâîlîler karşısında Sünnîliğin tabanı genişlemiştir.[1294] Doğuda yaşanan bu gelişmeler, Fâtımîlerin zayıflaması ve Selçukluların batıya ilerlemesine paralel olarak batıya taşınmıştır. Bu sayede Sünnîliğin batıda yaygınlaşması ve gelişmesi sağlanmıştır.

[1290] Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Aralık 2021).
[1291] Kadir Özköse, "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 23-28.
[1292] Nizâmülmülk, *Siyeru'l-mulûk*, 79.
[1293] Detaylı bilgi için bkz. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 223-252.
[1294] Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi: Hazreti Muhammed'den 19. Yüzyıla*, 251-253; Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile*, 219.

SONUÇ

Bu çalışmada, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesi ve bu mücadelenin Sünnîliğe etkileri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu mücadelenin yaşandığı 4/10. ve 5/11. asırlar, İslâm tarihinin en hareketli zamanlarından birine karşılık gelmektedir. 3/9. asrın sonunda Alioğullarından olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdî'nin mehdilik ve imamet iddiasıyla Fâtımî-İsmâîlî Hilâfetini kurması, Abbâsîler karşısına rekabet oluşturabilecek bir başka hilâfetin ilk defa tarih sahnesine çıkmasına yol açmıştır. Diğer taraftan Abbâsîlerin siyaseten güç kaybeder vaziyette olması, 4/10. asrın ilk yarısında Bağdad'da Büveyhîlerin etkin hale gelmesine uygun bir ortam hazırlamıştır. Doğuda ise Gazneliler hâkimiyet elde etmiş ve Abbâsîlerin en önemli destekçilerinden biri olmuştur. Sonraki asra gelindiğinde, Selçuklular ortaya çıkmış ve Tuğrul Bey'in Bağdad'a girişiyle birlikte müşterek bir Abbâsî ve Selçuklu tarihi meydana gelmiştir.

Siyasî gelişmelerin yanı sıra bu dönem, ilmî ve mezhebî açıdan da hayli kritik etkileşim ve çatışmalara sahne olmuştur. Bir taraftan Eşʿarîlik ve Mâturîdîlik gibi Ehl-i Sünnet'in önde gelen mezhepleri tarih sahnesine çıkarken; diğer taraftan da Şiîlik-Sünnîlik gibi mezhepler arasında etkileri toplumsal zemine de yayılan ciddi gerilimler yaşanmıştır. Nitekim barındırdığı ilişkiler örgüsünün zenginliği sebebiyle üzerinde çalıştığımız dönem, farklı boyutlarıyla şimdiye dek çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Bu noktada çalışmamızın, İslâm düşünce tarihinin böylesine hareketli ve canlı dönemlerinden birine dair yeni ve bütünleşik bir tarih okuması niteliğinde olduğu ifade edilebilir. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesi ve bunun Sünnîliğe etkileri, tüm diğer değişkenler de dikkate alınarak bütünsel bir bakış açısıyla açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Fâtımîlerin hem siyaseten hem de toplumsal ve dinî-mezhebî açıdan oluşturduğu tehdidin farkına varan Abbâsîler, çok geçmeden Fâtımî-İsmâîlî karşıtı bir mücadeleye girişmiştir. Kâdir-Billah'tan itibaren Abbâsî halifelerinin Fâtımî Hilâfeti'ni esaslı bir tehdit olarak konumlandırdıkları ve muhataplarının hilafet iddiasının meşruiyetini çürütmeye yönelik girişimlerde bulundukları gözlemlenmektedir. Bu noktada, Halife Kâdir'in 402/1011 yılında yayınladığı Fâtımî karşıtı bildiri oldukça dikkat çekicidir. Henüz yeni şekillenmeye başlayan İsmâîlîlik karşıtı literatürden de faydalanılarak oluşturulan ve Şiî, Hanefî ve Şâfiî ulemâya imzalattırılan bu bildiri, Fâtımî-İsmâîlî karşıtı tavrın hem tezahürlerinden hem de bu tavrın sonraki sürece yayılan gelişim seyrinde en önemli dayanaklarından biri olmuştur. Bu bildiride Fâtımîlerin Hz. Ali'ye dayandırdıkları

neseb zincirinin uydurma olduğu ifade edilmiş, dahası İsmâîlîler; Seneviyye, Mecûsiyye, Deysâniyye gibi düalist gruplarla ilişkilendirilmiş ve böylelikle Fâtımî hilâfetinin meşruiyeti reddedilmiştir. Siyasî motivasyonu yüksek bu teorik konumlandırmaya ilaveten, Fâtımî-İsmâîlîlere yönelik ekonomik temelli bazı yaptırımlar uygulamaya konulmuş, bu sayede de Fâtımîlerin siyasî ve sosyal alandaki varlıkları zayıflatılmaya çalışılmıştır. Yine bu minvalde hutbe, sikke, ezan ve Ehl-i Beyt'e ait eşyalar gibi semboller, siyasî ve mezhebî araçlar olarak kullanılarak mücadelenin bir parçası haline getirilmiştir. Bu durum, Abbâsîlerle-Fâtımîler arasında hilâfet odaklı olarak başlayan mücadeleyi, siyasî, sosyal, dinî, mezhebî ve iktisadî boyutları içine alan kapsamlı bir mücadeleye dönüştürmüştür.

İsmâîlîlerin Halife Muʿiz döneminden itibaren siyaseten güçlü bir devlet haline gelip Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye dışında Horasan, Mâverâünnehir ve Irak gibi önemli bölgelerde etkili davet faaliyetlerine girişmeleri karşısında ciddi bir reaksiyon kendini göstermiş ve 4/10. asırdan itibaren İsmâîlî karşıtı metinler ortaya çıkmaya başlamıştır. Muʿtezilî ve Zeydî bazı âlimlerin de bu çerçevede eserler ve görüşler ortaya koydukları gerçeğini göz ardı etmemekle birlikte, İsmâîlî karşıtı literatürün asıl taşıyıcılarının Sünnî âlimler olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Onlar bir taraftan İsmâîlîlere yönelik müstakil reddiyeler yazarken; diğer taraftan da kelâm-akâid, makâlât, siyasetnâme türü metinlerde doğrudan veya dolaylı olarak İsmâîlîlik eleştirisine yer vermişlerdir.

Bâkıllânî, Bağdâdî, İsferâyînî, Nizâmülmülk ve Gazzâlî gibi Sünnî âlimler, bu dönemde İsmâîlîlik eleştirisiyle öne çıkan isimlerdir. Bu âlimlerin tevhid, yaradılış nazariyesi, nübüvvet, imamet, şeriatın neshi, teʾvil ve ahiret inancı konuları çerçevesinde şekillenen eleştirileri, İsmâîlîlik karşıtlığının sonraki seyrine kaynaklık etmiş ve Sünnî geleneğin İsmâîlîlik algısının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. İsmâîlîlerin Allah tasavvuru ile nübüvvet ve imamet anlayışının da kaynağını oluşturan nazarî sistemi, onların, bahsi geçen düalist akımların fikirlerinin devamı olarak değerlendirilmelerine zemin oluşturmuş, buradan hareketle de İsmâîlîlik, İslâm düşüncesinin temel kabullerinin dışına çıkan, hatta 73 fırka rivayetindeki sapkın zümrelerin bile dışında kalan bir mezhep olarak konumlandırılmıştır. İsmâîlîlerin imamet anlayışına bağlı olarak benimsedikleri zâhir-bâtın ayrımı, epistemolojik bir parçalanma olarak değerlendirilmiş ve bu temelde yapılan teʾviller de şeriatın neshi ve ayetlerin çarpıtılması olarak görülmüştür.

Sünnî metinlerde, İsmâîlîliğe karşı bir yandan zikredilen bahisler üzerinden teorik bir eleştiri gerçekleştirilirken, bir yandan da toplumda İsmâîlîlere yönelik olumsuz bir

algı oluşturma ve başta Alioğulları olmak üzere davet faaliyetine meyledebilecek kimseleri onlardan uzak tutma yönünde bir gayretin ortaya konulduğu görülmektedir. Bu çerçevede, en uç fikirler merkeze alınmak suretiyle indirgemeci ve homojen bir İsmâîlîlik algısı oluşturulmak istenmiştir. İsmâîlîler fâsık, kâfir, müşrik, zındık ve mürted olmakla itham edilmiş ve dinî statüleri, bunlar üzerinden belirlenmiştir. Zındıklıkla suçlandıkları için de tövbelerinin kabul edilip edilmeyeceği ve bunun kriterleri tartışılmıştır. Ayrıca İsmâîlîlerin nübüvvet ve ilâhlık iddiasında bulundukları yönünde birtakım iddialar da İsmâîlî karşıtı olumsuz algının pekiştirilmesine vesile kılınmıştır.

İsmâîlîlik karşıtlığı üzerinden şekillenen bu çok boyutlu mücadele süreci, Şiî-Sünnî ilişkilerinin seyrine yönelik kalıcı etkiler ortaya çıkardığı gibi, aynı zamanda Sünnîliğin kendini tanımlama ve konumlandırma biçimine de doğrudan etki etmiştir. Bunun en güçlü şekilde gözlemlendiği hususlardan biri, Sünnî hilâfet anlayışıdır. Abbâsîler karşısında muhalif bir hilâfet iddiası olarak Fâtımîlerin ortaya çıkması ve çok geçmeden İslâm dünyasının güçlü bir devleti haline gelmesi, Sünnî gelenekte Abbâsî hilâfetini koruma refleksini beraberinde getirmiştir. Kâdir döneminden itibaren Fâtımî-İsmâîlîliğine karşı sürdürülen Sünnîlik merkezli politika, meşruiyetini Abbâsî hilâfeti üzerinden sağlayan Gazneliler, Karahanlılar ve Selçuklular tarafından hep desteklenmiştir. Bu devletleri Abbâsîlerle yakınlaştıran ve Abbâsî-Fâtımî mücadelesinin dolaylı tarafları kılan temel husus, Sünnîlik ortak paydası ve bunun bir gereği olarak şekillenen Fâtımî-İsmâîlî karşıtlığı olmuştur. Abbâsî hilâfeti, siyaseten tek başına yeterli olamadığı ve kendisini destekleyen devletlere ihtiyaç duyduğu bu süreçte, dinî ve sembolik anlamda güçlenmeye başlamıştır.

Abbâsîlerin siyasî dengeler gereği sembolik değeri güçlenirken, bir taraftan da Sünnî hilâfet teorisinin ele alındığı yeni bir yazım geleneği doğmuştur. Hilâfet meselesi, 5/11. asırdan itibaren büyük ölçüde hukuk zeminine doğru çekilmiştir. Bu çerçevede imamete dair hususlar çok daha detaylı bir biçimde hukukun konusu kılınmış ve müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Kelâm-akâid metinlerinin son bölümlerinde imamet meselesine yer verme geleneği sürdürülmüşse de bu dönemde hilâfetin, aslında hukukun konusu olduğu vurgulanmaya başlamıştır. Mâverdî ve Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ'nın birbirine yakın yıllarda kaleme aldığı *el-Ahkâmu's-sultâniyye* adlı eserler, siyaset hukukuna dair genel bir çerçeve oluşturmuştur. Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eşʿarî âlimler de yazdıkları eserlerle siyaset hukukunun gelişimine katkı sunmuşlardır. Cüveynî'nin eseri hariç tutulacak olursa bu metinlerde, Abbâsî hilâfetini merkeze yerleştiren bir Sünnî siyaset

anlayışının hâkim olduğu gözlenmektedir. Mâverdî ve Gazzâlî gibi Abbâsî halifeleri ile yakın ilişkide olan kimselerin yanı sıra Karahanlıların hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Hanefî-Mâturîdî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi isimler de bu dönemde Abbâsî hilâfetini savunan ve bunu rivayetlerle de destekleyen bir tavır ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Abbâsîler hem oluşturulan siyasî ortam hem de yazılan metinler sayesinde, büyük ölçüde Sünnîlikle özdeşleşmeye başlamıştır. Fâtımîlerin, Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâîlî imam olarak biat alması dolayısıyla kuruluşundan itibaren İsmâîlîlikle özdeş bir hilâfet iddiasında oldukları gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Abbâsîlerin Sünnîlikle özdeşleşmesinde, Fâtımî-İsmâîlîler ile yaşadıkları muhalefetin önemli bir kaldıraç işlevi gördüğü söylenebilir.

Abbâsîlerin Sünnîlikle özdeşleştiği ve bu özdeşliğin kapsamlı bir hilâfet teorisi üzerinden ortaya konulmak istendiği tartışmalarda dikkat çeken önemli bir husus, daha önce kısa ve teorik düzeyde ele alınan hilâfete dair bazı mevzuların, artık pratik yönüyle de karşılık bulmaya başlamış olmasıdır. Bu durum metinlere de yansımış ve bir taraftan meselelerin kapsamı genişletilirken diğer taraftan da teorik ilkeler vakıaya uygun olarak tartışılır hale getirilmiştir. Başta Kureyş nesebinden olma şartı olmak üzere halifenin taşıması gereken şartlar detaylandırılmış, zaman zaman da mevcut Abbâsî halifesinin bu şartları haiz olduğunu temellendirme yoluna gidilmiştir. Hatta Gazzâlî, Fâtımîlerin imamet/hilâfet iddiasını reddettiği ve onların görüşlerini eleştirdiği *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye ve fezâʾilu'l-Mustazhiriyye* adlı eserinin ikinci yarısında, daha önce teorik çerçevede ele alınan halifenin taşıması gereken şartları, genel siyasî durumla ve Mustazhir'in şahsıyla ilgili olacak şekilde pratik açıdan değerlendirmiştir. Bu metinlerde halifenin sorumluk alanının genişletildiği, özellikle de bidʿatle mücadele olgusuna bir siyasî sorumluluk olarak vurgu yapıldığı görülmektedir. Doğrudan işaret edilsin ya da edilmesin İsmâîlîlerle siyasî ve fikrî mücadele, halifenin başlıca görevlerinden biri olarak kabul edilmiş ve halifenin hakka davet eden kimselerle birlikte sürekli olarak halkı fitneden, şüpheden ve dalâletten uzak tutması gerektiği vurgulanmıştır. Sünnî metinlerde Abbâsî hilâfeti merkeze yerleştirilirken bir yandan da hilâfete dair hâlihazırdaki veya ilerleyen süreçte ortaya çıkması muhtemel sorunları çözme ve realite ile teoriyi uzlaştırma yönünde, varsayımsal tarafı baskın ilave bir çaba hâkim olmuştur. Bunun yansımalarını aynı anda iki halifenin hilâfetinin geçerli olup olmayacağına yönelik tartışmalar ile halifenin hürriyetinin kısıtlanması ya da esir edilmesi durumunda izlenecek yollara dair tespitlerde bulmak mümkündür.

Ehl-i Sünnet, 1/7. asırdan itibaren kendini daima Ehl-i Bidʿat'in karşısında, ashâba tâbi olmak üzerinden anlamlandırmaktaydı. Fakat Abbâsî-Fâtımî gerilimini içine alan bu yeni durumda, muhataplar hem çoğalmış hem de daha somut ve fiilî bir tehdide dönüşmüştür. Bu noktada Fâtımî-İsmâîlîler, en başat tehdidi oluşturmaktadır; bununla birlikte böylesi bir tehdit algısının beraberinde getirmiş olduğu savunmacı tutum, Fâtımî-İsmâîlîleri de aşan bir ıslah yönelimine sebebiyet vermiştir. Bu durum, Ehl-i Sünnet dışı olarak konumlandırılan kesimlere karşıtlık üzerinden Sünnîliğin sınırlarının belirlenmesi ve belirginleştirilmesi çabasını tetiklemiştir. Ulemâ bir taraftan İsmâîlî görüşleri eleştirirken, bir taraftan da Ehl-i Sünnet'in genel kabullerini ifade etmeye çalışmıştır.

Sünnîliğin sınırlarını çizme ve onu meşru dinî yönelim olarak temellendirmeye dönük en somut girişimler, Hakîm es-Semerkandî'nin Sâmânî Emiri'nin isteği üzerine *es-Sevâdu'l-aʿzam* adlı eserini yazmasıyla başlamıştır. Bu eser, yıllar sonra yine bir başka emirin isteği üzerine halkın okuması için Farsça'ya tercüme edilmiş ve ardından da Abbâsî Halifesi Kâdir'in *el-İʿtikâdu'l-Kâdirî*'si vb. uygulamalarda da örneklik teşkil etmiştir. Kâdir'in dört fıkıh mezhebine mensup âlimlerden kendi mezheplerinin fıkhını muhtasar bir biçimde ortaya koyacak eserler kaleme almalarını istemesini, siyasî birlik anlayışının fıkhî alandaki bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Hatta bu gelişmeyi, "dört mezhep" algısının oluşmasına giden süreçteki önemli adımlardan biri olarak kabul etmek imkân dâhilindedir. Kimi zaman ise bu çaba, Hanefî-Mâturîdî, Şâfiî-Eşʿarî, Hanbelî ve Mâlikî geleneklerden pek çok âlimin Sünnîliği tanımlamak, onun sınırlarını belirlemek ve İslâm'ın aslı olduğunu temellendirmek üzere çeşitli eserler kaleme almasıyla Sünnî ulemânın kendi kişisel yönelimlerinde kendini göstermiştir. 4/10. ve 5/11. asırlarda Sünnî gelenekte yaşanan bu hareketliliğin elbette farklı sebepleri vardır. Ancak Fâtımî-İsmâîlîlerin oluşturduğu tehdit ortamının, bu eserlerin yazılışında bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak etkili olduğunu öne sürmek mümkündür. Bu metinlerde, genelde Şîa, özelde de Fâtımî-İsmâîlî düşünce başta olmak üzere, bidʿat ehlini dışarıda tutmak şeklinde ortak bir tavır söz konusudur. Bahsi geçen literatürde, müellifin mezhebî aidiyetine göre kendi geleneğini merkeze alan bir Ehl-i Sünnet algısı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bahis konusu İsmâîlîlik karşıtlığı olduğunda, itikâdî ve fıkhî alt kimlikler bağlamındaki tartışmalar kaybolmakta ve yerini Sünnîliğin bir üst kimlik olarak konumlandırılmasına ve savunulmasına bırakmaktadır.

Sünnîliğin ortak bir kimliğe dönüştürüldüğü böyle bir süreçte, birtakım müşterek itikâdî ve fıkhî unsurların da öne çıkarıldığı görülmektedir. Sünnîlerin Allah tasavvuru ve

bununla ilişkili olarak Allah-âlem, Allah-insan ilişkisine dair kabulleri; Dehriyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Deysâniyye gibi düalist gruplarla ilişkilendirilen İsmâîlî öğretinin karşısında konumlandırılmıştır. İsmâîlî anlayıştaki devir sistemiyle de doğrudan alakalı olan ve birbirini tamamlayan nübüvvet ve imamete karşılık, Sünnî gelenekte imametin, nübüvvetin mütemmim bir cüzü olarak görülemeyeceği hususuna özel bir vurgu yapılmıştır. Sünnî gelenekte bu bağlamda öne çıkarılan hususlardan biri de selefin konumu ve bunun etrafında şekillenen gelenek algısına yönelik ortak vurgu olmuştur. Hulefâ-i râşidînin sıralamasının aynı zamanda fazilet sıralaması olduğunu kabul etmek, Ehl-i Sünnet'e mensup olmanın bir şartı olarak kabul edildiği gibi, başta sahâbe olmak üzere tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesline tâbi olma hususuna da merkezî bir anlam atfedilmeye başlanmıştır. Ayrıca kendisini Hz. Ali aracılığıyla Hz. Peygamber'e kadar dayandıran Fâtımîlere karşılık, Emevî dönemini de kapsayacak şekilde Hz. Peygamber'e kadar uzanan kesintisiz bir Ehl-i Sünnet tarih telakkisi oluşturulmuştur. İlk zamanlardan itibaren Sünnîler arasında genel hatlarıyla varlığı gözlemlenen bu hususlar, Fâtımî-İsmâîlî karşıtlığının beraberinde getirdiği gerilim ortamında, çok daha güçlü ve yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Bunda, Fâtımî-İsmâîlî karşıtlığının yadsınamaz bir müessir unsur olduğu açıktır.

Fâtımî-İsmâîlî karşıtlığının Sünnîlik üzerindeki yaygın etkileri, fıkhî uygulamalarda da kendini göstermiştir. İbadetlerin toplumsal boyutunun bulunması, Sünnîler ile İsmâîlîler arasındaki fıkhî ihtilafların daha da keskinleşmesine ve zaman zaman gerginlikler yaşanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla mest üzerine mesh, Ramazan ayının belirlenmesinde astronomik hesaplamanın ya da hilâlin görülmesinin esas alınması ve teravih namazının cemaatle kılınması gibi hususlardaki fıkhî kabuller daha görünür niteliktedir ve toplumsal düzeyde Sünnî veya İsmâîlî kimliklerin belirleyicisi konumundadır. Sünnîler, mest üzerine meshetmenin câizliği konusunda hemfikirken; İsmâîlîler, bunun takiyye durumunda bile uygulanamayacağını dile getirmiştir. Ramazan ayının başlangıcını hilâlin görülmesi üzerinden başlatmak Sünnîliğin, astronomik hesap üzerinden başlatmak ise Fâtımî-İsmâîlîliğin alameti haline gelmiştir. Sünnîlerin ve İsmâîlîlerin beraber yaşadığı bölgelerde bu durum fiilî bir gerilim sebebine dönüşmüştür. Öyle ki hem oruç başlangıcı hem de bayram namazı farklı günlerde gerçekleşmiş, bunun sonucunda da her iki taraftan can kayıplarının yaşandığı toplumsal hadiseler meydana gelmiştir. Benzer bir durum teravih namazı için de söz konusudur. Fâtımî-İsmâîlîlerin Hz. Ömer'in ihdas ettiği bir namaz olduğu düşüncesinden hareketle teravih namazını kabul etmemesi ve cemaatle kılınmasını menetmesi, nâfile bir

ibadet olmasına rağmen bu namazın değerinin Sünnîler nezdinde daha da artmasına ve Sünnî olmanın fiilî bir göstergesi olarak konumlandırılmasına neden olmuştur. Bundan dolayı da teravih namazı kılmak veya kılmamak, sadece bir ibadeti yerine getirmek veya terk etmekten çok daha fazlasını ifade eden sembolik ve kimliksel bir tutuma dönüşmüştür.

İlgili dönemlerde Ehl-i Sünnet'e dair literatürün kapsamı genişleyip, Sünnîlik bir üst kimlik olarak güçlenirken; bir taraftan da tedris usûlünde ciddi gelişmeler yaşanmış, doğuda medrese kültürü ortaya çıkmış ve zamanla da batıya taşınmıştır. İslâm dünyasının önemli merkezlerinde yaygınlaşan medreseler, özellikle de Nizâmülmülk tarafından inşa edilen Nizâmiyye medreseleri, Sünnîliğin yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Bu kurumların oluşturduğu sosyo-kültürel ortam ve ulemâya sağlanan imkânlar ilmî bir canlılık meydana getirmiştir. Medreseler aracılığıyla yaygınlaştırılan Sünnîlik, daha ziyade fıkıh ve kelâm üzerinden kendisini inşa etmiştir. Ancak Selçuklular tarafından ribât ve hankâh gibi kurumların desteklenmesi sayesinde Sünnîlik, tasavvuf üzerinden de etki alanını hızlı bir şekilde genişletmeye başlamıştır. İlmî hareketliliğe paralel olarak gelişen bu hızlı kurumsallaşma süreci, Sünnîliğin, Fâtımîler karşısındaki temsil gücünü toplumsal düzlemde destekleyen bir işlev görmüştür.

Yukarıda belirtilen hususlardan da anlaşılacağı üzere Sünnîlik, sadece belli şahıs(lar) ya da grup(lar) merkeze alınarak anlaşılabilecek ve bu anlam üzerinden sabit kılınacak bir oluşum olmanın çok ötesindedir. Başka bir ifadeyle Sünnîlik, diğer mezhepler gibi, belki de onların hepsinden daha çok zamana ve mekâna göre temsil gücü değişen ve süreç içinde gelişen bir yapıdır. Şüphesiz bu dönemle alakalı yapılmış ve yapılacak olan coğrafya ya da şahıs merkezli çalışmalar, tespit edilen hususları çeşitlendirecek ve detaylandıracaktır. Öte yandan Sünnîliğin sonraki süreçteki gelişim seyrinin, özellikle Fâtımîlerin yıkılışının ardından, batıda Zengî ve Eyyûbîler tarafından sürdürülen Sünnîlik eksenli politika bağlamında Abbâsî-Fâtımî geriliminin yön verdiği mecrada ilerlemiş olması oldukça önemlidir. Çalışmamızın, bu minvalde ortaya konulacak çalışmalara hem bir vesile olması hem de zemin oluşturması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

Abdulcâdir, ʿÂdil Sâlim. *el-İsmâîliyyûn: Keşfu'l-esrâr ve nakdu'l-efkâr*. Kuveyt, 2002.

Abdullatîf, Abdulazîz b. Muhammed b. Alî. "İʿtikâdu'l-Kâdirî dirâse ve taʿlîk". *Mecelletu camiʿati ummu'l-kurâ li ulumi'l-şer'iyye ve'l-lugati'l-arabiyye ve âdâbiha* 18/39 (2006), 226-277.

Acar, Abdurrahman. "Büyük Selçuklular Zamanında Hac ve Hac Emirliği". *Diyanet İlmi Dergi* 39/1 (2003), 67-80.

Akbal, İsmail - Küçükaslan, Zehra. "Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi". *I. Türk İslam Siyasi Kongresi Bildiriler Kitabı*. 193-217. Aksaray, 2016.

Akın, Murat. "Hakîm es-Semerkandî'nin 'es-Sevâdü'l-A'zam' İsimli Eseri Bağlamında Mâtüridî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". *İLTED* 47 (2017), 103-118.

Akkoyunlu, İsmail. "Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslûp: Minhâcu's-Sünne Örneği". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 12/2 (2019), 441-471.

Akoğlu, Muharrem. *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*. Ankara, 2008.

Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine". *Bilimname : Düşünce Platformu* 7/17 (2009), 123-138.

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Akoğlu, Muharrem. "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011), 55-74.

Algül, Hüseyin. "Mescid-i Dırâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/mescid-i-dirar

Ali b. Muhammed b. Velîd. *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Muessesetu İzzu'd-dîn, 1982.

Alican, Mustafa. "Fatımî Halifesi el-Müstansır Billâh Döneminde Mısır'da Yaşanan Sosyo-Ekonomik ve Siyasî Buhran Üzerine Bir İnceleme". *Tarih Dergisi* 59/1 (2014), 1-26.

Andani, Khalil. *Revelation in Islam: Qur'ānic, Sunni, and Shiʿi Ismaili Perspectives*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Ph.D. Thesis, 2019.

Andani, Khalil. "The Merits of the Bāṭiniyya: Al-Ghazālī's Appropriation of Ismaʿili Cosmology". *Journal of Islamic Studies* 29/2 (2018), 181-229. https://doi.org/10.1093/jis/etx054

Andani. Khalil. “Shahrastani’s Ismaili Source as Nasir-i Khusraw: Iranian Studies Conference Paper”. Erişim 27 Temmuz 2021. https://www.khalilandani.com/post/shahrastani-s-ismaili-source-as-nasir-i-khusraw-iranian-studies-conference-paper

Ansari, Hassan. “el-İmâm el-Mueyyed-billāh el-Hârûnî: Fetâvâ ve ecvebe mesâil ve istiftâ’ât vuccihat ileyhi fi’r-red ale’l-Bâtiniyye ve gayriha”. *el-Mesâr* 11/3 (2010), 57-72.

Antâkî, Ebu’l-Ferec Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ. *Târîhu Antâkî*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Trablus, 1990.

Anwar, Sherif - Bacharach, Jere L. “Shi‘ism and the Early Dinars of the Fāṭimid Imam-caliph al-Mu‘izz li-dīn Allāh (341–365/952–975): An Analytic Overview”. *Al-Masāq* 22/3 (2010), 259-278. https://doi.org/10.1080/09503110.2010.522385

Apak, Âdem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4: Abbasiler Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Baskı., 2013.

Apaydın, Mehmet. “İmâmetin Kureyş’e Ait Olduğuna Dair Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen Rivâyetlerin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti”. *İlahiyat Akademi* 7-8 (2018), 219-268.

ʾAʿrâb, Saîd. *Maʿa’l-Kâdî Ebî Bekr b. el-ʿArabî*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1987.

ʿArîb b. Saʿd. “Sılatu Târîhu’t-Taberî”. *Târîhu’t-Taberî: Târîhu’l-umem ve’l-mulûk*. Beyrut, 1967.

Arıkan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şia*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.

Arıkan, Adem. “Es-Sevâdu’l-Azam’ın Farklı Nüshaları ve Müellifleri Üzerine”. *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu*. ed. Süleyman Gezer. 23-36. Ankara, Türkistan, 2019.

Arıkan, Adem. “Nizâmülmülk’ün Eş’arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri”. *İslâmî İlimler Dergisi* 6/2 (2011), 39-63.

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu’tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Artuk, İbrahim. “Sikke”. *İslâm Ansiklopedisi*. 10/621-640. MEB, 1966.

Aruçi, Muhammed. “es-Sevâdü’l-A‘zam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 11 Haziran 2021

Aslan, Ali. *Bâkıllânî’nin Keşfü Esrâri’l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul Üniversitesi, 2018.

Aslanapa, Oktay. “Ortaçağın En Eski Yatılı İlim ve Kültür Müesseseleri”. *Türk Kültürü* 1/12 (1963), 34-43.

Atalan, Mehmet. “Abbasi Daveti Sürecinde er-Rızâ Min Âl-i Muhammed Söylemi”. *İslâmî Araştırmalar* 18/2 (2005), 183-191.

Atasağun, Galip. “Sembol ve Sembolizm”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 369-388.

Ateş, Ahmed. “Gazâli’nin ‘Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller’i: ‘Kitab Kavâsım al-Bâtıniya’”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-54.

Atıcı Arayancan, Ayşe. *Hasan Sabbâh ve Alamût “Nizâri İsmâilîleri”*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 5. Basım, 2018.

Atik, Kayhan. *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Atik, Sefa. “Şeyh Müfîd’in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası -Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.

Avcu, Ali. “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”. *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 19-44. İstanbul: Kuramer, 2018.

Avcu, Ali. “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmâilîlik Örneği”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 355-390.

Avcu, Ali. “Erken Dönem İsmailîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 267-287.

Avcu, Ali. “Fatımi İmamet Anlayışında Değişim Süreci”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 151-171.

Avcu, Ali. “Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülahazalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 243-265.

Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Avcu, Ali. “İmam Mâturîdî’nin İsmailîler’e Yönelttiği Eleştiriler”. *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Sönmez Kutlu. 311-327. Ankara, 2018.

Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.

Avcu, Ali. “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 165-192. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.

Avcu, Ali. "Maveraünnehir Hanefî Hukukçularının İsmailîlik Algılarına Bir Bakış". *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 47-54. Kastamonu, 2017.

Avcu, Ali. "Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşişiler ve Hasan Sabbah". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2015), 193-201.

Aydar, Hidayet. "Tarih Boyunca Ezana Yapılan İlaveler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/18 (Mart 2017), 187-209.

Aydın, Fuat. "Verrâk, Ebû Îsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/verrak-ebu-isa

Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187-215.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyete İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.

Azimli, Mehmet. "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet: İdrisîler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-14.

Azimli, Mehmet. "İlk Şii Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Fatımî Halifeliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 59-73.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum*. Beyrut: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1977.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temimî. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-naciye minhum*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu İbn Sîna, 1988.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi –Kitâbu Usûli'd-Dîn-*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Kitâbu Usûlu'd-dîn*. İstanbul, 1928.

Bağdâdî, Hâtib. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.

Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Bağlıoğlu, Ahmet. "Sıra Dışı Bir Fatımi Halifesi: Hakim Biemrillah". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2012), 4-32.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *Menâkıbu'l-eimmeti'l-erbaa*. thk. Samire Ferhat. Beyrut: Dâru'l-Muntehabi'l-Arabî, 2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Keşfu esrâri'l-Bâtiniyye*. thk. Ali Aslan. İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 2021.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*. thk. İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Beyhî. 2 Cilt. Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*. thk. Ahmed b. Abdurrahman ed-Demîcî. 2 Cilt. Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbu Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâ'il*. thk. 'İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sakafiye, 1993.

Bakır, Musa Kazım. *Ebü'l-Hasen el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el Ferrâ'nın el-Ahkâmü's-Sultâniyye Adlı Eserlerinin Mukayesesi (İmamet ve Yargı Konuları Örneği)*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Aralık 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe

Balcı, İsrafil. "'İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 5-32.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyûbîler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Barlak, Muzaffer. "İslam Düşüncesinde Muhalefetin Teopolitik İmkânı ve Yapısı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2018), 383-430.

Barthold, V. V. *İslâm'da İktidarın Serüveni: Halife ve Sultan*. çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2. Baskı., 2012.

Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.

Başoğlu, Tuncay. "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 113-140.

Bedevî, Abdulmecîd Ebu'l-Futûh. *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sunnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî hattâ sukûti Bağdâd*. el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1988.

Bedevî, Abdurrahman. *Muellefâtu'l-Gazzâlî*. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbuat, 1977.

Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cumelu min Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâz ez-Zerkelî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-İʿtikâd ve'l-hidâye ilâ sebîli'r-reşâd ʿalâ mezhebi's-selefî ve ashâbi'l-hadîs*. thk. Ahmed b. İbrâhîm. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2006.

Beyhakî, Ebu'l Fazl Muhammed B. Hüseyin-i. *Târîh-i Beyhakî*. ed. Hicabi Kırlangıç. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019. http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=378920&ele=%3D&wKitaplar=Tarih&wYazarlar=Beyhaki

Beyhî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. "Kısmu'd-dirâse". *Keşfu'l-esrâr ve hetku'l-estâr*. Beyrut, Kahire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2021.

Binder, Leonard. "Al-Ghazālī and Islamic Government". *The Muslim World* 45/3 (1955), 229-241. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1955.tb02227.x

Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsâru'l-bâkıye ani'l-kurûni'l-hâliye*. Tahran: Mirath-e Maktoub Publications Center, 2001.

Bosworth, Clifford Edmund. *Doğuşundan Günümüze İslam Devletleri: Devletler, Prenslikler, Hanedanlıklar Kronolojik Soykütüğü*. çev. Hande Canlı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 159-171.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı., 2018.

Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Baskı., 2014.

Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı: Me'mun Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Bozkurt, Nahide. *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şiîlik*. Sivas: Vizyon Matbaacılık, 2003.

Brett, Michael. “The Execution of al-Yāzūrī”. *Egypt and Syria in the Fatimid Ayyubid and Mamluk Eras II*. ed. U. Vermeulen - D. De Smet. 15-27. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1998.

Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017.

Brett, Michael. *The Rise of The Fatimids : The World of The Mediterranean and The Middle East in The Fourth Century of The Hijra, Tenth Century CE*. Leiden : E.J. Brill, 2001.

Bulut, Halil İbrahim. “İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü’l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

Burke, Peter. *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*. çev. Mehmet Küçük. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2002.

Bustî, Ebu’l-Kâsım İsmâîl el-Cîlî. “Keşfu esrâri’l-Bâtiniyye ve ʿavâri mezhebihim”. *el-İsmâîliyyun: Keşfu’l-esrâr ve nekdu’l-efkâr*. thk. ʿÂdil Sâlim el-Abdulcâdir. Kuveyt, 2002.

Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/nakibulesraf

Büyükkara, M. Ali. “İsmâilîlere Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da‘vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 35-49.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’elesi I*. ed. İsmail Kurt vd. 441-491. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2010.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları İlk Şiîler: Hicrî İkinci Asır*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da‘vet”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 9-36.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. "Risâletu fadl Hâşim alâ Abdişşems". *Resâilu'l-Câhız: er-Resâilu's-siyâsiyye*. thk. Ali Ebû Mulhim. 409-461. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. "Risâletu'l-Abbâsiyye". *Resâilu'l-Câhız: er-Resâilu's-siyâsiyye*. thk. Ali Ebû Mulhim. 465-470. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim, 18. Baskı., 2013.

Caʿfer b. Mansûr el-Yemen. "Kitâbu'l-ferâiz ve hudûdu'd-dîn". *Fî nesebi'l-hulefâi'l-Fâtımiyyîn*. thk. Huseyn el-Hamdânî. 10-14. Kahire, 1958.

Caʿfer b. Mansûr el-Yemen. *Kitâbu'l-Keşf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.

Caʿfer b. Mansûr el-Yemen. *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1990.

Cemaluddîn, Abdullah Muhammed. *ed-Devletu'l-Fâtımiyye kıyâmuhâ bi bilâdi'l-Mağrib ve intikâluhâ ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî maâ 'inâye hâsse bi'l ceyş*. Kahire, 1991.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Alî Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.

Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Corbin, Henry. "The Ismâilî Response to The Polemic of Ghazâlî". çev. James Morris. *Ismâ'ilî Contrubitions to Islamic Culture*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 69-98. Tahran: Imperial Iranian Acedemy of Philosophy, 1977.

Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Crone, Patricia - Treadwell, Luke. "A New Text On Ismailism at the Samanid Court". *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*. ed. Chase Robinson. 37-67. Brill, 2003.

Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtıʿi'l-edille fî usûli'l-iʿtikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im el-Hamîd. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1950.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Gıyâsî: Gıyâsu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazim ed-Dib. Kahire: Mektebetu İmam Harameyn, 2. Basım, 1981.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-ʿAkîdetu'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*. thk. M. Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1992.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Lumaʿu'l-edille fî kavâ'idi ʿakâ'idi ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*. thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1987.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdulmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. Beyrut: Daru'l-Minhac, 2007.

Çapak, İbrahim. "Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 7-31.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risale--ibn-ebu-zeyd

Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.

Çeker, Orhan. "Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 10 Mayıs 2020

Çelebi, İlyas. "el-Lümaʿ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-luma--esari

Çelebi, İlyas. "Giriş". *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Çelebi, İlyas. "Sıfâtiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/sifatiyye

Çelebi, İlyas. "Şerhu'l-usûli'l-hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Aralık 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/serhul-usulil-hamse

Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Çelik, Aydın. “Fatımiler Döneminde Mısır’ın Ticari Münasebetleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 135 (2001), 145-154.

Çelik, Aydın. “Fatımîlerin Hicaz Politikası”. *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 145-162.

Çetintaş, Recep. “Din Özgürlüğü Bağlamında İslâm Hukukunda İrtidâd Cezasının Nedeni ve Mahiyeti”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 12/27 (2017), 127-146.

Çetres, Recai. *Kelâm–Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Çifçi, Osman Zahid. *Maverdi’ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Konya: Nemeddin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.

Daftary, Farhad. “A Major Schism in the Early Ismāʿīlī Movement”. *Studia Islamica* 77 (1993), 123-139. https://doi.org/10.2307/1595792

Daftary, Farhad. *Alamut Efsaneleri*. çev. Özgür Çelebi. Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2008.

Daftary, Farhad. “Hidden Imams and Mahdis in Ismaili History”. *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*. ed. Bruce D. Craig. 1-22. Chicago: Middle East Documentation Center, 2010.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London: I.B. Tauris, 2004.

Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Daftary, Farhad. “Sunni Perceptions of the Ismailis: Medieval Perspectives”. *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread*. ed. Orkhan Mir-Kasimov. 13-26. London: I.B. Tauris, 2020.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fehmi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016. http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=347982&tarama=Daftary+%C5%9Eii+%C4%B0slam+tarihi

Daftary, Farhad. “The Earliest Ismāʿīlīs”. *Arabica* 38/2 (1991), 214-245.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-. *er-Redʿale’l-Cehmiyye*. thk. Ebû Âsım eş-Şevvâmî el-Eserî. Kahire: Mektebetu’l-İslâmiyye, 2010.

Darke, Hubert. “Mukaddimetu Musahhih”. *Siyeru’l-mulûk (Siyâsetnâme)*. Tahran, 1991.

De Smet, Daniel. “Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan? Un point de discorde entre sunnites et ismaéliens en Égypte fatimide”. *Egypt and Syria in*

the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. ed. U. Vermeulen - D. De Smet. 71-84. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1995.

Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon*. Ankara: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.

Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: OTTO, 2017.

Demir, Mahmut. "Şīʿī Apokaliptik Bir Rivayeti Tarihlendirmek: Hadis-Tarih İlişkisi Bağlamında Berāṣā Mescidi'ne Dair Bir Rivayetin Analizi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 59-86.

Demirci, Mustafa. *Siyah Öfke: Ortaçağ İslâm Dünyasında Zenci Kölelerin İsyanı (869-883)*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.

Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-imamul-haremeyn

Dinçer, Ömer. *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Dodge, Bayard. "The Fāṭimid Hierarchy and Exegesis". *The Muslim World* 50/2 (1960), 130-141.

Donohue, John J. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334h./945 to 403h./1012 : Shaping Institutions for The Future*. Leiden: E.J. Brill, 2003.

Dûrî, Abdülaziz ed-. "Abbasî Propagandası sürecinde ve Abbasîler'in İlk Asrında Mehdî Tasavvuru". çev. Bahaüddin Varol. *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*. ed. Cem Zorlu. 91-109. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Dûrî, Abdülaziz ed-. *Abbâsîler Tarihi: Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.

Dündar, Abdulhamit. *Selçuklular Devri Bağdat Medreseleri: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Medresesi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Ebû Bekr el-Mâlikî, Ebû Bekr b. Abdullâh b. Muhammed. *Riyâdu'n-Nufûs fî Tabakâti ʿUlemaʾi'l-Kayrevân*. thk. Beşîr el-Bekûş. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Ebû Fâris, Muhammed Abdülkadir. *el-Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Kitâbuhu el-Ahkâmi's-sultaniyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmu's-sultaniyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Kitâbu’l-Muʿtemed fî usûli’d-dîn*. thk. Vedî‘ Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1974.

Ebu’l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Mekâtilu’t-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire, 1949.

Ebu’l-Fevâris. *The Political Doctrine of the Ismāʿīlīs: er-Risâle fi’l-imâme*. ed. Sami Nasib Makarem. New York: Caravan Books, 1977.

Ebu’l-Fidâ, el-Meliku’l-Mueyyed İmâduddîn. *el-Muhtasar fi ahbâri’l-beşer*. 4 Cilt. Mısır, 1907.

El-Kâtip, Ahmet. *Demokratik Hilafete Doğru*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Ephrat, Daphna. *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni “Ulama” of Eleventh-Century Baghdad*. State University of New York, 2000.

Erbil, Kadir. *Kuzey Afrika ve İdrîsîler Devleti*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.

Erdem, Sami. “Müctehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveyni’nin el-Gıyâsî’deki Farazî Dünyası”. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012), 69-102.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Erkal, Mehmet. “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-ahkamus-sultaniyye--maverdi

Ertuğrul, Ali. “Nizâmülmülk’ün Gözüyle Bâtınî Hareketlerin Tarihsel Kökenleri ve Temel Gayeleri”. *Bilge Vezir Nizâmülmülk*. ed. Musa Kazım Arıcan vd. 110-126. Konya, 2019.

Ertuğrul, Ali. “Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâmesi’nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair”. *İSTEM: İslâm San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006), 99-116.

Esen, Muammer. *Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Eş‘arî Kelâmı: el-Lümaʿ fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyğ ve’l-bidaʿ*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Evkuran, Mehmet. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. ed. Mehmet Evkuran. 213-234. Ankara: Bilay, 2018.

Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler". *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*. 369-377. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985.

Fyzee, Asaf A. A. (ed.). *el-Hidâyatu'l-âmiriyye*. Calcutta: Oxford University Press, 1938. http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=5982&tarama=Fyzee

Gazâlî, İmam. *Bâtınîlerin Belini Kıran Deliller ve Te'vilin Temel İlkeleri (Kitâb-ı Kavâsimu'l-Bâtıniyye ve el-Kanûnü'l-Külli fi't-Te'vil)*. çev. Ahmed Ateş - Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâbu'l-Mesâili'l-Erbeʿi elletî Seelehe'l-Bâtınîyyetü bi-Hemedân*. thk. Muhammed Abdû. Lübnan: Kitab-Nâşirûn, 2011.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-Müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2016.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-mufsıḥ ʿani'l-ahvâl*. nşr. Abdulhalîm Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, 1967.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka: İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hamid. *Fedâʾihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâʾu ʿulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd ve'l-iʾtikâd*. çev. Osman Demir. nşr. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.

Gecit, Mehmet Salih. "Bakıllânî'nin (v. 403/1012) İmâmet ve Siyâset Anlayışı ("et-Temhid" Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1153-1175.

Gecit, Mehmet Salih. "Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı". *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 485-504.

Gecit, Mehmet Salih. "Cüveyni'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyasulümem Modeli)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/34 (2014), 393-408.

Gecit, Mehmet Salih. “İslâm Düşünce Tarihinde Yönetim Meşrulaştırma Çabalarına Örnek Olarak el-Ferrâ’nın Ahkâmu’s-Sultâniyye Modeli”. *EKEV Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 55-68.

Gecit, Mehmet Salih. “Mâverdî’nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 311-328.

Gelir Büküş, Nurşen. *Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-İmâme ve’r-Red ale’r-Râfiza İsimli Eserinin İslâm Mezhepleri Reddiye Literatürü Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Genç, Süleyman. *Fâtımî-Abbâsî-Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.

Genç, Süleyman. “H. V/ M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet’in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2007), 271-330.

Genç, Süleyman. “Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat’ta Yaşanan Dinî - Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 4/2 (2004), 219-243.

Genç, Süleyman. “Selçuklu Tarihinde İbrahim Yınal İsyanı ve Onun Fatımî Arkaplanı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2010), 9-48.

Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen. *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. çev. Kadir Durak. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Gökalp, Yusuf. *Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Göl, Yavuz Selim. *Abbâsîler Döneminde Kâdı’l-Kudâtlık*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Gözütok, Şakir. “İslâm Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 185 (2010), 33-64.

Griffel, Frank. *Gazâli’nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2015.

Griffel, Frank. “Hoşgörü ve Dışlama: Şâfi’î ve Gazâlî’nin Mürted Konusundaki Görüşleri”. çev. Şükrü Selim Has. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 277-295.

Griffel, Frank. “Review of Farouk Mitha, Al-Ghazālī and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam (London: I.B. Tauris, 2001; Ismaili Heritage Series, 5)”. *Journal of Semitic Studies* 48/ (2003), 404-406.

Gültekin, Hikmet. “Şiî Âlim Şerîf er-Radî’nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 16/1 (2016), 133-155.

Gündüz, Eren. “Teravih Namazının Meşruiyeti Bağlamında İmam Serahsî’nin el-Mebsût’undaki Râfizîlere Yönelik Olumsuz Tutumunun Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Açısından Sorgulanması”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II: Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*. ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe. 281-300. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Gündüz, Ramazan. “Gazâlî’nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme”. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/10 (2020), 83-100.

Gündüz, Ramazan. *Gazâlî’nin Bâtınîlerle Mücadelesinin Kelamî Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Güner, Ahmet. “Büveyhîler Devrinde Bağdat’ta Kerbela/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”. *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Sempozyum)* I/ (2010), 325-340.

Güner, Ahmet. “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.

Güner, Ahmet. *Büveyhîler’in Şiî-Sünnî Siyâseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.

Güner, Ahmet. “Kāim-Biemrillâh el-Fâtımî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kaim-biemrillah-el-fatimi

Güner, Ahmet. “Mâverdî’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 3-36.

Güner, Ahmet. “Mâverdî’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252.

Güner, Ahmet. “Şiî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum* I/ (2011), 151-170.

Güneş, Hüseyin. “Zülfikar: Efsanevi Bir Kılıcın Tarihi Serüveni”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 86 (2018), 9-20.

Güzel, Fatih. “Irak Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Halife Nasır Li-Dinillah’ın Rolü”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2015), 75-92.

Güzel, Fatih. “Selçuklulara Başkaldıran İlk Halife: Müsterşid Billah (512-529/1118-1135)”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 3134-3151.

Hacak, Hasan. “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V: Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 511-545. İstanbul, 2014.

Hakyemez, Cemil. “Abbasi Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şii Tehdidi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2007), 327-341.

Hakyemez, Cemil. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiîlik”. *IV. Uluslararası Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu: Hanefîlik-Mâturîdîlik*. 2/167-172. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Hakyemez, Cemil. *Şia’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

Hallaq, Wael B. “Caliphs, Jurists and the Saljūqs in the Political Thought of Juwaynī”. *The Muslim World* 74/1 (1984), 26-41. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1984.tb03447.x

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. German Michael Bonner. Leiden: E.J. Brill, 1996.

Halm, Heinz. *The Fatimids and their Traditions of Learning*. Leiden: I.B. Tauris, 2001.

Halm, Heinz. “The Isma’ili Oath of Allegiance ('ahd) and the ‘Sessions of Wisdom’ (Majalis al-Hikma) in Fatimid Times”. *Mediaeval Isma’ili History and Thought*. thk. Wilferd Madelung. 91-116. Cambridge: Cambridge University, 1996.

Hamdani, Abbas. “Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da’wah: The Yemeni and Persian Contribution”. *Arabian Studies* 3/ (1976), 85-114.

Hamdani, Abbas - Blois, François de. “A Re-Examination of al-Mahdī’s Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs”. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (1983), 173-207.

Hamdani, Sumaiya. “The Dialectic of Power: Sunni-Shi’i Debates in Tenth-Century North Africa”. *Studia Islamica* 90 (2000), 5-21. https://doi.org/10.2307/1596161

Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood*. London: I.B. Tauris, 2006.

Hammâdî, İbn Malik. *Keşfu esrâri’l-Bâtıniyye ve ahbâru’l-Karâmita*. thk. Muhammed Osman el-Huşt. Kahire, 1985.

Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik 295-530/908-1136*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Hanne, Eric J. *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

Hasîrî, Muhammed b. İbrahim. *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ*. Fâzıl Ahmed Paşa, Köprülü Kütüphanesi, 549.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: OTTO, 2011.

Hillenbrand, Carole. "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government". *IRAN* 26/ (1988), 81-94. https://doi.org/10.2307/4299802

Hizmetli, Mustafa. "Abbâsîler Döneminde Para Basımı". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* VIII/15 (2010), 79-110.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni 2: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.

Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: The Struggle of The Early Nizari Ismailis Against the Islamic World*. Mouton & Co. Publishers, 1955.

Hourani, George F. "A Revised Chronology of Ghazālī's Writings". *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984), 289-302. https://doi.org/10.2307/602173

Hunkan, Ömer Soner. "Hilafetin Tanınmasında Hakanın Statüsü: Değişim ve Etkiler". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2008), 26-33.

Hunkan, Ömer Soner. "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 17-44.

Hunkan, Ömer Soner. *Türk Hakanlığı: Karahanlılar*. İstanbul: Paradigma Akademi, 4. Baskı., 2015.

Hunkan, Ömer Soner. "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'ında Hanedan ve Bürokrat-Ulema Çatışması: İlk Bürokrat Ulema İhtilali". *XV. Türk Tarih Kongresi*. 3/653-666. TTK, 2006.

Hüseynî, Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali İbn Nasır İbn Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943.

Iggers, Georg G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.

Ivanow, Wladimir. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. Calcutta: Oxford University, 1942.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kāsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyn ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts. Erişim 20 Nisan 2021

İbn Ebî Dînâr, Ebû Abdullah Muhammed b Ebu'l-Kâsım er-Ruayni. *Mu'nis fî ahbari İfrikıyye ve Tunis*. Beyrut: Dâru'l-Mesire, 1993.

İbn Ebî Yaʿlâ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Mektebetu'l Mukerreme, 1999.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *Târîhu İbn Haldûn: Kitâbu'l-iber*. thk. Süheyl Zekkâr - Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.

İbn Hânî, Ebu'l-Kâsım Muhammed el-Mağribî el-Endelüsî. *Dîvânu Muhammed b. Hânî el-Endülüsî*. thk. Muhammed Yaʿlâvî. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1995.

İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânu'l-muġrib fî aḫbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Maġrib*. thk. Evarista Lévi-Provençal - Georges Seraphin Colin. Beyrut: Dâru'l-Sekâfe, 1983.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cîze, 1998.

İbn Muyesser, Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Munteka min Ahbâri Mısr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. Kahire, 1981.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b Ahmed. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 2005.

İbn Rizâm, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Rizam el-Kufî et-Tâî. *er-Red ʿale'l-İsmâîliyyeti'l-Karâmita ve şerhu mezâhibihim fi's-saddi an şerâii'r-Rusûl ve'd-duâ ila ifsâdi'l memâlik ve'd-duvel ve'r-red alâ sâiri'l-mulhidîn*. thk. Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-Sebîtî. Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, 2015.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn el-Mâzenderânî. *Müteşâbihu'l-Kurʾân ve muhtelifuh*. Kum: İntişârâti Bîdâr, 1328.

İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısr ve'l-Kāhire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut, 1992.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn. *Kitabu's-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Mısır, 1986.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn. *Mecmûʿu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecmeʿu'l-Melik Fehd, 1995.

İbn Zâfir, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Zâfir b. el-Hüseyn el-Ezdî. *Ahbâru'd-duveli'l-munkatıʿa*. nşr. André Ferré. Kahire, 1972.

İbnu'd-Devâdârî, Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek. *Kenzu'd-durer ve câmiʿu'l-ġurer*. Kahire, 1961.

İbnu'l-Adîm, Ebu'l-Kāsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed el-Halebî. *Buğyetu't-taleb fî târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *en-Nassu'l-kâmil li kitabi'l-ʿavâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-muluk ve'l-umem*. thk. Muhammed Abdülkādir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu Sıbt. *Mir'atu'z-zaman fî tarihi'l-a'yan*. thk. Muhammed Enes el-Hin - Kamil Muhammed el-Hattab. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.

İbnu'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm. *el-Kâmil fî't-târîh*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbnu'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî târîhi'l-hulefâ*. thk. Kasım es-Samarrâî. Kahire: Dâru'l-Âfâku'l-Arabiyye, 2001.

İbnu'l-Kalânisî, Ebû Yaʿlâ el-Amîd Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Târîhu Dimaşk*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk, 1983.

İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Yakûb İshak el-Maaruf. *el-Fihrist*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

İbnü'l Murtazâ, el-Mehdî-Lidinillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mutezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Amel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

İbnü's-Sayrafî, Ebu'l-Kâsım. *el-İşâre ilâ men nâle'l-vezâre*. thk. Abdullah Muhlis. Kahire, 1924.

İdrîs İmâduddin, İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî. *Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib*. thk. Muhammed Yaʿlâvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.

İdrîs İmâduddin, İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî. *Uyûnu'l-ahbâr ve funûnu'l-âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1978.

İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016.

İlhan, Avni. "Fedâihu'l-Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/fedaihul-batiniyye

İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir b. *Dînî Basîret: İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir b. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-firkati'n-nâciye ʿani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1955.

Jiwa, Shainool. "Fāṭimid-Būyid Diplomacy During The Reign of al-ʿAzīz Billāh (365/975-386/996)". *Journal of Islamic Studies* 3/1 (1992), 57-71.

Jiwa, Shainool. "Kinship, Camaraderie and Contestation: Fāṭimid Relations with the Ashrāf in the Fourth/Tenth Century." *Al-Masāq* 28/3 (2016), 242-264. https://doi.org/10.1080/09503110.2016.1243781

Jiwa, Shainool. "The Baghdad Manifesto (402/1011): A Re-examination of Fatimid-Abbasid Rivalry". *The Fatimid Caliphate Diversity of Traditions*. ed. Farhad Daftary - Shainool Jiwa. London, 2018.

Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillah el- Hemedanî Esedabadî. *el-Usûlu'l-hamse el-mensûb ilâ Kādî ʿAbdilcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî*. thk. Faysal Büdeyr Avn. Kuveyt, 1997.

Kâdî Abdulcebbâr, İmâduddîn Ebu'l-Hasan b. Abdillah el- Hemedanî Esedabadî. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kâdî Nuʿmân, Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *Deʿâ'imu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm ʿan ehli beyti Rasûlillâh ʿaleyhi ve ʿaleyhim efdalu's-salât*. thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Baskı., 1951.

Kâdî Nuʿmân, Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*. thk. Habîb el-Fakī. Beyrut, 1997.

Kâdî Nuʿmân, Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *el-Urcûzetu'l-Muhtâra fi'l-imâme*. thk. Ismail K. Poonawala. Montreal, 1970.

Kâdî Nuʿmân, Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *Kitâbu İftitâhi'd-daʿve*. thk. Ferhât ed-Deşrâvî. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyye li't-tevzî', 1986.

Kâdî Nuʿmân, Ebû Hanîfe Nuʿmân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî. *Şerhu'l-ahbâr fî fezâʾili'l-eʾimmeti'l-athâr*. thk. Seyyid Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî. Kum, İran: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2010.

Kalaycı, Mehmet. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Mehmet Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 211-233. İstanbul: Nobel, 2020.

Kalaycı, Mehmet. "Eş'arî'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 133-144. İstanbul, 2014.

Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfîr ve Tadlîl Olgusu". *Hayatın Anlamı İman*. ed. Murat Sülün. 179-213. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.

Kalaycı, Mehmet. "Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 6/2 (2013), 293-319.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Alî. *Meâsiru'l-İnâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe*. 13 Cilt. Kuveyt, 1985.

Kallek, Cengiz. "Dâmegānî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Şubat 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/damegani

Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-yala-el-ferra

Kallek, Cengiz. "Kudûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kuduri

Kallek, Cengiz. "Mâverdî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî ve İktisâdî Görüşleri". *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 9/17 (Şubat 2004), 219-265.

Kamit, Maşide. *Abbâsî Hilâfetinde Sünnî-Şiî İktidar Mücadelesi: Kâim-Biemrillâh Dönemi 422-467/1031-1075*. Ankara: Gece Akademi, 2018.

Kamit, Maşide. "Kâim-Biemrillâh'ın Hilâfetinde Sünnî ve Şiî İktidar Mücadelesi". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 12/24 (2014), 179-207.

Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100. https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.465909

Karadağ, Bekir. "Hz. Ömer'in Teravih Namazıyla İlgili Uygulamasının Fakihlerin İhtilafındaki Rolü". *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (2020), 2-15.

Kavak, Özgür. "Cüveynî'ye Göre Halifenin Vasıfları Yahut Nizâmülmülk'ü Hilâfete Teşvik Etmek". *Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce* I/ (2013), 261-300.

Kavak, Özgür. "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmük'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i". *Dîvân (Dergi)* 16/31, Gazzâlî II (Şubat 2011), 35-66.

Kavak, Özgür. "İslam Siyaset Düşüncesi Kaynağı Olarak Fürû-ı Fıkıh Kitapları". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 265-294. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.

Kavak, Özgür. "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 181-228.

Kavak, Özgür. "'Siyasî-Fıkhî Ahkâmın' Fıkıh Usûlü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin El-Gıyâsî'sinde Kat'iyyât - Zanniyyât Ayrımı ve Modern Yorumları". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/27 (Şubat 2009), 21-55.

Kayrevânî, Ebî Zeyd Abdirrahmân. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Kelâm Felsefe Mantık. "Yeni Kitap: Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Keşfu esrari'l-batıniyye isimli eseri". *Twitter*. 6 Kasım 2020, 8:28. Erişim 12 Ağustos 2021. https://twitter.com/kelam_felsefe/status/1324584452786409472

Kennedy, Hugh. *Hilafet*. çev. M. Murtaza Özeren. İstanbul: İnkılâp, 2019.

Kerr, M. H. *Islamic Reform*. California, 1966.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Kılıç, Mustafa. “Fâtımî Halifesi el-Hâkim’e Karşı Ebû Rekve İsyanı ve Abbasî-Fâtımî Rekabetinin Bir Örneği Olarak Dâru’l-Hikme”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 199-220.

Kılıç, Sadık. “Sembolün Gücü ve İslam’da Semboller”. *Diyanet İlmi Dergi* 49/3 (2013), 7-20.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. “‘Ehlu’s-Sunne’ Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar”. *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 71-79.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. “‘Sünni’ Deyiminin Ortaya Çıkışı”. *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 25-27.

Kırkpınar, Mahmut. *Abbâsî Halîfesi Mütevekkil ve Dönemi (232-247/847-861)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.

Kıyıcı, Selahattin. “el-Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ’nın ‘el-Ahkâmu’s- Sultâniyye’ Adlı Eserlerinin Muhteva Yönünden Mukayesesi”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1998 1995), 1-74.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. “el-Mesâbîh fî isbâti’l-imâme”. *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Hamid al-Din Ahmad b. ’Abd Allah al-Kirmani’s al-Masabih fi ithbat al-imama*. ed. Paul E. Walker. London ; New York: I.B. Tauris, 2007.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. “er-Risâletu’l-durriyye fî ma’na’t-tevhîd ve’l-muvahhid”. *Mecmû’atu resâili’l-Kirmânî*. thk. Mustafa Gâlib. 19-26. Beyrut: Müessesetu’l-Câmi’iyye li’d-dirâsât, 1987.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. “er-Risâletu’l-mevsûme bi mebâsimi’l-bişârât”. *Mecmû’atu resâili’l-Kirmânî*. Beyrut: Müessesetu’l-Câmi’iyye li’d-dirâsât, 1987.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. “er-Risâletu’l-mevsûme bi’l-kâfiye fi’l-red ale’l-Hârunî”. *Mecmû’atu resâili’l-Kirmânî*. thk. Mustafa Gâlib. 148-182. Beyrut: Müessesetu’l-Câmi’iyye li’d-dirâsât, 1987.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. “er-Risâletu’l-mevsûme bi’l-lâzime fî savmi şehri ramadân”. *Mecmû’atu resâili’l-Kirmânî*. thk. Mustafa Gâlib. 61-80. Beyrut: Müessesetu’l-Câmi’iyye li’d-dirâsât, 1987.

Kirmânî, Ebu’l-Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. *Kitâbu’r-Riyâz*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru’l-Sekâfe, 1960.

Klemm, Verena. *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad Fi'l-din al-Shirazi.* London: I.B. Tauris, 2003.

Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muhtasar--kuduri

Koca, Ferhat. "Kādî Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulvehhab

Koçak, Ebru. *Osmanlılar Döneminde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818).* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Koloğlu, Orhan Şener. "Büstî, Ebü'l-Kāsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/busti-ebul-kasim

Korkmaz, Fahrettin. *Gazâli'de Devlet*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

Korkmaz, Seyfullah. *Arslanü'l-Besâsîrî ve Zamanı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.

Korkmaz, Sıddık. "İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler". *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*. 275-301. M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012.

Kök, Bahattin. "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler". *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 117-126.

Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih

Köse, Hızır Murat. "İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulen Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 17-60. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Kasım 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset

Kraemer, Joel L. *Humanism in The Renaissance of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Kummî - Nevbahtî. *Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak, Fıraku'ş-Şia*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kutlu, Sönmez. "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 1/1 (2008), 7-26.

Kutlu, Sönmez. “Ehl-i Sünnet’in Teşekkül Süreci ve Fikrî Çerçevesi”. *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 343-363. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’elesi I*. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Baskı., 2016.

Kutlu, Sönmez. *Selefiliğin Fikrî Arka Planı: İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: OTTO, 4. Baskı., 2017.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Lalani, Arzina R. “Introduction”. *Degrees of Excellence A Fâtımîd Treatise on Leadership in Islam; Kitabu İsbatu’l-İmame*. ed. Arzina R. Lalani. 1-28. London: I.B. Tauris, 2010.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. London, 2006.

Laoust, Henri. *Gazzâlî’nin Siyaset Anlayışı*. çev. Rıza Katı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi: Hazreti Muhammed’den 19. Yüzyıla*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim, 2013.

Lewinstein, Keith. “Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar”. çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 99-128. İstanbul: OTTO, 6. Basım, 2016.

Lewis, Bernard. “Fatımiler ve Hindistan Yolu”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/ (1952), 355-360.

Lewis, Bernard. *Haşhaşîler: İslâm’da Radikal bir Tarikat*. çev. Kemal Sarısözen. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Lewis, Bernard. *Origins of Ismailism*. Cambridge, 1940.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2009.

Lika, Eva-Maria. *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya: The Kitāb Ithbāt nubuwwat al-Nabī by the Zaydī al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (d. 411/1020)*. Berlin, 2018.

Madelung, Wilferd. “11.- 13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya’dan Batıya Göçü”. çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 391-406. Ankara: OTTO, 2011.

Madelung, Wilferd. “A Treatise of the Sharīf Al-Murtadā on the Legality of Working for the Government (Mas’ala Fī ’l-‘Amal Ma‘a ’l-Sulṭān)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980), 18-31. https://doi.org/10.1017/S0041977X0011050X

Madelung, Wilferd. “Aspects of Ismāʿīlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being”. *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 53-65. Tehran: Academy of Philosophy, 1977.

Madelung, Wilferd. “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 89-98. Ankara: OTTO, 6. Baskı., 2016.

Madelung, Wilferd. “Ḳarmaṭī”. *Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. E. van Donzel vd. 4/660-665. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Madelung, Wilferd. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 315-390. Ankara: OTTO, 3. Baskı., 2011.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Bibliotheca Persica, 1988.

Madelung, Wilferd. “Review: The Rise of The Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century CE by Michael Brett”. *Journal of Islamic Studies* 13/2 (2002), 202-204.

Madelung, Wilferd. “The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn”. *Mediaeval Isma’ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. 21-73. Cambridge: Cambridge University, 1996.

Madelung, Wilferd. “The Imamate in Early Ismaili Doctrine”. *Shii Studies Review* 2/1-2 (2018), 62-155. https://doi.org/10.1163/24682470-12340019

Madelung, Wilferd. “The Religious Policy of the Fatimids toward Their Sunni Subjects in the Maghrib”. *L’Egypte Fatimide: son art et son histoire*. ed. Marianne Barrucand. 97-104. Paris: Presses de l’université de Paris-Sorbonne, 1999.

Madelung, Wilferd. “ʿAbd-al-Jabbâr b. Ahmad”. *Encyclopædia Iranica*. Erişim 10 Aralık 2019. http://www.iranicaonline.org/articles/abd-al-jabbar-b-ahmad

Mahmud, Rami. *Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post, 2020.

Makarem, Sami Nasib. “Introduction”. *The Political Doctrine of the Isma’ilis: er-Risâle fi’l-imâme*. ed. Sami Nasib Makarem. 1-20. New York: Caravan Books, 1977.

Makdisî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu’t-tekâsîm fî maʿrifeti’l-ekâlîm*. ed. M. D. De Goeje. Leiden, 1906.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbu’l-Bedʾ ve’t-târîh*. Kahire: Mektebetu’s-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.

Makdisi, George. *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1997.

Makdisi, George. *İslam’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2015.

Makdisi, George. *İslam’ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı’da Beşeri Bilimler*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Makdisi, George. “The Sunni Revival”. *Islamic Civilisation 950-1150*. ed. D. S. Richards. 155-168. Oxford: Bruno Cassirer, 1973.

Makrîzî, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *el-Mevâʿiz ve’l-iʿtibâr bi zikri’l-hıtat ve’l-âsâr: el-Hıtatu’l-Makrîziyye*. thk. Muhammed Zeynuhum - Medîha Şerkâvî. Kahire: Mektebetu Medbûlâ, 1998.

Makrîzî, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *İttiazu’l-hunefa bi-ahbari’l-eimmeti’l-Fatımiyyin el-hulefa*. thk. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü’l-Ala li’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1996.

Makrîzî, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *Kitâbu’l-Mukaffa el-kebîr*. thk. Muhammed Yaʿlâvî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1991.

Makrîzî, Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir. *Kitâbu’l-Mukaffa el-kebîr: Terâcim Mağribiyye ve Maşrikiyye mine’l-Fetreti’l-ʿUbeydiyye*. thk. Muhammed Yaʿlâvî. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1987.

Malatî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân. *et-Tenbîh ve’r-red ʿalâ ehli’l-ehvâʾ ve’l-bidaʿ*. thk. Muhammed Zehnuhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetu’l-Medbûlî, 1993.

Mamour, Prince P. H. *Polemics on the Origin of the Fatimi Chaliphs*. London, 1934.

Ma‘rûf, Nâcî. *Medârisu gable’n-Nizâmiyye*. Bağdad: Matbuatu’l-Mecmai’l-İlmiyyi’l-Iraki, 1973.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtu ehli’s-sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Baskı., 2014.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.

Melchert, Christopher. "Māwardī, Abū Yaʿlá, and the Sunni Revival". *Prosperity and Stagnation: Some Cultural and Social Aspects of the Abbasid Period (750-1258).* ed. Krzystof Kościelniak. 37-61. Orientalia Christiana Cracoviensia, Monographiae 1. Cracow: UNUM, 2010.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Menekşe, Ömer. "Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 135-147.

Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

Mesʿûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Kahire, 1938.

Mesʿûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Murûcu'z-zeheb meʿâdinu'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2005.

Meşkûr, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. M. Mahfuz Söylemez vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Mikhail, Hanna. *Politics and Revelation Mawardi and After*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1995.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: a Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris, 2001.

Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Devleti Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

Mughni, Syafiq A. *Hanbalî Movements in Baghdâd from Abû Muhammad al-Barbahârî (d. 329/941) to Abû Ja'far al-Hashimî (d. 470/1077)*. University of California, Ph.D. Thesis, 1990.

Muntecebu'd-dîn, Ali b. Abdullah. *Fihrist*. thk. Celaluddîn Muhaddis. Kum: Kitâbhâne-i Ayetullah Mar'aşî, 1987.

Muʾeyyed fi'd-Dîn, Hibetullah eş-Şîrâzî. *Sîretu'l-Muʾeyyed fi'd-dîn dâi'd-duât tercemetu hayâtihi bi kalemihi*. nşr. Muhammed Kamil Hüseyin. Kahire, 1949.

Muʾeyyed-Billâh, Ahmed b. el-Hüseyn b. Hârûn. "İsbâtu nubuvveti'n-nebî". *Proofs of Prophecy and the Refutation of the Ismāʿīliyya: The Kitāb Ithbāt nubuwwat al-Nabī by the Zaydī al-Muʾayyad bi-llāh al-Hārūnī (d. 411/1020)*. thk. Eva-Maria Lika. Berlin, 2018.

Necâşî, Ahmed b. Ali en-. *Ricâlu'n-Necâşî*. thk. Musa Şebîrî Zencânî. Kum: Müessesetu'n-Neşri İslami, 2002.

Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *el-Kand fî zikri ʿulemâʾi Semerkand*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1991.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b Muhammed b Muhammed el-Hanefi. *Tebsıratu'l-edille fî usuli'd-din*. thk. Hüseyin Atay. Ankara, 1993.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan. *Kitâbu Firâku'ş-Şîa*. thk. Hellmut Ritter. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1931.

Nîsâbûrî, Ahmed b. İbrahim. *Degrees of Excellence: A Fâtımîd Treatise on Leadership in Islam (A new Arabic edition and English translation of Aḥmad b. Ibrāhīm al-Naysābūrī's Kitāb ithbāt al-imāma)*. ed. Arzina R. Lalani. London: I.B. Tauris, 2010.

Nîsâbûrî, Ahmed b. İbrahim. "er-Risâle el-mûceze el-kâfiye fi âdabi'd-du'ât". *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*. ed. Verena Klemm - Paul E. Walker. London ; New York: I.B. Tauris, 2011.

Nîsâbûrî, Ahmed b. Muhammed. "İstitâru'l-İmâm". *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. ed. Ismail K. Poonawala. 157-184. Calcutta: Oxford University Press, 1942.

Nîsâbûrî, Ahmed b. Muhammed. "İstitâru'l-İmâm". *el-Cami' fî Ahbâru'l-Karamita fi el-Ahsa', eş-Şam, el-Irak, el-Yemen*. ed. Süheyl Zekkar. 269-285. Dımaşk: el-Tekvîn, 2007.

Nizamülmülk, Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyasetname*. çev. Mehmet Altay Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Nizâmülmülk, Ebû Ali Kıvamuddîn Hasan b. Ali b. İshak et-Tûsî. *Siyeru'l-mulûk (Siyâsetnâme)*. thk. Hubert Darke. Tahran, 1991.

Nuveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb en-. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Abdulmecîd Turhaynî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ocak, Ahmet. *Selçuklu Devri Üniversiteleri: Nizâmiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.

Oğuz, Elif. *5./11. Asır Şam Bölgesinde Hanbelîlik ve Diğer İtikadî Mezheplerle İlişkileri: Ebü'l Ferec Eş-Şirâzî Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 344-364.

Onat, Hasan. "Bilgi, Bilim ve Yöntem". *İslam Bilimlerinde Yöntem*. ed. Halis Albayrak. 1-26. Ankara: ANKUZEM, 2009.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. Baskı., 2019.

Onat, Hasan. "Hattâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/hattabiyye

Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslamî İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 13-68. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği -Birlik İçin Temeller Aramak-". *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep -Mezhep Sosyolojisi-*. ed. Mustafa Tekin. 59-93. Ankara: Eski Yeni, 2017.

Onat, Hasan. "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişiminde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri". *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*. 236-254. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 19-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Ekim 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/deysaniyye

Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/zindik

Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/imamet

Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Özaydın, Abdülkerim. "Müstazhir-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Kasım 2019. https://islamansiklopedisi.org.tr/mustazhir-billah

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk

Özdalga, Elisabeth. *Tarihsel Sosyoloji*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı., 2011.

Özdemir, Cevdet. "Kimlik ve Söylem". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2001), 107-122.

Özdemir, Mehmet. "Endülüs'te Hilafet Tecrübesi". *Geçmişten Günümüze Hilafet*. ed. Mustafa Sabri Küçükaşçı vd. 115-132. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Özen, Şükrü. "el-Gıyâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-giyasi

Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Maveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

Özen, Şükrü. "İslâm Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fıkhîliği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001), 17-62.

Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Eylül 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/numan-b-muhammed

Özköse, Kadir. "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2014), 11-42.

Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Palabıyık, Hanefi. *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.

Palabıyık, M. Hanefî. "Gazneli Devleti'nde Ehl-i Sünnet ve Hanefîlik". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu*, 247-259.

Palabıyık, M. Hanefi. "Gazneliler'de İlmî Faaliyetler". *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları* 1/1 (2001), 47-72.

Pedersen, Johannes. "Mescid". *İslâm Ansiklopedisi* (3. Baskı). 8/1-86. İstanbul: MEB, ts.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıkan Yayınları, 2013.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003.

Pırlanta, İsmail. *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkiyaları Ayyarlar*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

Qāḍī, Wadād al-. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: A Sunni Voice in the Shiʿi Century". *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri. 128-159. London: I.B. Tauris, 2003.

Qutbuddin, Tahera. "Fatimid Aspirations of Conquest and Doctrinal Underpinnings in the Poetry of al-Qāʾim bi-Amr Allāh, Ibn Hāniʾ al-Andalusī, Amīr Tamīm b. al-Muʿizz, and al-Muʾayyad al-Shīrāzī". *Poetry and History: The Value of Poetry in Reconstructing Arab History*. ed. Ramzi Baalbaki vd. 195-246. Beirut, Lebanon: American University of Beirut Press, 2011.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kurʾân*. Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.

Râzî, Ebû Hatîm Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu'z-Zîne fi'l-kelimâti'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*. San'a: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1994.

Râzî, Fahreddin. *Kurucu Düşünürleri ve Meseleleriyle Kelâm: er-Riyâzu'l-Mûnika fi Ârâi Ehli'l-İlm*. çev. Ahmet Koca. İstanbul: Ketebe, 2021.

Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *İ'tikâdâtu fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Alî Sâmî en-Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Rickman, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâturîdî*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Sâbî, Ebu'l-Hasen (Hüseyn) Hilâl b. el-Muhassin. *Rusûmu dâri'l-hilâfe*. thk. Mîhâîl Avvâd. Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1986.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Vâfî ve'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arna'ut, Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut, 2000.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-. *Telhîsu'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedu'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkiyye, 2011.

Said, Yazeed. *Ghazālī's Politics in Context*. London ; New York: Routledge, 2013.

Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara, Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) - Daru İbn Hazm, 2017.

Sancılı, Fatih. *Mezhep-İktidar İlişkileri: Erken Dönem Abbasîlerde*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.

Sayer, Andrew. *Sosyal Bilimlerde Yöntem: Realist Bir Yaklaşım*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Seâlibî, Ebû Mansûr es-. *Âdâbu'l-mulûk*. nşr. Abdulhamîd Hamdân. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 2007.

Seâlibî, Ebû Mansûr es-. *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*. çev. Sait Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Sebîtî, Fevvaz b. Abdullah b. Mayuz es-. *er-Red ale'l-İsmâîliyyeti'l-Karamita ve Şerhu Mezâhibihim fi's-Saddi an Şeraii'r-Rusûl ve'd-dua ila ifsadi'l-memâlik ve'd-duvel ve'r-red ala sairi'l-mulhidîn*. Medine: Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'n-Nebeviyye, 2015.

Semerkandî, Hakîm es-. *Terceme-i es-Sevâdu'l-aʿzam*. nşr. Abdulhay Habîbî. Tahran, 1969.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme es. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. Beyrut, 1993.

Sever, Mehmet. "'Abdülkâhir Bağdâdî'nin el-Fark'ında 'Öteki'nin Karakter Özellikleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 147-179.

Seyyid, Eymen Fuad. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ağustos 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler

Sharon, Moshe. "Abbasî Daveti'nin Kökenleri İdeolojik Arka Plan". çev. Cem Zorlu. *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti'nin Meşruiyet Kavgası*. ed. Cem Zorlu. 49-90. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Sıbt İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsuddîn Yûsuf b. Kızoğlu. *Mirʾâtu'z-zamân fî târîhi'l-aʿyân*. thk. Muhammed Enes el-Hin - Kamil Muhammed el-Hattab. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.

Sicistânî, Ebû Ya'kūb İshâk b. Ahmed. *Kitâbu'l-İftihâr*. thk. Ismail K. Poonawala. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 2000.

Siddiqui, Sohaira. "Power vs. Authority: al-Juwaynī's Intervention in Pragmatic Political Thought". *Journal of Islamic Studies* 28/2 (18 Aralık 2016), 193-220. https://doi.org/10.1093/jis/etw057

Siddiqui, Sohaira Z. M. *Law and Politics Under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*. Cambridge: Cambridge University, 2019. https://doi.org/10.1017/9781108654784

Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Ekim 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/seneviyye

Sirâcuddin er-Rifâî, Seyyid Şerîf Abdullah Muhammed. *Sıhâhu'l-ahbâr fî nesebi's-sadâti'l-Fâtımiyyeti'l-ahyâr*. Bombay, 1888.

Sourdel, D. - Lambton, Ann K. S. *Hilafet Müessesesi*. çev. Bülent Ünal, 1999.

Söylemez, M. Mahfuz. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Stern, S. M. "Abu'l-Qasım al-Busti and His Refutation of Isma'ilism". *Studies in Early Ismailism*. 299-320. Leiden, 1983.

Stern, S. M. "İsmāʿīlī Propaganda and Fātimid Rule in Sind". *Studies in Early Ismailism*. 177-188. Leiden, 1983.

Stern, S. M. "The 'Book of the Highest Initiation' and Other anti-Isma'ili Travesties". *Studies in Early Ismailism*. Leiden, 1983.

Subkî, Ebû Nasr Taceddin İbnu's-Subkî Abdulvehhab b Ali b Abdilkâfî. *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kubrâ*. thk. M. M. et-Tanâhî - A. M. El-Hulv. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964.

Şahin, Hanifi. "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli". *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 5/1 (2012), 35-65.

Şahin Utku, Nihal. *Çöl, Gemi ve Tacir: Kızıldeniz*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Şeker, Mehmet. "Hilʾat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Aralık 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/hilat

Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. Abbâs, İhsân. Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabî, 1970.

Şîrâzî, Ebu'l-Ferec Abdulvâhid b. Muhammed eş-. *İmtihânu's-Sunnî mine'l-Bidʿî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2763.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Daru'l Maarif bi'l-Mısr, 1960.

Tan, Muzaffer. *Haşşâşîlîğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.

Tan, Muzaffer. "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci". *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015), 79-95.

Tan, Muzaffer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Tan, Oğuzhan. "Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep 'Dört Hak Mezheb'in Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 310-330.

Tancî, Muhammed b. Tavît et-. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Taş, Abdullah Erdem - Sansarkan, Yusuf. "Zîrîlerin Fâtımî Hilafetini Terkedip Abbasî Hilafetini Tanımaları Sürecinde Şii-Sünni Mücadelesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 546-571. https://doi.org/10.18403/emakalat.660384

Tholib, Udjang. *The Reign of the Caliph al-Qadir Billah*. McGill University, Ph.D. Thesis, 2002.

Thomson, Kirsten. *Politics and Power in Late Fatimid Egypt: The Reign of Caliph al-Mustansir*. London: I. B.Tauris, 2016.

Tibawi, A. L. "Origin and Character of al-Madrasah". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25/1/3 (1962), 225-238.

Timür, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali: el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.

Tokuş, Ömer. "X. ve XI. Asırda Musul, Halep ve Bunlara Mücâvir Yerlerde Ukaylî Hakimiyeti". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/12 (2016), 249-278.

Tomar, Cengiz. "Suleyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Kasım 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyhiler

Topaloğlu, Bekir. "et-Temhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/et-temhid--bakillani

Toru, Ümit. "Eş'ari Geleneğin İsmâilîlik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri (Bağdadi Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 363-402.

Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 1. Baskı., 2020.

Toru, Ümüt. *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Toru, Ümüt. *Eş'ari Makalat Geleneğinde İmamiyye Algısı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Toru, Ümüt. "Eş'arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (15 Haziran 2018), 259-292. https://doi.org/10.18505/cuid.402943

Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Turan, Namık Sinan. *Hilafet: Erken İslam Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken, 2016.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *Fihrist*. nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Necef: el-Mektebetu'l-Murtazaviyye, ts.

Türcan, Talip. "el-Mâverdî ve Ebû Ya'lâ'da Siyasî İktidarın Meşruiyeti Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Rektör Prof. Dr. Hasan Gürbüz'e Armağan]* 3 (1996), 293-303.

Türer, Osman. "Ebû Nuaym el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-nuaym-el-isfahani

Türker, Ömer. "Halifesiz Toplumsal Siyasi Düzenin Sağlanması: Kifayet Teorisinin İnşası". *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Harameyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsi'z-zulen Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. 119-133. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/hankah

Usta, Aydın. *Türkler ve İslamiyet İlk Müslüman Türk Devleti: Sâmânîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.

Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kitâbu'l-Yemînî*. thk. İhsân Zunûn Abdullatîf es-Samîrî. Beyrut: Dâru't-Talîa, 2004.

Ümit, Mehmet. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2019), 327-352.

Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kāsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *Aʿlâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*. Beyrut, 1999.

Walker, Paul E. "Fatimid Institutions of Learning". *Journal of the American Research Center in Egypt* 34/ (1997), 179-200. https://doi.org/10.2307/40000806

Walker, Paul E. *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in The Age of al-Hakim*. London: I.B. Tauris, 1999.

Walker, Paul E. "Introduction". *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of Hamid al-Din Ahmad b. 'Abd Allah al-Kirmani's al-Masabih fi ithbat al-imama*. ed. Paul E. Walker. 1-34. London ; New York: I.B. Tauris, 2007.

Walker, Paul E. (ed.). *Orations of the Fâtımîd Caliphs Festival Sermons of the Ismaili Imams: An Edition of the Arabic Texts an English Translation of Fâtımîd Khutbas*. çev. Paul E. Walker. London ; New York: I.B. Tauris, 2009.

Walker, Paul E. "Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids". *Culture and Memory in Medieval Islam Essays in Honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri. 364-387. Leiden: I.B. Tauris, 2003.

Walker, Paul E. "The Ismaili Daʿwa in the Reign of the Fatimid Caliph Al-Ḥākim". *Journal of the American Research Center in Egypt* 30/ (1993), 161-182.

Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın : Gazâlî Hakkında bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Widigdo, M. Syifa Amin. "Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī's Mobility and the Saljūq's Project of Sunnī Political Unity". *Professional Mobility in Islamic Societies (700–1750): New Concepts and Approaches*. ed. Mohamad El-Merheb - Mehdi Berriah. 159-181. Leiden: Brill, 2021.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullāh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî. *Mirâtu'l-Cenân ve ʿibretu'l-Yykzân fî Mʿarifeti mâ Yaʿtebir min havâdiŝi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Yakûbî, Şeyh Muhammed. *Gazzâlî'nin Mektupları (Fedâilu'l-Enam min Resâili Hücceti'l-İslâm)*. çev. Merve Kelebek. İstanbul: İnkılâb, 2017.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebi Abdullah. *Mu'cemu'l-Udeba*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993.

Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin. “Fatımîler ve Hasan Sabbah”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 1-44.

Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.

Yaşaroğlu, Hasan. *Taberistan Zeydîleri (250-316/864-929)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.

Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep: Horasan’da Eş‘arîliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. “el-Akīdetü’n-Nizâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ekim 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-akidetun-nizamiyye

Yazar, Nurullah. *Büyük Selçuklu Devleti’nde İktidar Mücadeleleri*. Ankara: OTTO, 1. Baskı., 2017.

Yaʿlâvî, Muhammed. *el-Edeb bi-İfrikıyye fî’l-ahdi’l-Fâtımî*. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1986.

Yemenî, Ebû Muhammed. *el-ʿAkâ’idu’s-selâse ve’s-sebʿîn fîrka*. thk. Muhammed Zebrân el-Gâmidî. Medine: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1993.

Yemenî, Muhammed b. Muhammed. “Sîretu Caʿfer el-Hâcib”. *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. ed. Wladimir Ivanow. 184-224. Calcutta: Oxford University Press, 1942.

Yıldırım, Ramazan. “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 5-24.

Yılmaz, Saim. *Mu’tazıd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.

Yiğit, İsmail. “Ribât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ribat

Yörükan, Yusuf Ziya. *Ebû’l-Feth Şehristânî: “Milel ve Nihal” Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002.

Yurtalan, Betül. “Bir Coğrafyacının Gözünden Mezhepler: el-Maḳdisī’nin Aḥsenu’t-Teḳāsīm’inde Mezhepler Bahsinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/1 (2021), 135-168.

Yurtalan, Betül. *İslam Coğrafyacılarına Göre Mezhepler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yurtalan, Betül. “Mezhepler Tarihinde Anonim Fikirler Sorunu”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2016), 315-327. https://doi.org/10.18403/emakalat.282135

Yurtalan, Büşra. *Ashâbu’l-Hadîs’in Akaid Metinlerinde Dışlayıcı Söylem (3./9. Asır Reddiye Literatürü)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.

Yücedoğru, H. Hatice - Bilgin, Vejdi. “Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 729-746.

Yüksel, Emrullah. “İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/isferayini-sehfur-b-tahir

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut - Hüseyn el-Esed. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihu’l-İslam ve Vefeyâtu’l-Meşâhîri ve’l-A’lâm*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. 56 Cilt. Beyrut, 1993.

Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzali’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. çev. Hikmet Gök. İstanbul: Ağaç Yayınevi, 2007.

Zeyyat, Habib. “Abbâsîler Döneminde Muâviye Taraftarlığı”. çev. Muhammed Mücahid Dündar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 28 (2013), 175-182.

Zorlu, Cem. “Abbasî Devleti’nin Meşrûiyeti Problemi Çerçevesinde Mansûr ile Muhammed en-Nefsüzzekiyye’nin Karşılıklı Yazdıkları Mektupların Analizi”. *Din ve Siyasal Söylem: Abbasî Devleti’nin Meşruiyet Kavgası*. ed. Cem Zorlu. 111-145. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Zorlu, Cem. *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Târîhu’l-Şerîf el-Âbid Ehû Muhsin fî nesebi müessesi’d-devleti’l-Fâtımiyye ve bed’i’d-da’ve ve ahbâri’d-du’at ve’l-Karâmita: Temme tecmîahu min nusûs muktebise anhu ledâ en-Nuveyrî, el-Makrîzî, ed-Devâdârî ve aharîn. thk. Abdulhâlık b. Abdulcelîl el-Cenebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Meheccetu’l-Beydâ, 2019.

The Shiʿi Imamate: A Fatimid Interpretation (An Arabic Edition and English Translation of the Tathbīt al-imāma, Attributed to the Fatimid Caliph-Imam al-Manṣūr. thk. Sami Makarem. London: I.B. Tauris, 2013.

ÖZET

Yurtalan, Betül, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri,* Doktora Tezi, Danışman, Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, 411 s.

Bu çalışma, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin Sünnîliğe etkilerini bütüncül bakış açısıyla ele alarak 4/10. ve 5/11. asırlara dair bir tarih anlatısı sunma çabasının ürünüdür. İslâm siyasî tarihi ve düşünce tarihinin en hareketli zaman dilimlerinden biri, farklı bir odak noktası üzerinden resmedilmeye çalışılmıştır.

Çalışma, giriş, dört ana bölüm ve sonuç kısmından müteşekkildir. Giriş bölümünde, araştırmanın kapsamı ve yöntemi ortaya konulmuştur. Araştırmanın kaynakları çeşitli kategoriler altında değerlendirilerek çalışma boyunca sıklıkla başvurulan kaynaklarla ilgili önemli ve kritik hususlar ele alınmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Abbâsî-Fâtımî hilâfet mücadelesinin oturduğu zemini anlayabilmek için ilk üç asırda yaşanan gelişmeler gözden geçirilmiştir. Emevî karşıtlığı noktasında birleşen Abbâsoğulları ile Alioğullarının Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan sonra nasıl karşı karşıya geldiği ele alınmıştır. Alioğullarının zaman içerisinde farklı kollara ayrılması neticesinde Abbâsîlere karşı oluşan çoklu muhalefet ve bunlardan biri olan İsmâîlîlerden bahsedilmiştir. İsmâîlîliğin ortaya çıkışı ve gizlilik dönemi ve Karmatî hareket ortaya konulduktan sonra Fâtımîlerin ortaya çıkışıyla İsmâîlî muhalefetin Abbâsîler karşısında alternatif bir hilâfet iddiasına dönüşme süreci irdelenmiştir.

İkinci bölümde, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin sosyo-politik boyutu üzerinde durulmuştur. Abbâsîlerin Fâtımîleri bir tehdit olarak algılama sürecinden bahsedildikten sonra Abbâsîlerin Fâtımî karşıtlığının nasıl çok yönlü bir mücadeleye dönüştüğü incelenmiştir. Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'ın Fâtımî karşıtı bildirisi çerçevesinde, Abbâsîlerin Fâtımîlerin meşruiyetini çürütmeye yönelik girişimleri detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. Farklı geleneklerden ulemâya da imzalatılan bildirinin, söz konusu mücadelenin önemli bir boyutunu oluşturduğu tespit edilmiştir. Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlere yönelik ekonomik yaptırımları ve etkileri ele alınmıştır. Sembollerin siyasî ve mezhebî araçlar olarak kullanılması suretiyle nasıl mücadelenin bir parçası kılındığı değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin fikrî-mezhebî boyutu ele alınmıştır. İsmâîlî karşıtı metinlerin ortaya çıkış ve gelişim

süreci kronolojik olarak takip edilmiştir. Sünnî geleneğe de kaynaklık edilen ilk metinler incelendikten sonra Sünnî gelenekteki İsmâîlîlik karşıtlığı tahlil edilmiştir. Doğrudan İsmâîlîlere yazılan reddiyeler, kelâm ve akâid türü metinlerde, makâlât eserlerinde ve diğer yazım geleneğinde yer alan İsmâîlîlik eleştirileri incelenmiştir. İlgili asırda İsmâîlî karşıtı Sünnî literatürün öne çıkan örnekleri, metnin bağlamı da esas alınarak yapısal ve konusal açıdan analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde Abbâsîlerin Fâtımî-İsmâîlîlerle mücadelesinin Sünnîliğin gelişim seyrindeki etkileri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, Sünnî hilafet anlayışı ve Sünnîliğin konumlandırılması olmak üzere iki ana etki alanı belirlenmiştir. Söz konusu mücadele sürecinde hilâfet meselesinin hukuk zeminine oturtulduğu, hilâfeti Abbâsîler üzerinden okumaya yönelik bir çabanın geliştiği, halifenin taşıması gereken şartlar ve sorumluluk alanı başta olmak üzere hilâfet teorisinin kapsamının genişletildiği ve hilafete dair mevcut sorunları aşma girişimlerinin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Sünnîliğin konumlandırılmasına etkilerinin ise Sünnîliği diğer geleneklerden ayrıştırma çabası ile Sünnîliği hâkim ana zümre olarak konumlandırmaya yönelik siyasî ve bireysel gayretler olarak tezahür ettiği belirlenmiştir. Bir yandan da bu dönemde Sünnîliğin bir üst/ortak kimliğe dönüştüğüne işaret edilmiştir. Diğer muhalif unsurlarla birlikte İsmâîlî karşıtlığının Sünnî gelenekte ortak itikâdî ve fıkhî unsurların öne çıkartılmasında etkili olduğu saptanmıştır. Bu çerçevede, ulûhiyet, nübüvvet, imamet ve selefin konumu gibi hususlardaki ortak ilkelerin sınırlarının netleştiği, mestler üzerine mesh, Ramazan ayının başlangıcı ve bitişinin tespiti için hilâli ya da hesabı esas alma, teravih namazı gibi meselelerdeki tercihlerin Sünnî ya da İsmâîlî kimliğe mensup olma noktasında belirleyici hale geldiği ortaya konulmuştur. Ayrıca medrese, ribât, hankâh gibi kurumların yaygınlaşmasının Fâtımî-İsmâîlîleri karşısında Sünnîliğin genişlemesindeki etkileri tartışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise tez çalışması boyunca tespit edilen önemli noktalar ve elde edilen neticeler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Abbâsî, Fâtımî, İsmâîlîlik, Sünnîlik, Ehl-i Sünnet

ABSTRACT

Yurtalan, Betül, *The Conflict of the Abbasids with the Fatimids and Its Effects on Sunnism*, Ph.D. Thesis, Supervisor, Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, University of Ankara, 411 pages.

This study is a product of the effort to present a historical narrative of the 4/10th and 5/11th centuries by considering the effects of the struggle of the Abbasids against the Fatimid-Ismailis on the Sunnism with a holistic perspective. One of the most active periods in the Islamic political history and the history of thought has been tried to be portrayed through a different focus.

The study consists of an introduction, four main chapters, and a conclusion. In the introduction, the scope and method of the research are presented. The sources of the research were evaluated under various categories, and critical issues related to the sources frequently referenced throughout the study were discussed.

In the first chapter of the study, the developments in the first three centuries are reviewed to understand the basis of the Abbasid-Fatimid caliphate struggle. It is discussed how the Abbasids and Alids, who united at the point of opposition to the Umayyads, faced each other after the establishment of the Abbasid State. As a result of the Alids' division into different branches over time, the multiple oppositions and the Ismailis, which is one of them, against the Abbasids are mentioned. After the emergence of Ismailism and the period of secrecy and the Qarmatian movement, the process of transforming the Ismaili opposition into an alternative caliphate claim against the Abbasids with the emergence of the Fatimids has been examined.

In the second chapter, the socio-political dimension of the conflict of the Abbasids with the Fatimid-Ismailis was emphasized. After mentioning the process of perceiving the Fatimids as a threat by the Abbasids, it was examined how the Abbasid anti-Fatimid struggle turned into a multi-faceted conflict. The attempts of the Abbasids to refute the legitimacy of the Fatimids were analyzed in detail within the framework of the anti-Fatimi declaration (the Baghdad Manifesto) of the Abbasid Caliph Qadir-Billah. It has been determined that the declaration, which was signed by the ulama from different traditions, constitutes an important dimension of this conflict. The economic sanctions and effects of the Abbasids on the Fatimid-Ismailis are also discussed. It has been evaluated how symbols are made a part of the struggle by using them as political and sectarian tools.

In the third chapter of the study, the intellectual-sectarian dimension of the conflict of the Abbasids with the Fatimid-Ismailis is discussed. The emergence and development of anti-Ismaili texts have been followed chronologically. After examining the first texts, which were also the source of the Sunni tradition, the opposition to Ismailism in the Sunni literature was analyzed. The refutations written directly to the Ismailis, the criticisms of Ismailism in the qalam and aqaid texts, maqalat works, and other writings have been examined. The prominent examples of anti-Ismaili Sunni literature in the relevant century were analyzed structurally and thematically, based on the context of the text.

In the fourth chapter, the effects of the struggle of the Abbasids with the Fatimid-Ismailis on the development of Sunnism are emphasized. In this context, two main areas of influence have been determined, namely the understanding of the Sunni caliphate and the positioning of Sunnism. During this conflict, it was determined that the caliphate issue was placed on the legal ground, an effort to read the caliphate through the Abbasids developed, the scope of the caliphate theory, especially the conditions and responsibility area of the caliph, was expanded, and attempts to overcome the existing problems regarding the caliphate emerged. It has been determined that the effects on the positioning of Sunnism manifest as political and individual efforts to position Sunnism as the dominant main group, with an effort to distinguish Sunnism from other traditions. On the other hand, it has been pointed out that Sunnism transformed into an upper/common identity in this period. It has been determined that the opposition to Ismaili, together with other oppositional elements, is effective in highlighting the common creed and jurisprudence elements in the Sunni tradition. In this context, the boundaries of common principles in matters such as divinity, prophecy, imamate, and the position of the predecessor are clarified, *mash* (wiping) on *khuffayn*, taking the crescent or astronomical observation as the basis for the determination of the beginning and end of the month of Ramadan, and *tarawih* prayers are decisive in terms of belonging to a Sunni or Ismaili identity has been demonstrated. In addition, the effects of the spread of institutions such as madrasa, ribat, and hanqah on the expansion of Sunnism against Fatimid-Ismailis were discussed.

In the conclusion, the important points determined during the dissertation and the results obtained are presented.

Keywords: Abbasids, Fatimids, Ismailiyya, Sunnism, Ahl al-Sunna