

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

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİK VE TASNİFİ MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RABİA GÜLŞAH BİRİNCİ

ANKARA – 2022

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

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİK VE TASNİFİ MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RABİA GÜLŞAH BİRİNCİ

18912724

DANIŞMAN

PROF. DR. SÖNMEZ KUTLU

ANKARA – 2022

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

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİK VE TASNİFİ MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Sönmez KUTLU
- 2- Prof. Dr. Ali AVCU
- 3- Doç. Dr. Muzaffer TAN
- 4-
- 5-

Tez Savunması Tarihi

21.01.2022

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

Prof. Dr. Sönmez KUTLU danışmanlığında hazırladığım “Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâilîlik ve Tasnifi Meselesi” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 03.02.2022

Rabia Gülşah BİRİNCİ

İmza

İçindekiler Tablosu

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	ii
GİRİŞ.....	1
A. Kullanılan Kaynaklar	1
B. Yöntem	4
C. Kavramsal Çerçeve	9
D. Eşarî Makâlât Geleneği Öncesi İsmâîlîliğin Tasnifi.....	13
E. Eşarî Makâlât Geleneği	18
F. İsmâîlî Makâlât Geleneği	23

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİĞİN GENEL ÇERÇEVESİ

A. Mezhebî Aidiyeti Tanımlayan Temel Kavramlar	35
1. Karmatîlik	38
2. İsmâîlîlik	42
3. Bâtınîlik	48
B. İsmâîlîliğin Kökeni	55
C. İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci	63
D. Siyasi Faaliyetleri	71
E. Davet Sistemi	76

F. Öğretileri	87
---------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLİLİĞİN TASNİFİ

A. Fırkaların Tasnifinde 73 Fırka Hadisinin Etkisi	91
B. İsmâîliyye ve Alt Fırkaların Tespit Yöntemi ve Ana Bünyeye Eklenmesi	99
C. İsmâîlîliğin Tasnifinde Karşılaşılan Sorunlar	105
1. İsimlendirme	106
2. Alt Fırkaların Sayısındaki Farklılık	111
3. Anonimleştirme ve Fikirlerin Aidiyeti	117
4. Görüşleri Farklı Bir Bağlama Çekme	120
SONUÇ	123
KAYNAKÇA	126
ÖZET	140
ABSTRACT	141

ÖNSÖZ

İslam bir din olarak mezhepler öncesinde kurumsallaşmıştı. Ancak zamanla dini anlamak ve yorumlamaktan kaynaklanan farklı görüşler ve fikri kurumsal sonucunda mezhep veya zihniyet adını verdiğimiz aidietler ortaya çıkmıştır. Mezheplerin oluşumlarına birçok faktör etki etmiştir. Bir mezhebi veya zihniyeti en iyi anlamanın ve ortaya çıkış sebeplerini öğrenmenin yolu, o mezhebi doğduğu ve gelişip büyüdüğü sosyal, kültürel ve coğrafi ortamın iyi analiz edilmesi gerekir. Bu oluşumların doğru anlaşılabilmesi için, onların tarihsel süreç içerisinde geçirmiş oldukları değişim, diğer mezhep ve zihniyetlerle etkileşimleri, mensuplarının mezhebe sağladıkları katkılar ve vermiş oldukları eserleri incelemek son derece önemlidir. Zihniyetler, bize o dönem ile alakalı yol gösteren en önemli bir yol haritası vermektedir.

İlk aşamada Haricilik, Şia, Mürcie ve Mutezile olarak ortaya çıkan bu dini ve siyasi oluşumlar zaman içerisinde kurumsallaşarak kendilerine ait birer kültürel yapı oluşturmuşlardır. Kurumsallaştıkça belli prensipler oluşturarak bunları bünyelerine katan ve bu prensipler etrafında kendini ifade eden mezhepler, temelde yüksek ihtimalle yine siyasi tutum farklılıklarından dolayı kendileri içerisinde alt fırkalara ayrılmaya devam etmişlerdir. İsmaililik de, Şia içerisindeki farklılaşmayı temsil eden mezheplerden bir tanesidir.

İsmâîlîliğin başlangıç dönemleri ile ilgili büyük bir belirsizlik mevcuttur. Bu mezhebin ne olduğu, hangi grupların bu mezhebin içerisinde veya alt grubu olarak değerlendirileceği, nasıl tasnif edileceği gibi konular üzerinde birçok kişi araştırma yapmıştır. Ancak Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu sebeple biz yüksek lisans tez çalışması olarak, Eşarî makâlât geleneği âlimlerinden Ebû'l Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn*, Abdülkahir el-Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *el- Fark Beyne'l- Fırak*, Şehfûr b. Tahir el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et- Tefsîr fi'd- Dîn ve Temyîzî'l- Fırkati'n- Nâciye 'ani'l- Fıraki'l- Hâlikîn*, Ebû

Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Fedâihul- Bâtıniyye*, Muhammed eş- Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *El- Milel ve'n-Nihal*, Fahreddîn er- Râzî'nin (ö. 606/1210) *İtikâdâtı Fırakı 'l- Müslimîn ve 'l- Müşrikîn* adlı eserlerinde İsmâîlîlik ve tasnifi meselesi olarak belirledik. Böylece bu geleneğin müelliflerinin makâlât türü eserlere, İsmâîlîliğin tarihsel süreçte geçirmiş olduğu değişimlerin nasıl yansıdığını ortaya koymak istedik.

“Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi” adını verdiğim tez konumuzun belirlenmesi, planlanması, yazılması ve bu hale gelinceye kadarki her aşamasında karşılaştığımız güçlüklerin aşılması ve sorunların çözüme kavuşturulmasında değerli eleştiri, öneri, yorum ve katkıları sebebiyle başta kıymetli danışmanım Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya teşekkür ediyorum. Ayrıca katkılarından dolayı merhum Prof. Dr. Hasan Onat'a, Prof. Dr. Osman Aydın'ya, Prof. Dr. Ali Avcu'ya, Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'ya, Doç. Dr. Muzaffer Tan'a ve Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu'ya teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak hayatımın her aşamasında ve ilmî çalışmalarımda her daim yanımda olan, maddî ve manevî olarak beni destekleyen kıymetli anneme, babama ve kardeşlerime de teşekkür borçluyum.

Rabia Gülşah BİRİNCİ

Ankara- 2022

KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Hz. : Hazreti

Krş. : Karşılaştırınız

no: Numara

Nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar arasında

Tdv: Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

y.y. : Yayın yeri yok

Giriş

A. Kullanılan Kaynaklar

Araştırmamız nitel araştırma yöntemine dayandığı için kullandığımız kaynaklar çağdaş ve geçmiş dönemde kaleme alınmış yazılı eserlere dayanmaktadır. Bu çerçevede baktığımızda bizim öncelikli kaynaklarımız, araştırma konumuzun ait olduğu zaman diliminde kaleme alınmış olan Eşarî Makâlât geleneğine ait çalışmalardır. Bu çerçevede biz, Eşarî geleneğe ait altı temel eseri temel referans kaynaklarımız olarak ele aldık. Bu çalışmalar şunlardır: Ebû'l Hasen el- Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l- Musallîn*, Abdülkahir el- Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *el- Fark Beyne'l- Fırak*, Şehfûr b. Tahir el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et- Tefsîr fî'd- Dîn ve Temyîzî'l- Fırkatî'n- Nâciye 'ani'l- Fırakî'l- Hâlikîn*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Fedâihul- Bâtıniyye*, Muhammed eş- Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *El- Milel ve'n-Nihal*, Fahreddîn er- Râzî'nin (ö. 606/1210) *İtikâdâtü Fırakî'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn* adlı eserleridir.

Çalışmamızın amacı Eşarî Makâlât geleneğinde İsmâîlîliğin nasıl tasnif edildiği meselesi olduğu için bu altı eser temel referans kaynaklarımız olmakla birlikte, çalışmada ele alınan İsmâîlîye mezhebinin Makâlât geleneği ile mukayese yapmak açısından faydalı olacaktır. Bu nedenle biz, İsmâîlî Makâlât geleneğine ait olan Ebû Hâtım er-Razî'nin (ö. 322/934) *Kitâbu'z- Zîne fî Kelîmâtî'l- İslâmiyye* ve Ebû Temmâm el- İsmâîlî el- Hârezmî'nin *Kitâbu's- Şecere* adlı eserlerine de müracaat ettik. Bu eserler bir taraftan bize tasnif noktasında mukayese imkânı sunarken diğer yandan Eşarî makâlât geleneğinde aktarılan bilgilerin ne kadar sağlıklı olduğunu görmemiz noktasında da katkı sağlamıştır.

Her ne kadar çalışmamız İsmâîlîliğin Eşarî makâlât geleneğinde nasıl anlaşıldığını ortaya koymak ise de sağlıklı sonuçlara ve değerlendirmelere yer verebilmemiz için İsmâîlîlik

hakkında doğru bilgiye ulaşmamız kaçınılmazdır. Bu noktada biz, araştırdığımız dönemde ve hemen sonrasında kaleme alınmış bazı İsmâîlî kaynaklarına müracaat ederek Eşarî makâlât geleneğinde yer verilen bilgilerin sıhhatini ortaya koymaya çalıştık. Bu noktada özellikle; Mansûr el-Yemen'in *Kitâbu'r- Rüşd ve'l Hidâye* adlı eseri, Ca'fer b. Mansûr el-Yemen'in *Kitâbu'l- 'âlim ve'l- Ğulâm*, *Kitâbu'l- Keşf*, *Serâir ve Esrâru'n- Nurekâ*, *Kitâbu'l- Ferâiz ve Hudûdu'd- Dîn* adını verdiği eserleri, Ebû Hâtim er-Razî'nin *A'lâmu'n- Nübüvve ve Kitâbu'l- Islâh* adlı eserleri, Sicistanî'nin *Keşfu'l Mahcûb*, *Kitâbu'l- Mekâlîd*, *Kitâbu'l- İftihâr*, *Süllemü'n- Necât*, *Kitâbu İsbâti'n- Nübûât*, *Tuhfetü'l- Müstecîbîn*, *Kitâbu'l- Yenâbî*, *er- Risâletü'l- Bâhira* adlı eserleri, Kadı Nu'man'ın *Kitâbu'l- Himme fî Âdâbî Etbâi'l- Eimme*, *el- Urcûzetül- Muhtâra*, *De'âimü'l- İslâm*, *Kitâbu'l- Mecâlis ve'l- Mûsâyerât*, *Esâsu't- Te'vîl*, *Tevîlü'd- De'âim*, *İhtilâfu Usûli'l- Mezâhib*, *İftitâhu'd- Da've*, *Şerhu'l- Ahbâr*, *Kitâbu'l- İktisâr* adlı eserleri ile Kirmanî'nin *Kitâbu'l- Riyâd*, *Râhatu'l- Akl*, *el- Akvâlu'z- Zehebiyye*, “*er- Risâletü'l- Mecmû'u Rasâili Kirmânî*” adlı eserleri oldukça yararlı oldu.

Bir konunun bilim dünyasında hangi noktaya geldiğini görebilmek için yapılması gereken en önemli şeylerden birisi de çağdaş kaynaklardan haberdar olmaktır. Biz de bu konuyu tez olarak belirledikten sonra konuyla ilgili yüksek lisans ve doktora tezleri başta olmak üzere modern çalışmaları tespit ederek ilgili çalışmalarda konunun hangi seviyeye getirildiğini tespit etmeye çalıştık. Çalışma konumuz klasik dönemde İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığıyla ilgili olduğu için öncelikle klasik dönem İslam Mezhepler Tarihi yazıcılığı alanında yapılmış olan çalışmalara öncelik verdik. Bu çerçevede Ümit Toru'nun *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin “Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka” Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi* isimli yüksek lisans ve *Eş 'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı* isimli doktora tezleri oldukça faydalı oldu. Toru'nun özellikle doktora tezi Eşarî makâlât geleneğinde Şiilik algısıyla ilgili olduğu için çalışmamızın gerek planlanma aşamasında gerekse içeriğini oluşturmada önemli bir rehberlik etmiştir. Yine İslam Mezhepler Tarihi yazıcılığı alanında yapılmış olan

Namık Kemal Karabiber'in *Fahrüddin er-Razi'ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi*, Ahmet Ak'ın *Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'inde İslam Mezheplerinin Tasnifi*, Muzaffer Tan'ın *Batınlık kavramı ve batını fırkaların tasnifi meselesi*, Alpaslan Köse'nin *Eş'arî'nin Makâlâtında Şii Grupların Sınıflandırılması ve Önemli Görüşleri*, Yusuf Kahraman'ın *Abdülkahir el- Bağdadî, Şehristânî ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif Yöntemleri*, Güzide Ülger'in *Bağdadî'nin İslam Dışı Saydığı Mezheplerin Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi*, Mine Gök'ün *İlk Dönem Sünnî Makâlât Türü Eserlerde Şii Fırkaların Tasnifi Problemi*, Ahmed İbrahim Alkhalil'in *Gazzali'nin Batınlığa Karşı Mücadeledeki Rolü*, Nesrullah Kaplan'ın *Ebû'l- Muzaffer el- İsferyânî ve et- Tabsîr fi'd- Dîn Adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnif Sistemi*, Ahmet Kara'nın *Fahreddin Er-Râzî ve İ'tikadatu Fırakı'l Müslimin ve'l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi* yüksek lisans ve Muzaffer Tan'ın *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Ali Avcu'nun *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci* isimli doktora çalışmaları da tezimizin planını ve içeriğini oluşturmada oldukça yol gösterici olmuştur.

Konumuzun bir boyutu İsmâîlîlik olduğu için çalışmamızda modern İsmâîlîlik çalışmalarına da yer verilmiştir. Ülkemizde İsmâîlîlik konusu özellikle son yıllarda ciddi bir ilgi görmeye başlamıştır. Bu ilgi özellikle 2000'li yıllardan sonra konu hakkında ciddi bir bilgi birikiminin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Çalışmamızda bu bilgi birikimini oluşturan çağdaş akademik çalışmalardan da yararlanılmıştır. Doğrudan konuyla ilgili olmasa da genel İslam Mezhepleri müktesebatı içerisinde İsmâîlîlik konusunda yararlandığımız çalışmalar arasında şunları zikredebiliriz:

Mustafa Öz'ün, TDV İslâm ansiklopedisinde yazmış olduğu *Abdullah b. Meymûn el- Kaddâh, İsmâiliyye, Meymûn el- Kaddâh, Nizâriyye, Ubeydullah b. Mehdi* maddeleri, çevirisini yaptığı *Şehristânî'nin el- Milel ve'l Nihal* adlı eseri; Mustafa Öztürk'ün *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Batınlık ve Batını Te'vil Geleneği* adını vermiş olduğu kitabı; Muzaffer Tan'ın yüksek

lisans tezi *Batınlık Kavramı ve Batını Fırkaların Tasnifi Meselesi*, doktora tezi *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, farklı dergilerde yazmış olduğu *Erken Dönem İsmaililik ve Görüşleri*, *Hanefî-Mâturidî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi*, *Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar* adlı makalelerinden; Ali Avcu'nun doktora tezi *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia* adını verdiği kitabı, Halil İbrahim Akbulut editörlüğünde *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri* adlı kitapta *İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları* adlı kitap bölümü, farklı dergilerde yayımlanan *Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmailîlik Örneği*, *Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine*, *Fatımî- Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar*, *Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları* adını verdiği makaleleri; Ramy Mahmoud'un *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi* adlı doktora tezinden kaynak olarak yararlanılmıştır. Adını zikretmediğim diğer kitap, tez, makale, ansiklopedi maddelerine kaynakça bölümünde yer vermiş bulunmaktayım.

B. Yöntem

Niyazi Karasar'ın yapmış olduğu bilim tanımına göre, bilim *geçerliliği kabul edilmiş sistemli bilgiler bütünü*'dür.¹ Bir başka tanıma göre ise, “en temelde, insan ürünü olan, ancak diğer bilgi türlerine göre, doğruluğu, sağlamlığı ve güvenilirliği daha ön planda olan bilgi türüdür”.² İnsanın anlama ihtiyacına cevap veren bilimde esas olan güvenilir ve doğru bilgiye dayalı yeni bilgi ve fikirler üretmektir. Bunun yolu ise bilimsel araştırma süreçlerini takip etmekten geçmektedir.

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti Yayınevi, 2012, s. 8.

² Hasan Onat, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, ed. Halis Albayrak, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005, s. 12.

Bilimsel araştırma süreci, bir problemin veya sorunun belirlenmesi ile başlamakta; belirlenen soru ile birlikte düşünme sürecine geçilmekte ve sorulan soruya bir yanıt bulunmasıyla süreç sona ermektedir.³ Bu süreçte, toplanan bilgilerin düzenlenmesi, incelenen olay ve eserlerin değerlendirilmesi, yapılan bir araştırmanın etkili ve verimli olabilmesi için araştırmanın yöntemine uygun yapılmasını gerektirmektedir. Üretim süreçlerinde uygulanan işlemlerin açık seçik ve objektif bir bakış açısıyla yapılması doğru ve güvenilir bir bilgiye ulaşma olasılığını artırmaktadır.

Söz konusu mezhep İsmâîlîlik olunca, bilimsel bilgiye ulaşmak ve tarafsız bilgiler ışığında süreci okumak zorlaşabilmektedir. Çünkü İsmâîlîlik mezhebi tarihsel süreçte sadece ilim dünyasından değil aynı zamanda başka mecralardan da eleştiri oklarının hedefi haline gelmiştir. İsmâîlîlik mezhebinin ne olduğu ve tarihsel süreçte nasıl bir tasnifin içerisinde yer aldığı ile ilgili birçok veriye ulaşılabileceği gibi bu verilerin tarihsel süreç içerisinde belli bir konu dâhilinde analiz edilmesi, sürecin kapsam ve sınırlılığının belli olması, konunun incelenip daha iyi bir şekilde okunmasına fayda sağlayacaktır. Bu sebeple Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlîlik nedir? Nasıl görülmüştür? Ne tür bir tasnife maruz kalmış ve hangi mezheplerin alt başlığı veya başlığı konumunda yazılmıştır? Bu konularda incelemeler yapılacak ve konu karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilecektir.

Bir mezhebi anlamamanın mihenk taşı oluşturduğu şey, o kavramın nasıl oluştuğu ve ortaya çıktığının tahliline dayanmaktadır. Bu sebeple mezhep kavramının ortaya çıkmasına hazırlanan sürecin incelenmesi özelde mezhebin temelde de mezhep kavramının anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Kar taneleri birbirine benzer olarak görülse de özünde her bir kar tanesi, diğerinden farklıdır. İşte insanoğlu da kar tanelerine benzer. İlk bakışta birbiri ile aynıymış gibi gözükür

³ Aydın Usta, “Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Modeli Örneği”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (2012), s. 136.

insanlar; düşünce biçimleri, bakış açıları, sahip oldukları fikri arka plan itibari ile birbirlerinden ayrılırlar. Tarihsel süreçte dini emir ve uygulamaları, Kur'an-ı Kerim'i ve hadisleri anlama konusunda fikir ayrılıkları yaşayan insanlar, farklı anlama biçimleri ile karşımıza çıkmış mezhep ve zihniyet adını verdiğimiz oluşumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıktığına göre, bir mezhebin ne zaman doğmuş olduğunu belirlemek demek, o mezhebe özgü farklılaşmaların kurumlaştığı ve sosyal hayatta iz bırakmaya başladığı zaman dilimini tespit etmek demektir. Bu ise ancak, fikir-hadise irtibatının sağlıklı bir şekilde tespitine bağlıdır. Mezhepler, ortaya çıktıktan sonra, tarihî akış içinde, temel renklerini az çok koruyabildikleri gibi, büyük değişimlere de uğramış olabilirler. Eğer bir mezhep ortaya çıktıktan sonra durağan kalsaydı işimiz biraz daha kolay olacaktı. Fakat mezhepler kurumsallaşarak teşekkül ettikten sonra değişip dönüşmeye devam etmektedir. Zira mezhebi yapılar adeta bir canlı organizma gibidir. Sürekli olarak değişim ve dönüşüme açıktır. Bu nedenle mezhepler tarihsel süreçleri içerisinde sürekli bir devinim, değişim ve dönüşüm içerisindedir. Kalaycı bu durumu “teşekkülün sürekliliği” olarak adlandırmıştır.⁴

Bir mezhebin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili pek çok rivayet ve bilgi mevcut olabileceği gibi bu bilgilerin birçoğu da fikir- hadise irtibatı göz ardı edilerek sırf malumat olarak bizlere aktarılmış olabilir. Dolayısıyla bu bilgilerin güvenilirliğinin araştırılması ve rivayetler üzerinde derinleşilmesi gerekir. Nitekim tarihsel süreçte İsmâîlîlik mezhebi birçok kavram ve akımla ilişkilendirilerek kullanılmış, çeşitli rivayetlerle de mezhep hakkında bazı bilgiler verilmiştir. Bilgilerin analiz edilebilmesi için rivayetlerin kaynağına bakılması, konunun ve bilginin tarihsel süreçte okunması, kişiler ve olaylar arasında bağlantının kurulması, konunun fikir-hadise, zaman- mekân ilişkisi bakımından incelenmesi gerekmektedir.

⁴ Mehmet Kalaycı, “Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı Ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), ss. 302-303.

Konumuz Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlîlik olduğu için İsmâîlîliğin tarihsel süreçte bu gelenek içerisindeki gelişimini daha iyi ve doğru bir şekilde analiz edebilmemiz için eserler ve olaylar kronolojik bir sırayla incelenmiştir. Aksi takdirde olayların gelişim sürecinin doğru anlaşılması ve tarihsel sürecin sağlıklı bir şekilde incelenmesi gibi bir sorun ortaya çıkacaktır ve bu sorun sağlıklı ve güvenilir bir araştırmanın ortaya çıkmasını engelleyen nitelikte olacaktır. Dolayısıyla eserlerin ve âlimlerin kronolojik olarak takibi bu araştırma için önem arz etmektedir.

Makâlât türü eserlerin temel sorunlarından birisi, incelediği mezhebi anlamaktan ziyade o mezheple ilgili olarak okuyucuda olumsuz bir algı geliştirmektir. Yazarlar bu hedef doğrultusunda zaman zaman bilgileri çarpıtabilmekte, muhatabına demediğini söyletebilmekte, mezhebin en uç görüşünü merkeze alarak makul görüşlerini görmezden gelebilmektedir. Bu tarafsız bakış açısı mezheplerin tasnifinde de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle hicri dördüncü asırdan sonra yazılan eserlerde 73 fırka hadisinin merkeze alınması⁵ ve fırka sayısının 73'e tamamlanmaya çalışılması mezheplerin tasnifinde ciddi bir sorun oluşturmuştur. Eşarî gelenek de genel olarak 73 fırka hadisi doğrultusunda bir tasnif yapmayı tercih etmiştir. Çalışmamızda ilgili kaynaklardaki tasnif sorunlarını daha iyi görüp analiz edebilmek için bir taraftan İsmâîlî mezhebini ana kaynaklardan ve modern çalışmalardan hareketle doğru bir şekilde anlamaya çalışırken, diğer yandan özellikle İsmâîlî makâlât geleneğinde ilgili mezhebin nasıl sınıflandırıldığını görerek karşılaştırmalı bir yöntem takip ettik. Böylece sorunları daha iyi görme ve tahlil etme fırsatı yakalamaya çaba gösterdik.

Fikir- hadise irtibatı kadar önemli olan bir diğer husus da fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkesidir. Hasan Onat, "Fikirler hiçbir zaman boşlukta doğmaz; her fikrin doğduğu

⁵ 73 fırka hadisiyle ilgili olarak bkz. Muhammet Emin Eren, "Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

bir zaman dilimi ve bir ortam mevcuttur”⁶ demiştir. Sönmez Kutlu ise, “fikirler üzerinde derinleşmekten maksat fikirlerin tarihlendirilmesi ve menkulde makulün aranmasıdır”⁷ diyerek anonimleşme sorununa dikkat çekmektedir.

Bir konu hakkında fikir ileri süren kişinin fikri altyapısının oluşmasının ardında yatan bazı etkenler vardır. Bunlar doğup büyüdüğü coğrafi şartlar, düşünce yapısının geliştiği ortam, bulunduğu toplumun kültürel ve siyasi durumu ve benzeri sebepler olabilir. Kişi doğumundan itibaren etkileşim içine girdiği kişiler ve bulunduğu ortamlardan etkilenir ve bu etki- tepki durumundan dolayı düşünce yapısı da bu ortama bağlı olarak şekillenir. Dolayısıyla bir eser veya görüş incelenirken düşünce veya eser sahibinin etkileşim içinde bulunduğu ortam da incelenmeli ve koşullar göz önünde bulundurularak değerlendirme yapılmalıdır. Çünkü kişi içinde bulunduğu toplum veya ortamın koşullarından bağımsız düşünülemez. Bu sebeple, Eşarî Makâlât geleneğinde İsmâîlîlik incelenirken eser sahiplerinin etkileşim içinde bulundukları toplum, ortam ve koşullar ile veriler göz önünde bulundurularak incelenmiştir.

Bir diğer önemli ölçüt ise, bir mezhebi, düşünceyi veya akımı doğduğu ortam ve koşullar içerisinde incelemektir. Zira değişim her dönemde var olan bir fenomen olmasına karşın, değişen koşulların göz önünde bulundurulması ve olayların o dönemki koşullar göz önüne alınarak değerlendirilmesi daha sağlıklı bir bakış açısıyla konuya yaklaşmamızı sağlayacaktır. Bu ilkeye bağlı kalarak *Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi*’ni incelemek, günümüz kavram ve bakış açılarıyla geçmişî anlama yanlışından alıkoyacaktır. Bizim yaptığımız şey, dönemin koşulları içerisinde, konuyu belli bir zaman dilimine kadarki süreç içerisinde tasvirî/ betimleyici bir yöntemle ele almaktır.

⁶ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 134.

⁷ Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: ss. 436- 437.

C. Kavramsal Çerçeve

Her çalışma için belli bir kavramsal çerçeve oluşturulması gerekir. Biz çalışmamızda fikir-hadise irtibatı, zaman-mekân kavramı, rivayetler ve şahıslar üzerinde derinleşme gibi ilkelere önem verdik. Mezhepler Tarihi araştırmalarında, isimlendirme sorunu çözülmesi gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman- mekân, fikir hadise irtibatının eksik veya kopuk yapıldığı durumlarda olaylar ve kişiler arasında ilişki kurulamadığında karşımıza çıkan bu sorun kimi zaman akımların ve kavramların yanlış anlaşılması neticesinde de vuku bulabilmektedir. Bu sebeple kavramların tarih sahnesinde nasıl isimlendirildikleri ve bu isimlendirmenin arka planında yatan sebepler incelenmelidir.

Bu manada ilk incelememiz gereken kavram mezhep kavramıdır. Sözlükte “gitmek” anlamındaki “zehâb” kökünden hem masdar hem de “gidecek yer ve yol” mânasında mekân ismi olan mezhep kelimesi, terim olarak “Kişiler veya doktrinler etrafındaki siyasi ve itikadi amaçlarla vücut bulmuş zümreleşmelerdir.”⁸ diye tanımlanabilir. Kısaca dinin yorumlanmasında düşülen fikir ayrılıklarının kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşeri oluşumlara mezhep adı verilmektedir.

Arapça’da, siyasi ve itikâdî alandaki farklılaşmaları ifade etmek için daha çok “fırka” kelimesi kullanılmaktadır. “İki şeyi birbirinden ayırmak, birinin diğerinden farklı olduğunu ortaya koymak’ gibi anlamlara gelen ‘fereka’ kökünden türeyen ‘fırka’ kelimesinin, bir anlamda, Müslümanları ayrılıklara düşüren inançları ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için”⁹ kullanıldığı söylenebilir.

⁸ Fırlalı, Ethem Ruhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*. 4 (1980): s. 115.

⁹ Hasan Onat, “Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, (2004): s. 7.

Makale, sözlükte “Yazı, görüş, düşünce ve inanç” gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise Mezhepler Tarihinde, “Ehl-i sünnet dışındaki fırkalara mensup şahısların, İslam toplumunda Hazreti Peygamber sonrasında meydana gelen siyasi ve itikadi tartışmalar veya kendi dönemlerinde ortaya çıkan meselelerden biri veya birkaçı hakkında kendi görüşlerini (veya fırkalarının görüşünü) açıklamak, mezhebini savunmak ya da başkalarının (veya fırkaların) görüşlerini reddetmek, kötülemek ve eleştirmek amacıyla kaleme aldıkları küçük eserleri”¹⁰ tanımlamak için kullanılır.

Makalenin çoğulu olarak makâlât kelimesi kullanılmaktadır. Makâlât, ilerleyen süreçte Ehl-i sünnet olarak adlandırılan merkezi zümrenin ve otoritenin siyasi, toplumsal ve çeşitli konulardaki dini görüşlerini eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Bu nedenle ilk dönemde Ehl-i sünnet dışındaki fırkalar tarafından yazılan makale veya makâlâtlar, Ehl-i sünnet âlimleri eleştirmek amacıyla veya açıklanması amacıyla toplanıp sınıflandırılmak istenmiştir. Bu sebeple Ehl-i sünnet âlimleri siyasi ve itikadi fırkaların bütün görüşlerini bir araya getiren kapsamlı makâlât eserleri kaleme almışlardır.¹¹

Karmatîlik kavramının tanımlanması, süreç analizi ve kavramlar arası ilişkilerin kurulması araştırmamız açısından önemlidir. Karmatîlik, İsmâîliyye’nin Kûfe Sevadı’ndaki baş dâîsi Hamdan b. el-Eş‘as’ın lakabından hareketle ilk defa kullanılan; daha sonra imâmet iddiasında bulunan İsmâîlî davetin önderi Ubeydullah el-Mehdî’nin imametini kabul etmeyip, Muhammed b. İsmâîl’in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi şeklindeki eski İsmâîlî öğretiyi savunmaya devam ederek İsmâîlîliğin ana bünyesinden ayrılan yerel İsmâîlî hareketleri tanımlamak için kullanılan siyasî bir addır.¹²

¹⁰ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2016, s. 31.

¹¹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, ss. 31-32.

¹² Ali Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010): s. 202.

İsmâîlîlik ve Karmatîlik ilişkisi sadece geçmiş yazarların değil günümüz yazarlarının da gündeminde olan bir husustur. Örneğin İsmâîlî kaynakları bilim dünyasına kazandıran Ivanow, İsmâîlîlik- Karmatîlik ilişkisini reddetmeye dayanan bir yaklaşım geliştirmiştir.¹³ Ama genel olarak bu iki kavram birbirini tanımlar nitelikte yazarlar tarafından kullanılmaktadır.

Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlîlik ve bu gelenek içerisindeki tasnifi meselesi çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. İsmâîlîlik tarihsel süreçte birçok mezhep, zihniyet ve akımla ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkilerin ve aralarında hangi noktalardan bağ kurulduğunu incelememiz, İsmâîlîliğin tarihsel süreçte geçirmiş olduğu evreleri analiz etmemiz araştırmamız için önem arz etmektedir.

İsmâîlîlik sadece tarihsel süreçte birçok zihniyet, mezhep ve akımla karıştırılmamış; aynı zamanda Eşarî makâlât geleneği içerisinde de isimlendirme, tasnif, diğer mezheplerle ilişkilendirilme noktasında da çoğu zaman çeşitli dönem ve coğrafyalarda farklı isim ve lakaplarla anılagelmiştir. Bu duruma örnek olarak, İsmâîlîyye'nin sahip olduğu yedi devir inancı sebebiyle bu fırkanın ilk dönemlerinde “Seb’iyye (âlem ve İmâmet anlayışlarında yedili bir sistemi benimseyenler)” olarak isimlendirildiği söylenmektedir. Fakat ilerleyen dönemlerde bu doktrinin İsmâîlîyye mezhebi tarafından terk edilmesi sebebiyle günümüz İsmâîlîleri tarafından “Seb’iyye” tabiri artık kullanılmamaktadır.¹⁴

İsmâîlîlik temelde imametın kimde devam edeceği hususundaki fikir ayrılıkları neticesinde imameti Cafer es- Sâdık'ın oğlu İsmâîl b. Cafer'den devam ettiren gruba verilen addır. Tarihsel verilere baktığımızda Cafer es-Sadık'ın vefatı sonrasında taraftarları altı alt gruba ayrıldığı yönünde bilgilere ulaşılabilmektedir. Bu alt gruplardan iki tanesi Cafer es-Sadık'ın en büyük oğlu İsmâîl'in imameti noktasında birtakım görüşler ileri süren gruplardandı. Bu konuyu

¹³ Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011, ss. 36-37.

¹⁴ Mustafa Öz, “İsmâîliyye”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 23 (2001): s.130.

Muzaffer Tan şu şekilde özetlemektedir; “Zikredilen iki grup Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra diğer Şiiilerden ayrılarak Küfe’de müstakil bir topluluk şeklinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Söz konusu bu iki fırkadan İsmail'in vefatını inkâr ederek onun Mehdi-Kaim olarak geri döneceğini öne süren ilki, İsmâilîliğin ortaya çıkışma dair kayda değer bilgilere sahip olan Nevbahti (ö. 310/922) ve Kummi (ö. 301/913-914) tarafından *İsmâiliyye el-Halise* olarak isimlendirilirken; İsmâilî öğretiyeye aşına daha geç dönemde yaşamış Şehristani (ö. 548/1153) aynı grubu *İsmâiliyye el-Vakıfa* olarak isimlendirir.”¹⁵ Bu bilgilerden hareketle aynı grubu farklı şekillerde yorumlayan iki grup tarafından yine aynı grup iki farklı isimle anılmaya başlanmıştır. Bunun dışında mübârekîyye olarak da isimlendirilen İsmâilîyye’yi farklı farklı adlarla anılmaya başlanmıştır, ama bu mezheple en çok ilişkilendirilen akım ve gruplar Karmatîler ve Bâtınîlerdir.

İsmâilîyye mezhebinin en belirgin özelliği yapmış olduğu zâhir- bâtın ayrımıdır. Bu ayırmadan dolayı İsmâilîyye kimi zaman bâtiniyye olarak da anılmış ve bu adla anılır olmuştur. Mezhebi nitelemek için bir başka kavram da karmatîliktir. Makâlât türü eserlerde kimi yazarlar Bâtiniyye ile İsmâilîliği bağdaştırıp birlikte verirken; bazıları bir ayırım yapma gereği duymuşlardır. Dolayısıyla kavramlar ve süreçler arasındaki bağın kurulması son derece önemlidir.

Bâtın veya Bâtını kavramları, araştırmamızın kilit kavramlarındandır. “Gizlendi, saklandı, iç yüzüne daldı” gibi anlamlar ifade eden bir fiil olan Bâtın terimi ile kastedilen; lafız ve terkiplerin arka planında bulunan derûnî manalardır. Bu kökün ismi faili olan Bâtınî kavramı ise “gizlenen, saklanan, beş duyu ile idrak edilmeyen” manalarında kullanılmaktadır.¹⁶

¹⁵ Muzaffer Tan, “Erken Dönem İsmaililik ve Görüşleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, 13/39 (2009) : s.74.

¹⁶ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsiri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 36.

İslâm düşünce tarihinde bâtinîyye kavramı, “nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te’viller yapan, İslâm’ın temel hükümlerini bütün Müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadi fırkalar” için kullanılmaktadır.¹⁷ Bu anlamda Bâtîniyye, her zâhirin bir bâtını olduğunu ve Kur’ân ile hadislerin ancak te’vil ile anlaşılabilceğini iddia eden fırkaların tümü için kullanılan ortak bir isim ve lakaptır. İsmâîlîyye, şemsiye bir kavram olarak da kullanılmaktadır.

Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi adlı bu çalışmamızda Eşari geleneğe mensup altı âlimin makâlât eserlerinde İsmâîlî mezhebinin ve tasnifini analiz etmeye çalışacağız.

Konusu daha derinlemesine araştırmak için Eşarî makâlât geleneği mensubu âlimlerle sınırlandırdık. Daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için, İsmâîlî mezhebine muhalif olan yazarların verileriyle İsmâîlî yazarların verileriyle karşılaştırmaya çalışacağız.

Çalışmamızda Eşarî Makâlât yazarlarından Ebû’l Hasen el- Eşarî (ö. 324/935), Abdülkâhir el- Bağdâdî (ö. 429/1037), Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (ö. 471/1078), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)’nin İsmâîlîlik algısını ve İsmali fırkaları tasnifini tespit etmeye çalışacağız.

D. Eşarî Makâlât Geleneği Öncesi İsmâîlîlik Tasnifi

Her gelenek kendinden önceki geleneklerden ve ona ait eserlerden etkilenebilmektedir. Makâlât literatüründe de böyle bir durum söz konusudur. Müellifler seleflerinden etkilenip onların düşünce ve eserlerinden kaynak olarak yararlanmakta ve halefleri de onların izlemiş olduğu bu çizgide kimi zaman büyük çaplı değişiklikler kimi zaman ise küçük çaplı düzeltmeler

¹⁷ Avni İlhan, “Bâtîniyye,” *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 5 (1992): s. 191.

yaparak yollarına devam etmektedirler. Eşarî makâlât geleneği öncesinde yazılan eserler incelendiğinde yapılan fırka tasniflerinin ilerleyen dönemlerde yazılan eserler üzerinde etkili olduğu görülebilmektedir. Bu kapsamda sırasıyla Şîî makâlât geleneği içerisinde Sa'd b. Abdullah el- Kummî (ö. 301/913)'nin eseri *Kitâbu'l- Makâlât ve'l- fırâk*, Hasan b. Musa en- Nevbahtî (ö. 310/922)'nin eseri *Fıraku'ş- Şîa*, Hanefî- Mürcîî gelenekten Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en- Neseî (ö. 318/930)'nin eseri *Kitâbü'r-red ale'l- ehvâ ve'l- bida'*, Mu'tezilî gelenekten Ebû'l Kasım el- Belhî el- Ka'bî (ö. 319/931)'nin *Kitâbu'l- Makâlât*'ını inceleyeceğiz.

Mezhepler Tarihi kaynak eserleri arasında kitapları günümüze kadar ulaşmış olan erken dönem Şîî müelliflerden Kummî (ö. 301/913) ve Nevbahtî (310/922)'ye göre Şîa şöyle tanımlanmaktadır.

“Hz. Muhammed'in sağlığında "Şiatu Ali" (Ali taraftarı) diye isimlendirilen, onun vefatından sonra da Ali'nin imam-halife olduğunu ileri süren kimselerin meydana getirdikleri bir fırkadır. Hazreti peygamber vefat edince bu fırka üç gruba ayrılmıştır. Birincisi Ali b. Ebi Talib'in Allah ve Resûlü tarafından kendisine itaat farz kılınan bir imam olduğunu, onu Resûlullah'ın tayin ettiğini, İmametın kıyamete kadar onun soyundan masum kimselerde olacağını iddia eden kimselerin fırkasıdır. İkincisi, Ali'nin faziletinden, İslam'daki kademinden, Hazreti Peygambere yakınlığından ve ilminden dolayı riyasete en layık kimse olduğu görüşünde olan el- Butriyye'nin öncüleridir. Üçüncüsü ise Cârûdiyye fırkasıdır. Burada zikredilen fırkaların hangi zaman dilimiyle irtibatlı olduğu bir yana, isimleri geçen fırkalar hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkmışlardır. Bu müellifler bu malumatın hemen akabinde 'Ali'nin imametinin farziyetini" ileri süren ilk kişinin Abdullah bin Sebe' olduğunu ileri sürerler.”¹⁸

¹⁸ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, s. 25.

Kummî *Kitâbu'l- Makâlât ve'l- fırâk* adını verdiği eserinde, İslam fırkalarını temelde dört ana gruba ayırır: *Şîa*, *Mürchie*, *Mu'tezile* ve *Havâric*. Bu mezhepler hakkında çok fazla detay bilgi vermeyen Kummî, genel anlamda bu grupların imamet ile ilgili görüşlerine ve Hz. Peygamber sonrası gelişen olaylara ilişkin bu grupların fikirlerine yer verir. Kitabının ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde Şii fırkaların görüşleri üzerinde durur. Tasniflerini yaparken iki âlim de 73 fırka hadisini dikkate almamışlardır.

Fıraku's- Şîa günümüze ulaşan diğer bir eserdir. Nevbahtî, İmamiyye fırkasını savunmak amacıyla yazdığı bu eserinde Şîa ve onun alt fırkaları hakkında detaylı bilgiler verir. O da Kummî gibi mezhepleri ve grupları imamet merkezli bir tasnife tabi tutar. İslam fırkalarını; *Mürchie*, *Havaric*, *Mu'tezile* ve *Şîa* olarak dört ana gruba ayırmıştır.

Sönmez Kutlu Nevbahtî'nin bu eserinde Şîî fırkaları ele alış yöntemi konusunda şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Hz. Ali'den başlayarak on ikinci İmam Mehdi Muntazara kadar her imamın ölümünün ardından, önceki imamla veya bir sonraki imamın tayini ile ilgili sorunlar dolayısıyla Şîî bünyeden kopan grupları, liderlerini ve görüşlerini ayrı ayrı inceler. Şîa, ilk imam Ali döneminde *Sebeiiyye*, *Keysaniyye* ve *Hasan'ın imametini benimseyenler* olmak üzere üç ayrı grupta ele alır. Her imamın ardından bu bölünmeler yaşanmaya devam eder. On ikinci imamla birlikte Şîa, on dört farklı fırkaya ayrılır. Bunlardan birisi, on iki imamiyyeci Şîa'dır. Böylece fırkalar, Şîa'nın imamlar etrafında kurguladıkları tarih anlayışı çerçevesinde bir yere oturtulur.”¹⁹

Nevbahtî, her imamdan sonra Şîa'nın kendi içerisinde bölünmeler yaşadığını söyler. On ikinci İmam Mehdi Muntazar dönemine kadar ortaya çıkan Şîî fırkalar şöyle sıralayabiliriz: *el-Kerbiye*, *el-Hâşimiye*, *el-Hârisiye*, *Ğulat-u er-Râvendîye*, *el-Beyânîye* ve *el-Hurremdîniye*, *el-*

¹⁹ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 100.

*Mansûriye, eş Şîatü'l-Abbâsiye (er-Râvendiye): el-Ebâ-Müslimiye, er-Rizâmiye ve Hüreyriye: Abbâsiye: Hâşimiye ve Râvendiye; Zeydiye: “Du‘afâü’z-Zeydiye” ve “Eğviyâü’z-Zeydiye”: el-Muğîriye, en-Nâvûsiye, el-İsmâ‘iliye (Hattabiye’nin devamı), el-Mübârekiye, es-Sümeysiye, el-Fethiyye (Eftahiyye); el-Kat‘iye, el-Vâkıfiye (el-Memtûre) ve el-Beşîriye.*²⁰

Nevbahtî ve Kummî fırka tasnifi yaparken Hz. Peygamber sonrası imamın kim olacağı ve imamete en layık kişinin kim olacağı tartışmasını ön plana çıkarır. Onlara göre imam olması gereken kişi, koşullar ne olursa olsun Hz. Ali’dir, fakat onun imametini başka kişi ve gruplar tarafından gasp edilmiştir. Hz. Ali’nin imametini merkeze koyan bu geleneğin müelliflerinden Nevbahtî ve Kummî Şii fırkaları bu merkez bazında incelemeye tabi tutmaktadırlar. Her ikisi de tarihsel ve siyasi bir mezhep tasnifi yapma yolunu tercih etmişlerdir.

Ebû Mutî’ Mekhûl b. Fazl en- Neseî (ö. 318/930) eseri *Kitâbü'r-red ale'l- ehvâ ve'l- bida'* eserini yetmiş üç fırka hadisini esas alan oluşturmuş ve fırkaları buna göre tasnif eder. Diğer geleneklerden farklı olarak ana mezhep ve alt kollarının tasnifinde daha standart bir sayı yöntemi kullanır. Altı ana fırka üzerine tasnifini kuran Neseî, daha sonra onlardan her birinin altında on iki alt fırka olmak üzere toplam 73 fırkadan bahseder. Yetmiş üçüncüsünü *Mürchie*’yi *Ehl-i cemaat* olarak verir. Onun görüşüne göre bu fırka, cemaate bağlı, bi’datlardan uzak, peygamberin yolundan giden ve kıyamete kadar da kendi içerisinde başka fırkalara ayrılmayacak olan fırkadır. Neseî’nin eserinde İsmâîliyye ve Hamriyye fırkalarının isimlerine rastlamamaktayız.

Ebû’l Kasım el- Belhî el- Ka’bî (ö. 319/931)’nin *Kitâbu'l- Makâlât*’ı, mezhep tasnifi noktasında mezhepler tarihi için önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedir. Sonraki dönemlerde yazılan makâlât eserleri için de önemli bir referans kaynağı olan bu eser, fırkalar

²⁰ Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, *Kitâbü Fıraki’ş-Şîa*, thk., Helmut Ritter, İstanbul: Almanya Devleti Müsteşrikler Cemiyeti Matbaası, 1931, ss. 24-71.

ile ilgili yazılan eserlerin en kapsamlısı ve sistemlisi olma özelliği taşımaktadır. Bu eserin Ka'bî'nin bir arkadaşı veya öğrencisinin isteği üzerine yazıldığı söylenmektedir. Bunun üzerine kendinden önce firkalar ve bu firkaların tasnifi ile ilgili yazılan eserleri yetersiz gören, bu eserlerin gereksiz detaylarda boğulduğunu ve önemli hataları içerisinde barındırdığını söyleyen Ka'bî, bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Bu eserde firkalar tarafsız ve geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Bilimin kaynakları ve yöntemi hakkında da mühim bilgiler veren Ka'bî'nin başvurduğu en güvenilir kaynağı Ebû'l- Hüsetin el- Hayyat'tır. Ondan aldığı bilgileri eserinde üç farklı yoldan vermiştir. Bu yollar; “ya onun kitabından, canlı tanıklarla şifahi görüşmelerinden, ya da yazışma yoluyla aldığı cevaplar”²¹ vasıtasıyla olmuştur. Bunun dışında başka Makâlât türü eserlerden, müelliflerden, tarihçilerden ve bilginlerden de kaynak olarak yararlanmıştır.

Mu'tezile mezhebinden olsun veya olmasın herhangi bir mezhebe ait düşüncüyü çarpıtmadan olduğu gibi aktarmaya, bir mezhebin kendi görüşüne ters bir görüşü dahi olsa o fikri değiştirmeden eserine tarafsız bir şekilde yazmaya özen göstermiştir. Her ne kadar mezheplerin görüşlerini aynen değişiklik yapmadan olduğu gibi eserinde aktarsa da bu metodu daha da ilerleterek eserin daha da faydalı olabilmesi için konu ile alakalı gerekli ilaveler ve düzeltmelerde bulunmuştur. Bunu yaparken de bazı yerlerde tekrarlar yapmaktan kaçamamıştır.

Kitabının bazı yerlerinde bir konu ile alakalı görüşler ortaya atan şahısların görüşlerinde eksik verdikleri yerleri tamamlayan açıklamalara yer vermiştir. Eserinin ikinci bölümünde kendi yöntemiyle mezhepleri görüşleri ile birlikte geniş bir şekilde ele almıştır. Mezhep ve konu merkezli bir yöntem kullanan Ka'bî, eserinde bu iki yöntemi ayrı ayrı kullanmayı tercih etmiştir. Konu merkezli yaptığı tasnifte belli konular ile alakalı yerlere özel başlıklar atmış ve

²¹ Mohammed Ahmed Shihab, “Ebû'l-Kâsım El-Ka'bî'nin Makâlât'ında Şîa'yı Ele Alış”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020, s.76.

bu başlıklar altında ilgili mezheplerin görüşlerini incelemiştir. Eserinin bu bölümünde sırasıyla; *Şîa, Havâric, Mu‘tezile, Mürcie, Âmmе ve Haşviyye*’ye adını verdiği altı ana gruptan bahseder. Kitabının ilerleyen kısımlarında ise İslam fırkaları içersindi değеrlendirmediğı *Cehmiyye, Dirâriyye* ve *Mücebbire* ile ilgili bilgilere yer verir. Ka’bî yapmış olduğı tasnifte 73 fırka hadisine yer vermemiş ve bu hadise uygun bir tasnif yapma yolunu tercih etmemiştir.²²

E. Eş’arî Makâlât Geleneğı

Makâlât literatürünün en tarafsız ve bilgi bakımından en zengin eserlerinden biri, Eş’arî’nin *İlk Dönem İslam Mezhepleri* olarak Türkçe’ye çevrilen *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn ve İhtilafu’l- Musallîn* adlı eseridir.²³ Eş’arî, böyle bir eser yazmasının amacını eserinin başında bahseder. Önce seleflerinin bu minvalde yazmış olduğı kitaplarda gördüğü eksikliklerden bahseder ve muhaliflerin görüşlerinde herhangi bir eksiltme, ilave, çarpıtma ve yahut bir konu hakkında araştırma yapmaksızın sırf kendi görüşünün haklılığını ispatlamak için yalan haberlere dayanma gibi var olan eksikliklerin giderilip bir nebze olsun düzeltilmesi amacıyla böyle bir eser yazma ihtiyacı duyduğunu ifade eder.²⁴

Eş’arî fırkalara dair edindiğı bütün bilgi birikimini tarafsız bir bakış açısıyla okuyuculara sunmayı hedefleyen bir yaklaşım izlemiştir. Bir eseri yazarken kişinin bütünüyle nesnel olması mümkün olmasa da Eş’arî’nin tarafsız ve nesnel üslup kullanmaya büyük özen gösterdiği görülmektedir. Bu bakımdan eser, yazıldığı günden itibaren bu sahada kullanılan en önemli referans kaynaklarından birisi olmuştur.

²² Mohammed Ahmed Shihab, “Ebû’l-Kâsım El-Ka’bî’nin Makâlât’ında Şîa’yı Ele Alışı”, ss.76-77.

²³ Kadir Gömbeyaz, “Eş’arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), s. 323.

²⁴ Kadir Gömbeyaz, “Eş’arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 323.

Eş'arî'nin kitabı muhteva açısından diğer dinler hakkında bilgiler içeren bir milel- nihâl eseri olmayıp yalnızca İslam fırkalarından bahsetmektedir. Eser iki ana bölüm halinde yazılmıştır. Birinci kısımda görüş ayrılıkları başlığı altında Eş'arî itikâdî fırkaları tek tek incelemiş ve her bir fırka tek tek tasnif edilmiştir. İkinci kısımda ise ayrıntılardaki ihtilaflar başlığı altında kelam ile alakalı kavram, terim ve detay meselelere yer verilmiştir. Bu bakımdan eserin ilk bölümü fırak tarzında yazılmışken ikinci bölümü de kelam eseri mahiyetindedir diyebiliriz.²⁵

Eşarî makâlât geleneği yazarlarının bir diğer kilit ismi Abdülkahir el- Bağdadî'dir. Eş'arî'nin *Makâlât*'ından kaynak olarak çokça yararlanan Bağdadî, selefinden farklı olarak daha öznel, eleştirel ve sert bir üslupla eserini kaleme almıştır. *Mezhepler Arasındaki Farklar* olarak Türkçeye çevrilen *el-Fark Beyne'l-Fırak* adını verdiği eserini beş kısım halinde yazmıştır. Birinci kısmın bölüm başlığı “Ümmet'in Ayrılığa Düşmesi Hakkındaki Me'sûr Hadîsin Açıklanması” olarak belirlenmiştir. Bu bölümde Bağdadî çeşitli rivayetler vermiş müslümanların hangi noktalarda ayrılığa düşecekleri ve hangi noktalardaki kabulün kişiyi İslam dairesinden çıkarmayacağı hususunda rivayetler de kullanılarak ulaşılan bazı genel kabullerden bahsetmiştir.

Kitabının ikinci kısmında “Ümmetin Fırkalara Ayrılışı” başlığı altında İslam milletinin anlamını ve İslam ümmetinin ayrılığa düşmesi hakkında bilgiler vermiştir. Ardından kitabının üçüncü bölümünde Sapık Fırkalar ana başlığı altında sekiz ana fırka ve bu fırkaların alt gruplarını tasnif edip incelemiştir. İsmâîliyye ve Mübarekîyye, bu başlık altında incelenen alt gruplardandır.

Bağdadî, kitabının dördüncü bölümünde “İslam'a Mensub Olmadıkları Halde İslam'a Nisbet Edilen Fırkalar” başlığı altında on yedi ana grubu ve bu grupların alt zümrelerini inceler.

²⁵ Kadir Gömbeyaz, “Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 324.

Bu gruplardan on yedincisi olarak verdiği Bâtıniyye'yi İsmâilîyye'nin bir alt fırkasıyla ilişkili olarak inceler. “Kurtuluşa Eren Fırka” adını verdiği beşinci ve son bölümünde kurtuluşa eren fırkayı Ehl-i sünnet olarak verir ve bu mezhebin özelliklerinden, neden kurtuluşa eren fırka olduğundan bahseder ve bu durumu delillendirerek açıklamaya çalışır.

Eş'arî'nin yapmış olduğu tasnif ve değerlendirmelerden yararlanmışsa da, Bağdadî, Eş'arî'nin yazım tekniği ve bakış açısından farklı olarak eserini kaleme almıştır. Eş'arî'den farklı olarak daha nesnel ve sert bir bakış açısıyla bir tasnif yaparken, yine ondan farklı olarak Bâtıniyye grubunu tasnifine dâhil etmiş ve onu İslam'dan olmadığı halde İslam'a nisbet edilen fırkalar içerisinde değerlendirmiştir. Aynı zamanda yine selefinden farklı olarak 73 fırka hadisine dayalı bir tasnif yapma yolunu tercih eden Bağdadî, yapmış olduğu fırka tasnifinde yetmiş üç sayısını tutturmaya çalışmıştır.

Fırka tasnifini farklı bir noktaya taşıyan Bağdadî, tasnif noktasında eser ortaya koyan müellifleri de etkilemiş, makâlât eserlerinde yapılan tasnifler noktasında bir dönüm noktası yaşanmasına ve birçok âlim tarafından yapılan tasniflerin yön değiştirmesine sebep olmuştur.

Fikirler oluştukları ve doğdukları ortamdan bağımsız düşünülemez. Nitekim bu faktörlerin etkisi ile ortaya çıkan düşünceler eserlere yansır ve bu eserlerin muhtevasını dönemsel koşullar şekillendirir. İsferyî'nin eseri de dönemin olaylarının etkisinde bu olaylara bir refleks olarak ortaya çıkmıştır. Onun yaşadığı yıllar, Abbasilerin gücünü ve nüfusunu neredeyse kaybettiği bunun neticesinde de birçok çatışma ve kargaşanın kol gezdiği bir dönemdir.

Siyasi iktidarlar, kendilerine her zaman destekçi arar. Otoritelerini ve halkın desteğini kazanıp bunu korumanın yegâne yolu da dini grupların desteğini sağlamaktır. Bu sebeple siyasi mecralar, üyesi oldukları mezhep veya dini grupları her açıdan desteklemişlerdir. Siyasi güçlerinin desteklerini yanına alan mezhepler de daha geniş kitlelere seslerini duyurmuşlar ve birçok taraflar kazanmışlardır. Nitekim bu karışık ve çalkantılı dönemler âlimlerin halka daha

çok hitap ettikleri ve düşüncelerini kitaplar vasıtasıyla aktardıkları zamanlardır. Bunu yaparken de genellikle muhalif oldukları fırka veya oluşumları yermek ve yanlışlarını ortaya dökmek amacıyla yapmaktadırlar. Çünkü taraftar kazanan her rakip grup onlar için gelecekte birer tehdit olarak karşılına çıkacaktır. İsferyîni de bu çalkantılı dönemde, muhalif fırkaları eleştirmek için birçok eser yazmıştır. Bu eserlerin yazılış amacını da *et-Tabsîr fi'd-Dîn* adlı eserinde şu cümlelerle ifade etmektedir:

“ Şerri şer için değil, belki ondan korunmak amacıyla öğrenmek gerekir”.²⁶

Yani bu grupların sapkın ve İslam dışı düşüncelerini ortaya dökmek aslında bir nevi bu görüşlerden korunmak için bir adım olacaktır.

İsferyîni, yapmış olduğu fırka tasnifinde büyük oranda hocası Bağdadî'nin eserini tekrar etmiştir. Onun eseri bir nevi Bağdadî'nin kitabının özeti ve tekrarı niteliğindedir.

Gazâlî, İsmâîliyye mezhebini ve Bâtînî düşünce yapısını reddetmek amacıyla birçok eser kaleme almıştır. *Hüccetu'l-Hakk*, *Mafsalu'l-Hilaf*, *el-Kıstasul-Mustakim* ve *Kavasimu'l-Batiniyye* kitapları bu tür kitaplara örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple *Fedâihü'l-Batiniyye*, Gazâlî'nin İsmâîliyye karşıtı tek eseri olmamakla birlikte bu konudaki en önemli eseridir diyebiliriz.²⁷

Şehristânî, *el- Milel ve'n-Nihal* adını verdiği eserinde tasviri ve objektif bir metot izler. Bunu da şu cümlelerle ifade eder:

²⁶ Ebû'l Muzaffer Şehfûr el- İsferyîni, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, çev, Mustafa Özgen, Konya: Palet Yayınları, 2017, s. 27. Ayrıca bkz. Nesrullah Kaplan, “Ebu'l-Muzaffer el-İsferyîni ve et-Tabsîr fi'd Dîn Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi”, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2013, ss. 6-7.

²⁷ Farhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâîliyye”, çev., Naim Döner, *e- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (2016), s. 538.

“Kitabımda kendim için koyduğum en mühim prensip, her bir fırkanın görüşünü olduğu gibi lehte veya aleyhte herhangi bir tutuculuk göstermeden tarafsız bir şekilde belirtmek, görüşlerin doğrusunu yanlışından ayırma gibi bir çabaya girmemek, ‘batıl olana karşı hak şöyledir’ tarzında bir cümle kullanmamak ve sadece kitaplarında yazan bilgileri kaydetmek olacaktır”.²⁸

Şehristânî’nin *el- Milel ve’n- Nihal*’i kendisinden sonraki müellifler için önemli bir kaynak eser mahiyetindedir. Tarafsız üslubu, güvenilirliği ve muhtevası bakımından vermiş olduğu doyurucu bilgiler sebebiyle döneminde ve kendinden sonraki zaman dilimlerinde çokça yararlanan bir eserdir.

Şehristânî de 73 fırka hadisini kullanmış ve yetmiş üçüncü fırka olarak Ehl-i sünnet’i vermiştir. Bağdadî, İsferyânî ve Gazâlî’den farklı olarak mezheplere ve konulara objektif bir bakış açısıyla yaklaşmış. Tarihsel süreci analiz edip Bâtıniyye’yi ayrı bir fırka olarak değil İsmâîliyye’nin içerisinde incelemiştir. Bu grubun oluşumunu ise Fatımilerin yükselişi ile bağdaştırmış, İsmâîliyye el-Vâkıfe adını verdiği grubu ise bu bölünmeden önceki bir grup olarak incelemiştir. Şehristânî’nin İsmâîliyye el-Vâkıfe adıyla incelediği grup aslında Fatımilerin yükselişinden önce var olan ve imametini kimden devam ettiği hususunda yaşanan ayrılık neticesinde imameti Muhammed b. İsmâîl’e intikal ettiren Mübarekîyye’den başkası değildir. Bu bağlamda Şehristânî, tarihsel olayları göz ardı etmeyerek fikir-hadise irtibatı çerçevesinde bir analiz yöntemi tercih ederek tasnifini bambaşka bir boyuta taşımıştır.

Şehristânî’nin *el- Milel ve’n- Nihal*’i yalnızca Eşarî müellifler üzerinde değil diğer mezhep mensuplarının eserlerinde de etkili olmuştur. Bu duruma örnek olarak Uman İbâdîlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’îd el- Ezdî el- Kalhatî (ö. 7/13. Yüzyılın ilk yarısı) *el- Keşf ve’l- Beyân* adlı kelam- fırak- tarih sahalarını da içine alan eserinde İslam fırkalarını ele aldığı

²⁸ Muhammed eş- Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev., Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 29.

bölümlerde her ne kadar Şehristânî ve eserini zikretmese de büyük oranda Şehristânî'den yararlandığını anlaşılmaktadır.²⁹

Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü Fırakı 'l- Müslimîn ve 'l- Müşrikîn* eseriyle tanınmaktadır. Fırka tasnifi yapmış olduğu bu eser, selefleri Bağdadî ve İsferâyînî'nin eserleri ile büyük benzerliklere sahiptir. Seleflerinin tasniflerinden büyük ölçüde etkilenen Râzî, bazı noktalar dışında onların tasnifine benzer bir tasnif yapmıştır. Seleflerinden farklı olarak ise 73 fırka hadisine bağlı kalmamış bu hadise uygun bir tasnif yapma yolunu tercih etmemiştir. Ona göre bu hadiste ki yetmiş üç sayısı kinaye amacıyla söylenmiştir bu sebeple bu sayı bazında bir tasnif yapmak mümkün değildir.³⁰

F. İsmâilî Makâlât Geleneği

İsmâilîyye, Ali Avcı tarafından, “Gulat Şîî firkalar tarafından ana hatlarıyla geliştirilmiş olan bâtinî düşünme biçimini sistematik hale getiren ana bâtinî ekoldür.”³¹ şeklinde tanımlanır. Bâtını epistemoloji sadece İsmâilîlik tarafından kullanılan bir zihniyet biçimi değildir. Aynı zamanda Nusayrîlik, Dürzîlik gibi mezhepler de Bâtını düşünce yapısını mezhebi öğreti ve düşüncelerinde kullanan ekollerdir. Fakat bâtinîyye'nin, İsmâilîlikle özdeş hatta bazı müellifler tarafından “Bâtiniyye'nin İsmâilîyye fırkası”³² olarak da isimlendirilmesine sebep olan ana neden; bâtinî düşünceyi kendi içerisinde sistematize eden ana ekolün İsmâilîyye olması ve bu

²⁹ Kadir Gömbeyaz, “Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 331.

³⁰ Namık Kemal Karabiber, “Fahrudin er-Razi'ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi”, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1996, ss. 10-11.

³¹ Ali Avcu, “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018: s. 163

³² Ebû Mansûr Abdülkahir el- Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018, s. 47.

ekolü bu zihniyet yapısını hem siyasi hem de ilmi noktalarda ön plana çıkartıp bu ekolü başarıyla temsil etmesi sebebiyledir.³³

Tarihsel sürece baktığımızda İsmâilî edebiyatın ve çeşitli alanlarda yazmış oldukları eserlerin sayısı azdır. Hem izlemiş oldukları “takiyye” politikasından hem de İsmâilîlerin kendileri tarafından yazılmış eserlere çok fazla atfın olmaması ve tarihsel süreçte kaybolmaları sebebiyle, maalesef yazmış oldukları birçok eser yok olmuştur. Diğer alanlarda olduğu gibi makâlât literatüründe de yazmış oldukları eserlerin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır. İsmâilî makâlât geleneğinde yazılan iki eser bu geleneğin en önemli klasik kaynaklarından kabul edilmektedirler.³⁴ Bu eserlerden ilki Ebû Hâtim er- Râzî (ö. 322/934) tarafından kaleme alınan *Kitâbu’z- Zîne* adlı eseridir.

Ebû Hâtim er-Râzî’nin doğum yeri ve tarihi hakkında net bir bilgi olmamasına karşın isminde ki “Râzî” nisbesi sebebiyle Rey civarında Paşâpûye bölgesinde doğup Fars olduğu yönünde iddialar mevcuttur. 297/909 yıllarından önce Bağdat’ta bulunduğu dair rivayetler vardır. Arap dili, hadis ve ahlak bilimleri gibi birçok ilim dalında edindiği ve verdiği bilgiler neticesinde önemli isimlerden biri haline gelmiştir. Kuzey Afrika’ya gittiğine ve orada mehdî olduğunu söyleyen Ubeydullah b. Mehdî ile görüştüktan sonra İsmâilîliği benimsediğine dair rivayetler mevcuttur.³⁵

Kitâbu’z- Zîne’nin İsmâilî daî’si Gıyâs’ın *Kitâbü’l- Beyân* adlı eseri planında yazıldığı ve bu eserin de İsmâilî daîler arasında el kitabı olarak kullanıldığına dair bilgiler mevcuttur. Dört yüze yakın kelimenin anlamlarının açıklandığı ve Kur’an-ı Kerim’de yer alan bazı kavramların Cahiliye ve İslami dönemlerdeki anlamları eski Arap şiirlerine bakılarak onlar nezdinde

³³ Ali Avcu, “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 163.

³⁴ Ali Avcu, “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 174.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hâtim er- Râzî, Ahmed b. Hamdân”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 10 (1994): s. 148.

açıklanmaya çalışılmıştır. Bu eserin diğer bir bölümü ise Mezhepler ile ilgili bilgileri muhteva eden ve Gâliyye ile ilgili önemli bilgiler barındıran bir muhtevaya sahiptir.³⁶

Bir daî olan, Horasan ve Cibâl bölgelerinde faaliyetlerini yürüten Ebû Hâtım er- Râzî, kavramlar sözlüğü olarak da nitelendirebileceğimiz eseri *Kitâbu 'z-Zîne*'yi üç cilt halinde yazmıştır. Eserin ilk iki cildinde Allah'ın doksan dokuz ismi ve Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı kavramlar açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü cilt ise İsmâîlî makâlât geleneğinin tarihte bilinen ilk örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Üç cilt arasındaki anlamsal ve yöntemsel olarak bütünlük vardır ve iki ciltteki bilgilere uygun olarak üçüncü ciltte mezheplere yönelik kavramlar ve mezhebi unsurların manalarının ne olduğu noktasında bir inceleme yapılmış bu kavramlar ve unsurlar açıklanmaya çalışılmıştır.³⁷

Kitâbu 'z- Zîne"nin yazılış amacı, rey daîsi olan Ebû Hâtım'ın Şii grupları kendisine yakınlaştırma ve ısıdırma gayesine matuftur. Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde davet yürüten İsmâîlî daîlerin temel hedef kitlesi o bölgede bulunan Gulat, İmamî ve Zeydi Şiiler'dir. Ebû Hâtım eserinde, Hazreti Ali taraftarları manasında kullandığı *eş- Şîa* kavramının karşısına Muaviye taraftarları manasında kullandığı *Ahzâb* kelimesini yerleştirmiştir. *Şîa*'yı *Cemaat ehli* (*Ehl-i cemaat*) olarak nitelerken, *Ahzâb* ise *bölünüp parçalanma (fırka) taraftarları*'dır. Yapmış olduğu bu tanım ve kavramsallaştırmayla *Şîa*'yı yücelten yazar, *Şîa*'nın tam karşısına Mürcie'yi koymuş ve bu mezhebi *Şîa*'nın baş düşmanı olarak adlandırmıştır. Onun bu tutumundan yola çıkarak, muhatap aldığı temel grubun *Şîa* olduğu ve temel düşman olarak ise bölgede güçlü bir konumda bulunan Hanefileri gördüğünü söylememiz mümkündür.³⁸

Kitâbu 'z-Zîne"nin yazılış tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmamasına karşın, Hüseyin Hamdanî bu eserin Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinden önce yazıldığını ve bu eserlere

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtım er- Râzî, Ahmed b. Hamdân", s. 149.

³⁷ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 174.

³⁸ Ali Avcu "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", ss. 174-175.

kaynaklık ettiğine dair bir iddia da bulunur. Bu yorumdan hareketle eserin 300/912 yıllarından önce yazılmış olması gerekmektedir.³⁹ Ivanow ise, Hamdanî’den farklı olarak bu eserin Fatımi halifesi Kâim Biemrillâh’ın yönetime geçmesinden hemen sonra 322/934 yıllarından sonra yazıldığı kanaatindedir.⁴⁰ Ebû Hâtım’ın İsmâîlî davetin başına hicri dört miladi onuncu yüzyılın ilk on yılında geçtiği düşünülürse eserini, davetin başına geçtiği hicri 300-310 lu miladi 922-932 yılları arasında yazdığı kuvvetle muhtemeldir.⁴¹

73 fırka hadisinin farklı versiyonlarını kitabı *Zine*’de inceleyen Ebû Hâtım, Ehl-i Sünnet ve’l- Cemaat’in hak yol olduğuna vurgu yapmıştır.⁴² Her ne kadar 73 fırka hadisi ile ilgili nakledilen farklı rivayetleri eserinde vermiş olsa da, bu rivayetler bazında bir tasnif yapma yolunu tercih etmemiştir. Eserinin başında *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat*’in eş- Şîa olduğuna vurgu yapan Ebû Hâtım, bu grubun diğer Şii fırkalardan farklı olduğunu, bu grupta fırkat ve ayrılığın bulunmadığını, Eş- Şîa’nın ise Hz. Ali ve ehl-i Beytin yolu olduğunu iddia etmiştir.⁴³ Eserinin devamında ayrılık ehli olan grup ve mezheplere yer veren Ebû Hâtım, hangi mezhebin hak mezhep olduğu yönünde bir değerlendirme ve bilgilendirme yapmadan eserini tamamlamıştır.

Eserinde mezhep merkezli bir tasnif sistemi benimsemiş olmasına rağmen, mezheplere ve alt fırkalarına kavramsal olarak yaklaşmıştır. Ana fırkaların ve onların alt kollarının kavramsal

³⁹ Ali Avcu, “İsmailiye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, s. 175.

⁴⁰ Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, Londra: Royal Asiatic Society, 1933, s. 32. Ayrıca bkz. Hamza Yeşildal, “Ebû Hâtım Ahmed B.Hamdân Er-Râzî’nin Kitâbü’z-Zîne Adlı Eseri ve Şîi Makâlât Geleneğindeki Yeri”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 49. Eserin hicri dördüncü asrın başında yazıldığını belirten bir başka yazar için bkz. Ahmet Çevik, “Ebu Hatim er-Razi’nin Kitabı’z-Zine fî’l-Kelimâti’l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili”, Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2019, s. 26.

⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Horasan- Maveraünnehir’de İsmaililik*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, ss. 126-145.

⁴² Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu’z- Zinê*, thk. Abdullah Sellûm, Bağdat, 1988, c. III, s. 252.

⁴³ Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu’z- Zinê*, c. III, ss. 260-262. Ayrıca bkz. Ali Avcu, “İsmailiye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, ss. 175-176.

olarak ne anlam ifade ettiği, niçin bu isimle adlandırıldıkları ve mezhebi tanımlamak için kullanılan ismin manasının ne olduğu noktasında bir yaklaşıml sergiler. Onun kullanmış olduğu bu yöntem kavramsal analiz metodu olarak da adlandırılabilir. Dolayısıyla eser temelde kavramsal analize dayalı mezhep merkezli bir çalışma olmakla birlikte konu merkezli bir anlayışla tamamlanmış ve takip ettiği metod bakımından da bir anlamda Eş'arî'nin yöntemi uygulanmıştır. Yine de *Zîne*'de ki konu merkezli yaklaşıml Eş'arî'nin *Makâlât*'ına oranla daha sınırlıdır.⁴⁴

Ebû Hâtim'in *Kitâbu 'z-Zîne*'si İsmâîlî makâlât geleneğinin ilklerindendir. Ebû Hâtim, bu eserin, hazırlarken, kavramların anlamlarını açığa çıkartabilecek bilgilere ulaşmak için mezhebine bakmaksızın birçok esere ve kaynağa müracaat etmiştir. Bu minvalde Arap şiirine de oldukça önem vermiştir.⁴⁵

Ebû Hâtim, her ne kadar adını eserinde vermemiş olsa da Sünnî kaynaklardan Eş'arî'nin *Makâlât*'ından yararlandığı görülmektedir. Eş'arî, İslam Mezheplerini *Şîa*, *Haricîlik*, *Mürcie* ve *Mu'tezile* olarak dört ana kola ayırmıştır. Ebû Hâtim de Eş'arî'yle bazı yönlerden benzer bir ayırım yapmış ana kolları beşe ayırmıştır. Bunlar; *Şîa*, *Mürcie*, *Râfıza*, *Kaderiye* ve *Mârîka*'dır. Şîa ve Mürcie Eş'arî'nin ayırımında da vardır, Ebû Hâtim'in Kaderiye ve Mârîka olarak ayırdığı ana gruplar ise Eş'arî de Mutezile ve Haricîlik olarak geçmektedir. Ebû Hâtim fırkaların isimlerini hadislerde geçen şekliyle aldığı için Kaderiye ve Mârîka kavramlarını tercih etmiştir. Eş'arî'den farklı olarak eserinde ana grup olarak aldığı tek zümre ise Râfıza'dır. Eş'arî, Râfıza'yı Şîa'nın ana alt kollarından biri olarak incelerken⁴⁶, Ebû Hâtim ana kollardan birisi olarak kabul etmiştir.⁴⁷ Ancak Ebû Hâtim, Şîa'nın alt kollarını ayırırken Râfıza'yı da bu alt

⁴⁴ Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 176.

⁴⁵ Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 176.

⁴⁶ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 48.

⁴⁷ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zîne*, c. III, s. 259.

gruplardan biri olarak vermiştir. Bu durum bir tasnif sorunu olarak gözükmemektedir. Zira Râfıza, bir taraftan Şîa ile birlikte ana kol olarak verilirken diğer taraftan Şîa'nın alt kollarından birisi olarak değerlendirilmiştir. Şayet bu durum bir tasnif ya da istinşah sorunu ise bu durumda Ebû Hâtîm'in tasnifinin Eş'arî ile örtüştüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla Eş'arî'ye benzer olarak o da Râfıza'yı ana kollardan çıkarıp Şîa'nın ana kollarından biri haline getirmiştir.⁴⁸

İsmâîlî makâlât geleneği çok fazla yaygınlık kazanmadığından eserin etki alanının da sınırlı olduğu yönünde bir değerlendirme yapmamız mümkündür. Ancak Ebû Hâtîm'in eserinde yapmış olduğu mezhebi kavramsallaştırma ve kavramlara sünnî gelenekten farklı anlamlar yüklemesi Şii makâlât geleneğinin üzerinde etkili olmuştur.⁴⁹

Ebû Hâtîm ana fırkaları Şîa, Mürcie, Râfıza, Kaderiye ve Mârîka olarak beşe ayırmıştır.⁵⁰ Şîa'yı ise Keysaniyye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üç ana kola ayırır⁵¹, ancak dördüncü ana kol olarak Gulât'a da yer vermiştir.⁵² Râfıza'nın alt kollarından biri olarak da İsmâîlîyye⁵³'yi vermiştir. Eserin tasnif sorunlarının olmasının temel sebebi, eserin yazılış amacının mezhepleri tasnif etmek ya da mezhepler ile ilgili bilgi vermekten ziyade meseleyi kavramsal olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Eserin özgün olmasının temel sebebi ise mezhep isimlerini kavramsal olarak incelemesi ve bunlara farklı anlamlar yüklemesinde saklıdır.⁵⁴

Ebû Hâtîm'e göre, hevâ mesnetsiz ve delilsiz konuşmak demektir. Bu nedenle heva'ya uyup cemaatten ayrılanlar bir mezhep edinmiş manasına gelmektedir. Bir mezhebe bağlanmış olduğu söylemek ise doğru değildir. Fırka ve mezhep aynı manada kullanılan iki kelimedir ve heva'ya

⁴⁸ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zinê*, c. III, s. 286.

⁴⁹ Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 178.

⁵⁰ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zinê*, c. III, s. 259.

⁵¹ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zinê*, c. III, s. 286.

⁵² Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zinê*, c. III, ss. 303-307

⁵³ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er- Râzî, *Kitâbu 'z- Zinê*, c. III, s. 287.

⁵⁴ Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 178.

uyup cemaatten ayrılmak manasına gelmektedir. Oysaki Hak yolunda olmak demek cemaate sarılmakla olur.⁵⁵

Bi'dat kavramı da Ebû Hâtîm'de farklı olarak kullanılmaktadır. Ona göre bi'dat, "Kur'an ve Sünnette olmadığı halde dine sonradan ilave edilen şeydir".⁵⁶ Bu tanıma ek olarak o sonradan dine ilave edilen şeylere bir sınırlama getirmiş ve imama ve bir misale dayanmayan şeylerin de bi'dat olduğunu ileri sürmüştür. O imamların da dinde tasarruf hakkı olduğunu ve onların bu meselelerde yapmış oldukları tasarrufların bi'dat olarak adlandırılmayacağını öne sürer.⁵⁷

İsmâîlî makâlât geleneğinin ikinci önemli eseri Ebû Temmâm tarafından yazılan *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*'dir. Eser daha önceden Ebû Hâtîm tarafından yazılan *Kitâbu'z-Zine*'den tasnif noktasında farklılıklar göstermektedir. Ebû Temmâm temelde Müslümanları, *Ehl-i Bâtın* ve *Ehl-i Zâhir* olarak ikiye ayırır. Ehl-i Bâtın'ı hak fırka olarak görürken, Ehl-i Zâhir'in kendi içlerinde üç ana kola ayrıldıklarını ifade eder.⁵⁸

Ebû Temmâm tasnifini konu merkezli olarak yapmaya çalışmış, mezhepleri sosyo-politik oluşumlar olarak kabul etme yerine, öne çıkardıkları görüşler çerçevesinde kısmen epistemolojik bir bakış açısıyla tasnif etme gibi bir yaklaşım içerisine girmiştir. Yazar uygulamış olduğu bu metot çerçevesinde, ehl-i zâhir'i üç grupta ele almıştır. Bu gruplar;

"(1) Bütün taatlerin iman olduğunu iddia edenler, (11) Şeriatların imandan olmadığını iddia edenler, (111) Rasulullah'tan sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia edenler."⁵⁹

⁵⁵ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, c. III, ss. 247- 249.

⁵⁶ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, c. III, ss. 249-251.

⁵⁷ Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, c. III, s. 251.

⁵⁸ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*, ed. Wilferd Madelung ve Paul Walker, Hollanda: Brill, 1998, s. 8.

⁵⁹ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*, s. 8.

Ebû Temmâm, Maveraünnehir bölgesinde davetini yürüten bir İsmâîlî daîsi olarak o bölgede hâkim mezhep konumunda bulunan Hanefî/ Mürcîîler'in önemle üzerinde durdukları iman konusunu tasnifinin merkezine almış ve bu konu bazında bir tasnif yapma yolunu tercih etmiştir. Tasnifinde yer verdiği Şîa'yı ise imamet merkezli bir farklılaşma olarak incelemiştir. Şîa konusunda böyle bir tasnif yapması ise, geleneksel yaklaşımın etkisinde kalarak olaylara tamamen epistemolojik olarak bakmadığının ve mezheplerin toplumsal ve siyasî oluşumlar olarak görüldüğünün bir göstergesi olarak kabul edilebilir.⁶⁰

Ebû Temmâm'ın vermiş olduğu tasnife bakarak, ilk iki grup için yapmış olduğu tasnifin epistemolojik bir yaklaşımla yapıldığı fakat üçüncü grup ile ilgili vermiş olduğu tasnifin ise daha çok peygamberin vefatının ardından imamet kimden devam edeceği hususunda çıkan siyasî fikir ayrılıkları etkisinde epistemolojik bir yaklaşımdan daha ziyade itikadî bir yaklaşımın ürünü olduğunu sonucuna bizi götürmektedir.

Ebû Temmâm, vermiş olduğu üç ana fırkanın altında yirmi dördü alt fırka oluşturur ve toplamda 72 gruptan bahseder. Bu gruplardan 73'sü olarak ise *Ehl-i Bâtın* ya da *Ehl-i Hakk* adını verdiği kendi fırkasının ismini verir.⁶¹ Ebû Temmâm'ın bu tasnifi tarihi bir olayı belirlemekten daha ziyade matematiksel ve kategorik bir ayrımı esas almaktadır. Bu yaklaşım biçimini Ali Avcu, "bütün görüşler etrafında aynı sayıda bölünme ve fırkalaşmanın gerçekleşmiş olduğu ön kabulüne dayanmaktadır"⁶² şeklinde özetler.

Ebû Temmâm yetmiş üç sayısını tutturacak bir tasnif sistemi geliştirmeye çalışmış, yapmış olduğu fırka tasnifinde bu sayıyı tutturma gayesi ön planda olmuştur. Fırka ve mezhep kavramlarını birbirinden ayıran Ebû Temmâm, Müslümanların üç ana görüş etrafında 12 mezhep ve 73 fırkaya bölündüğünü ileri sürmüştür. Vermiş olduğu bu üç ana gruptan ilki olan

⁶⁰ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 183.

⁶¹ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, s. 9.

⁶² Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 183.

ve bütün taatlerin iman olduğunu iddia edenleri 3, şeriatların imandan olmadığını iddia edenler olarak ikinci grubu 3 ve son grup olan Rasulullah'tan sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia edenleri ise 5 fırkaya bölmüştür. Burada on bir fırkanın ortaya çıktığını öne süren Ebû Temmâm on ikinci olarak kendi mezhebini yani *Ehl-i Hakk*'ı vermiştir. Bu fırkalardan yetmiş üçüncüsü, aynı zamanda kendi mezhebi olan ve fırka-yı naciye olarak kabul ettiği *Ehl-i Bâtın* ya da *Ehl-i Hakk*'tır. Tasnifini Peygamber'e atfedilen 73 fırka hadisine dayandıran yazar, 12 mezhebi de 12 sayısını kutsallığı dayandırmaktadır. Çünkü Ebû Temmâm'a göre, 12 tane burç, 12 cezîre ve 12 çağ bulunduğundan 12 sayısı kutsal bir sayıdır.⁶³

Ebû Temmâm'ın yapmış olduğu tasnifi farklı kılan ve orijinal yapan bir diğer özellik tasnifinde Ehl-i Hadise ayrı olarak yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Ebû Hâtim Ehl-i Hadisi *Şâfiye* ve *Mâlikiye* olarak ikiye ayırırken Ebû Temmâm, Ehl-i Hadis'i *Mâlikiye*, *Şâfiye*, *Hanbeliye* ve *Dâvudiye* olarak dörde ayırmaktadır.⁶⁴

Konu merkezli bir tasnif sistemi benimsediğinden, fırkaları incelerken onların yaşamış olduğu farklılaşmalar üzerinde durmaktadır. Alt fırkaları yirmi dörde tamamlama gayesi ve kaygısı sebebiyle ana konu içerisinde değerlendirdiği bazı fırkaların farklı özelliklerini de konuya dâhil etme ihtiyacı duymuştur. Bu duruma örnek olarak, ikinci ana başlık altında (şeriatlar imandan değildir başlığı) Ehl-i hadis ile birlikte değerlendirilmesi daha uygun olan *Eş'arîlik* ve *Küllâbiye* gibi gruplar Allah ile ilgili teşbihte bulundukları gerekçesiyle *Müşebbihe* mezhebinin alt fırkaları içerisinde değerlendirilmişlerdir.⁶⁵ Yine bu duruma örnek olarak, üçüncü ana fırka (Peygamberden sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia edenler) içerisinde değerlendirilmesi daha uygun ve doğru gözükken *Beyaniye*, *Muğîriye* ve *Mübeyyiza*

⁶³ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 134-135.

⁶⁴ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 35-41.

⁶⁵ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 52-54.

tarafından Allah'ı insana benzettikleri gerekçesiyle *Müşebbihe*'nin alt kolları içerisinde sayılmıştır.⁶⁶

Eserinin sonunda 73 fırka hadisine uygun olarak yapmış olduğu ve bu hadis doğrultusunda yetmiş üçüncü ve hak fırka olarak kendi mezhebi olan Ehl-i Bâtın'ı vererek tasnifini bitiren⁶⁷ Ebû Temmâm'ın 73 fırka hadisine uygun olarak yapmış olduğu tasnifin temel sorunu; kendi dönemine kadar ki süreçte 73 fırkanın tamamın ortaya çıktığını düşünmesi ve kendisinden sonra farklı mezheplerin cereyan etmeyeceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸

Eserin yazımında yazarın kaynak olarak Ebû Hâtîm'in *Kitâbu'z- Zîne*'sinden haberdar olmadığı ya da haberdar olsa da bu eseri kaynak olarak kullanmadığını görmekteyiz. Nitekim yaşamış olduğu dönemde yazarın mezhepler ile ilgili anlatısının şekillenmesinde payı olan iki önemli âlimin iki önemli eserinin payı vardır. Bunlar; Eş'arî'nin *Makâlât*'ı veya Ka'bî'nin *Kitâbu'l- Makâlât*'ıdır.⁶⁹ Eserin Mu'tezile ile ilgili bölümü Ka'bî'nin eserinin özeti niteliğindedir. Diğer bölümlerde ise Eş'arî'nin eserinin etkisi her ne kadar hissedilse de bazı mezhep isimleri ve mezheplerle ilgili vermiş olduğu detaylı ve farklı açıklamalar onun eserinin farklı bir kaynağının olduğunu düşünmemiz yönünde düşüncelerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.⁷⁰ İsmâîlî davetini sürdürdüğü Maverâünnehir bölgesinde edindiği tecrübe ve bilgi birikimden hareketle ve olaylar ile gruplar arasında bağlantılar kurma yoluyla farklı bilgilere ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin özgünlüğü de işte bu noktada kendini göstermektedir.

⁶⁶ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş- Şeytân min Kitâbi'ş- Şecere*, ss. 67-71 ve 76-79.

⁶⁷ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş- Şeytân min Kitâbi'ş- Şecere*, ss. 126-135.

⁶⁸ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 184.

⁶⁹ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 184.

⁷⁰ Ali Avcu, "İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 185.

Ebû Temmâm, eserinde Türklerin İslam mezhepleri ile karşılıklı ilişkileri başta olmak üzerinde başka kaynaklarda rast gelmediğimiz bazı mezhepler ve bu mezhepler ile ilgili farklı bilgiler ortaya atmıştır. Mübeyyida, Ehl-i Rey, Halefiye, İshakiye, Mufaddaliye ve Ahmediye gibi gruplar ile ilgili verdiği bilgiler bu duruma ve eserin orijinalliğine işaret etmektedir.⁷¹

Eserini oluştururken büyük ölçüde Ka'bî ve Eş'arî'den yararlanan Ebû Temmâm, Kur'an ayetleri ve Sünnî literatürde yer verilen hadis rivayetlerini,⁷² 73 fırka hadisi gibi mezhebi hadisleri,⁷³ Sünnî literatürde olmayan Şîî hadis rivayetlerini de kullanmıştır.⁷⁴ Ebû Hâtîm'in aksine Ebû Temmâm eserinde makâlât eserleri dışında dilcilerin ve edebiyatçıların çalışmalarını dikkate almamıştır. Sadece Seyyit Himyerî'nin birkaç şiirine başvuran⁷⁵ Ebû Temmâm'ın bu şiirlere başvurmadaki sebep, muhtemelen bu şiirlerin kaynağının da yararlandığı makâlât türü eserler olmasında yatmaktadır.⁷⁶

Kendi dönemi içerisinde ilmi birikimi ve başvurduğu kaynaklar çerçevesinde tarafsız ve orijinal bir eser ortaya koymaya çalışan Ebû Temmâm, üçüncü fırkayı (Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali imamdır diyenler) Zeydiyye, Keysaniyye, Abbasiyye, Gâliye ve İmâmiyye olarak beş alt fırkaya ayırır. Bu gruplardan Zeydiyye'yi beş, Keysaniyye'yi dört, Abbasiyye'yi iki, Gâliye'yi sekiz ve İmâmiyye'yi beş alt fırkaya ayırır ve bunları tek tek açıklar.⁷⁷

72 fırkayı bidat fırkalar olarak tek tek açıklayan Ebû Temmâm, eserinin sonunda kendi mensup olduğu yetmiş üçüncü fırka olan Ehl-i Bâtın veya Ehl-i Hakk'ı vererek bilkuvve şeytanlar olarak verdiği zahiri fırkaların ihtilaflarının bâtını yorumlarla ortadan kaldırılması için

⁷¹ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 77-79, 85-86, 96-97, 100, 122-123, 125.

⁷² Örnek olarak Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, s. 117.

⁷³ Örnek olarak Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 118-119.

⁷⁴ Örnek olarak Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, s. 117.

⁷⁵ Örnek olarak Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 6, 115-116.

⁷⁶ Ali Avcu, "İsmâiliyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları", s. 185.

⁷⁷ Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu 'ş- Şeytân min Kitâbi 'ş- Şecere*, ss. 91-125.

dördüncü bir fırkaya ihtiyaç duyulduğunu ve bunun da Ehl-i Bâtın veya Ehl-i Hakk olduğunu ileri sürer. Ehl-i Hakk ve Ehl-i Zâhir, ona göre, bu noktada birbirinden ayrılmaktadır. Ebû Temmâm, “Mümin’in İman ile İslam’ı birlikte kabul ederek ihtilafları ortadan kaldıran kişiyken, Müslüman’ın ise belli bir görüş etrafında ayrılık çıkararak diğerlerini dışlayan, karalayan ve yok sayan kimse olduğunu” ileri sürer.⁷⁸



⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”, ss. 186-187. Ayrıca bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu’ş- Şeytân min Kitâbi’ş- Şecere*, ss. 126-133.

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİĞİN ELE ALINIŞI

A. Mezhebi Aidiyeti Tanımlayan Temel Kavramlar

Mezhep, sözlükte “benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, fikir ve gidilen yol” gibi manalara gelmektedir.⁷⁹ Terim olarak ise; mezhepler, “dini, siyasî, toplumsal ve itikadî şartların etkisiyle ortaya çıkan kurumsallaşmış beşeri oluşumlardır.”⁸⁰ Kurumsallaşma sürecine girmeden önce pek çok aşamadan geçen bu oluşumların kimliklerini kazanmalarında toplumsal, kültürel, siyasi, dini, coğrafi birçok etkili olmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde kimlik kazanmaya başlayan ve kurumsallaşan mezhepler kimi zaman bir akım veya zihniyetle benzer özellikler taşıyabilmekte ve bu örtüşen durumlarından veya paylaşmış oldukları birtakım benzer fikirlerden ötürü birbirlerinin bir parçasıymışçasına zaman içerisinde aynı adla anılmaya başlamaktadırlar. Peki, bu süreç nasıl işlemektedir? Mezheplerin daha sonra ortaya çıkan oluşumlarla benzer özellik taşıyıp aynı adla anılmalarına sebep olan nedir? Bu durumda iki hususu göz önünde bulundurmamız ve süreci bu noktalar üzerinden değerlendirmemiz gerekmektedir. Bunlardan ilki mezheplerin kültürel ve dini yalıtılmışlıklar olmadığına idraki, ikincisi ise durağan yapılanmalar olmayıp tarihsel çizgide devam eden süreçler olduğunun kabul edilmesidir.⁸¹

⁷⁹ Sönmez Kutlu, *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'eleleri- I*, ss. 393-394.

⁸⁰ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Önsöz.

⁸¹ Mehmet Kalaycı, “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 29/2 (2018): 209.

Mezheplerin kurumsal kimliklerini kazanması üç temel aşama ile gerçekleşir. İlk evre için yaratıcı bir eylem gereklidir, çünkü bir oluşumun veya düşüncenin ortaya çıkması için öncelikle bu düşüncenin veya hareketin ortaya atılması bir diğer ifadeyle ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu ilk evre bir devrim veya karizmatik liderin gelişi niteliğinde olabilir. İkinci aşama da aynı düşünceyi veya ortak kabulü paylaşan insanların bir araya gelip kümülatif bir grup kurmaları sonucunda gerçekleşir. Burada esas olan bir düşünce ekseninde birleşen insanların grup bağlılığıdır. Üçüncü aşama dediğimiz son evrede de toplanan bu gruptaki insanların tartıştıkları konu veya üzerinde ittifak ettikleri düşünceler ekseninde ortaya çıkarılan dini/mezhebi metinler oluşumuyla süreç tamamlanmakta ve mezhepler kurumsallaşan insan ürünü tezahürler olarak ortaya çıkmaktadırlar.⁸²

Mezhebe ait olma sorunsalı da bu noktada devreye girmektedir. Kurumsallaşan mezhepler zaman içerisinde etkileşime girdikleri gruplar ve akımlarla özdeşleştirilmekte benzer fikirler ve uygulamalarla birbirinin bir parçası niteliğinde değerlendirilmektedirler. İnsanların bir grubu farklı bir adla adlandırmaları ve bu farklılıkların coğrafyadan coğrafyaya değişmesi neticesinde grupların hangi mezhebi kimliğin altında değerlendirilmesi gerektiği konusunda bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Mezhepler toplumsal, kültürel, siyasi olaylar ve durumlar neticesinde ortaya çıkan ilişkiler örgüsü veya bağlamın birer sonucudur. Bu bağlamlar birbirleriyle ilişki içerisinde olduklarından birinin dışarıda tutulması mezhebin anlaşılmasında kopukluklar oluşturacağından bağlamların daha sağlıklı ve doğru sonuçlara ulaştırması için beraber incelenmesi gerekmektedir. Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlîliğin incelenmesinin de bu nokta göz önünde bulundurularak sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için onunla iç içe geçmiş kavramların ve akımların analiz edilmesi gerekmektedir. Bunu yaparken dikkat etmemiz

⁸² Mehmet Kalaycı, “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’i Üzerinde Bir Tahlil”, s. 210.

gereken bir diğerk nokta da, yazarların kendinden önceki yazarlardan etkilenebileceğı gerçeğidir. Nitekim her makâlât yazarı birbirinden etkilenmiş ve kendinden önceki âlimlerin eserlerinden büyük ölçüde kaynak olarak yararlandıkları için kendi düşünceleri ile önceki âlimlerin düşünceleri arasında bir bağ kurulmuştur. Bu bağ da düşünce benzerliğı açısından eserlere yansımıştır.

Erken dönem mezhepler tarihi yazıcılığına baktığımızda, mezhep isimlerinin genellikle diğerk mezhep mensupları tarafından verildiğini görmekteyiz.⁸³ Geliştirdikleri kavramlar üzerinden bir mezhebi tanımlamaya çalışan makâlât yazarları, kavram seçimini genellikle ilgili mezhebi ötekileştirecek tarzda yaparlar. Bir başka ifadeyle, makâlât yazarının seçmiş olduğı kavramın ya bizzat kendisi olumsuz bir anlam içermektedir ya da kavrama olumsuz bir içerik ve anlam yüklenir.⁸⁴ Genel durum böyle olmakla birlikte zaman zaman epistemik, siyasi ya da itikadi farklılığa işaret etmek üzere geliştirilen ve nispeten daha az dışlayıcı olan bazı kavramlar da geliştirilmiştir.

Çalışmamızın referans merkezini oluşturan Eşarî makâlât geleneğı de İsmâîlîlik için tarihsel süreçte farklı isim ve kavramlar kullanmış, bu kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullandığı gibi bazen de farklı içerikler yükleyerek değıştirip dönüştürmüştür. Bu çerçevede Eşarî makâlât geleneğıne baktığımızda, İsmâîlîlik için kullanılan başlıca kavramların Karmatîlik, İsmâîlîlik ve Bâtınlık olduğunu görmekteyiz.

⁸³ Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19/2 (2006): s. 267

⁸⁴ Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğın Şiilik Algısı*, Ankara: Astana Yayınları, 2020, s. 197-202.

1. Karmatîlik

Karmatîlik ile alakalı pek çok tanımlama yapılmaktadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin Karmatîler maddesini yazan Sabri Hizmetli'nin tanımlamasına göre, "Karmatîler, Aşırı Şîî İsmâîliyye mezhebine mensup bir zümredir".⁸⁵ Ali Avcu' ya göre de, "Karmatîlik, İsmâîliyye mezhebi içerisinde ortaya çıkmış ve her ne kadar Fatimîler'in ortaya çıkışından sonra onlara bağlanmayı reddetmişse de, eski İsmâîlî öğretiyeye sadık kalmaya devam etmiş bir harekettir."⁸⁶

Modern araştırmacılar Karmatîliği bu şekilde tanımlayıp genellikle Fatimî İsmâîlîliğinden bağımsız bir İsmâîlî kol olarak değerlendirmektedir. Ancak klasik dönemde yazılan eserlere baktığımızda, Karmatîliği bazı farklı yaklaşımların söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu farklı yaklaşımlar Eşarî makâlât geleneğinde de karşımıza çıkmaktadır. Modern çalışmaların ortaya koyduğu verilere göre İsmâîlîliğin içinden çıktığı ilk zümre için kullanılan isim Mübârekîyye'dir. Karamîta kavramı, bu zümrenin Kûfe Sevadı'nda faaliyet gösteren grubu için gündeme gelmiş, daha sonra tüm İsmâîlî hareket için kullanılır olmuştur.⁸⁷

Eşarî makâlât geleneğinde Karmatîlik bazı yazarlar tarafından Şia'nın bir kolu olarak veya İsmâîliyye mezhebinin altında değerlendirilmiştir. Erken dönem Eşarî makâlât geleneğinin klasik kaynaklarından biri Ebû'l-Hasen el- Eş'arî'nin yazmış olduğu *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn*'dir. Karamîta kavramının çerçevesi ve Eş'arî'nin Karamîta ve İsmâîliyye konusundaki tanımlamaları Kummî ve Nevbâhtî ile benzerlik göstermektedir. Bunun temel sebebi, bu üç âlimin de yüksek ihtimalle ortak bir kaynağı kullanmalarından

⁸⁵ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 24 (2001): s. 510.

⁸⁶ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 7.

⁸⁷ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 43-45.

kaynaklanmaktadır.⁸⁸ Bu nedenle elde bulunan makâlât türü eserlerin Karmatîlik ile ilgili alıntılarının, bölümlerinin ve bu grupla ilgili bilgilerinin temelde Kummî ve Nevbahtî ile yüksek olasılıkla aynı kaynağı kullanan Eş'arî'ye dayandığını söyleyebiliriz.⁸⁹

Eş'arî, *Makâlât* 'ında Şia'yı; Gâliye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üçe ayırır. Râfıza'nın altında yirmi dört zümreden bahseden Eş'arî, bu grupların on sekizincisi olarak Karamîta'yı verir. Karmatî teriminin anlamsal çerçevesinin belirlenmesinde de önemli bir mihenk taşı olan yazarın Karmatîlikle ilgili olarak verdiği içerik Mübârekîyye ve İsmâîlîyye hakkında verdikleriyle büyük oranda örtüşmektedir.⁹⁰ Bu durum Eş'arî'nin bu üç kavramı aynı mezhebin farklı süreçlerini ya da farklı coğrafyalardaki dağılımını ifade etmek üzere kullandığını göstermektedir.⁹¹

Bağdadî, Râfıza'nın kolları arasında Mübârekîyye ve İsmâîlîyye fırkalarına yer verdiği halde Karamîta kelimesine yer vermemiştir. Bağdadî, bunun yerine Eş'arî'nin görüşlerinden farklı olarak, büyük olasılıkla da dönemindeki İsmâîlîyye aleyhtarı uç fikirlerin de etkisinde kalarak Bâtınîyye'yi “İslâma Mensup Olmadıkları Halde İslâm'a Nispet Edilen Fırkalar” içerisinde değerlendirmiştir. Bağdadî'ye göre Karamîta, batinî dâîlerden birisi olan Hamdan Karmat'a isim olarak verilmiştir.⁹² Onun bu bakış açısından sonra Eş'arî gelenekte bir dönüm noktası yaşanmış, Karmatîlik Bâtınilik ile ilişkili bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁹³ Karmatîliğe ayrı bir bölüm açmayan Bağdadî, bu grubu Bâtıniliğin içerisinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda, Bâtınilik, Bağdadî'nin yeni tasnifiyle beraber şemsiye bir kavram olarak

⁸⁸ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s.47.

⁸⁹ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 11.

⁹⁰ Bu üç grup ile ilgili bilgi için bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 57.

⁹¹ Ali Avcu, “Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009, ss. 35-38. Eş'arî'nin Karmatîlik ile ilgili vermiş olduğu bilgiler için bkz. Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 57.

⁹² Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.

⁹³ Ali Avcu, “Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci”, Doktora Tezi, s. 38.

kullanılmaya başlanmış ve bu akımın bir kolu olarak değerlendirilen Karmatîlik de tamamen İslam dışı bir hareket olarak kabul edilmiştir. Bâtînilîği şemsiye bir kavram olarak kullanma, Bağdadî'den sonraki yazarların tasniflerinde daha sık kullanılmaya başlanmıştır.

Bağdadî'nin öğrencisi olan İsferyânî de hocasıyla benzer bir tasnif sistemi uygulama yoluna gitmiş; Karmatîliği ayrı bir grup olarak değil de Bâtînilîğin alt kollarından birisi olarak değerlendirmiştir.⁹⁴

Gazâlî de bu çizgiyi devam ettirmiş ve şemsiye kavram olarak Bâtîniyye kelimesini kullanmayı sürdürmüştür. *Bâtînilîğin İcüyü* ismiyle Türkçe'ye çevrilen kitabının ikinci bölümünün birinci faslında İsmâîlîlerin davetlerinin ortaya atmalarına sevk eden sebeplerinin ve onların lakaplarının açıklanacağından bahseden Gazâlî, Bâtîniyye'nin farklı zaman dilimlerinde ve asırlarda on lakapla dillerde dolaştığını söyler. Bu lakapları ise şu şekilde belirtir: Bâtîniyye, Karamîta, Karmatîyye, Hürremîyye, Hürremdîniyye, İsmâîlîyye, Seb'îyye, Bâbekîyye, Muhammîra ve Ta'lîmîyye'dir.⁹⁵ Gazâlî, bu isimlerden her birisinin verilisinin bir sebebi olduğunu ve onların aynı hareketin parçası olduğunu ifade eder.

Gazâlî'ye göre, Karmatîyye, bu lakabı Hamdan Karmat isimli şahıstan almıştır. Bu şahıs davetin başlangıç yıllarında onların daîlerinden birisidir. O, Hamdan Karmat'ın Bâtîni daveti yayan bir daî ile konuşmasını nakleder. Bu konuşmanın içeriği kısaca şöyledir: Bâtîni inancını yaymak için seyahat eden bir daî'nin yolu Hamdan Karmatla kesişir. Aralarında geçen kısa bir sohbetten sonra Hamdan Karmat Bâtîni düşünceyi öğrenmek ister. Daî çeşitli yollardan ona bu düşünceyi nakleder. Ardından Hamdan bu inancı hızlı bir şekilde kabul eder ve bu inancın ana

⁹⁴ İsferyânî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 146-153.

⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Bâtînilîğin İcüyü (Fedâihu'l- Bâtîniyye/El- Mustazhırî)*, çev., Avni İlhan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, s. 31.

unsurlarından biri haline gelir. Onun tabileri de Karmatîyye diye isimlendirilir.⁹⁶ Bu kıssada da görüldüğü gibi, Gazâlî'ye göre de, Karmatîlik Bâtîniyye'nin bir alt koludur.

Şehristânî de ait olduğu geleneğe uygun olarak Karamîta kavramını İsmâîlîlik ile ilişkilendirmiştir. O, Karamîta kavramının Irak'ta İsmâîlî harekete verilen isimlerden birisi olduğuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla onun anlayışına göre Karmatîler, İsmâîlî davetin sadece Irak merkezli yapılanmasına verilen bir isimdir. O, Bâtîniyye kavramı yerine de İsmâîlîyye tabirini tercih etmiş gözükmemektedir. Bunun sebebi ise Bâtînîlerin de kendilerini İsmâîlî olarak nitelendirmeleridir.⁹⁷ Buradan hareketle o, kendi tasnif sisteminde Bâtîniyye kavramına yer vermeyerek selefleri Bağdadî, İsferâyînî ve Gazâlî'den ayrılmıştır. Bunun yerine o, ana fırka olarak Şia'nın beşinci kolu olarak gördüğü İsmâîlîyye ismini tercih etmiştir. Ancak o, İsmâîlîyye'nin alt kollarından bahsetmemiştir.

Râzî, kitabının dokuzuncu bâbında, Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını beyan edenler ana başlığının altında bu gruplardan en meşhur zümre olarak Bâtîniyye'yi verir. Bu grubu yediye ayıran Râzî, üçüncü grup olarak Karamîta'yı verir. Hamdan Karmat'ın taraftarlarına verilen bir isim olduğundan bahseden Râzî, Gazâlî'nin anlatmış olduğu rivayeti nakleder ve bu grubun birçok kimseyi yoldan çıkartıp sapkınlığa düşürdüğünü söyler. Hatta o, gruptan bir topluluğun bir araya gelip hac yolunu kesip hacıları öldürdüklerini ve Mekke'yi harap etmek için çalıştıklarını; fakat onların bu kötülüklerinin Allah tarafından engellediğini ve sonuçta öldürüldüklerini söyler.⁹⁸ Tüm bunlar göstermektedir ki Râzî, selefi Şehristânî'den farklı bir tasnif sistemine giderek Karamîta'yı Bâtîniyye'nin bir alt kolu olarak nitelendirir. Böylece o, Bağdadî'nin kavramsallaştırmasını ana hatlarıyla devam ettirmiş gözükmemektedir.

⁹⁶ Gazâlî, *Bâtîniğin İçyüzü*, ss. 32-34.

⁹⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, s. 180.

⁹⁸ Fahreddîn er- Râzî, "İtikâdâtı Fırakı'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn", çev., Faruk Sancar, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/2 (2009): s. 265.

Sonuç olarak, Eş'arî ve Şehristânî dışındaki diğer Eşarî makâlât geleneği yazarları, Bâtınlık şemsiyesi altında Karmatîliği incelemiş ve İslam dışı bir grup olduklarını çağrıştıracak bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir. Eş'arî ve Şehristânî ise bu grubu İsmâîlîyye'nin bir kolu olarak düşünmüş ve meseleye daha objektif bir zaviyeden bakmaya çalışmışlardır. Öte yandan tüm kaynaklar Karamîta'nın İsmâîlîlikle irtibatını ortaya koymuş gözükmektedir.

2. İsmâîlîlik

İsmâîlîyye, İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen ve varlığını günümüze kadar sürdüren Şîî grubu tanımlamak için kullanılır.⁹⁹ Tarihsel sürece baktığımızda, çalışmamızda incelediğimiz erken dönem Eşarî makâlât geleneği âlimlerden Eşarî ve Şehristânî dışında İsmâîlîlik ile alakalı tarafsız bir tutum benimseyen bir makâlât yazarı hemen hemen yoktur. Diğer makâlât yazarlar genelde bu kavramı Bâtınlığın alt kolu olarak ele almış ve bazı görüşlerinden hareketle İsmâîlîyye'yi İslam dışı olarak nitelendirmişlerdir.

Eş'arî, *Makâlât*'ında Şia'yı; Gâliye, Râfıza ve Zeydiyye olarak üçe ayırır. Râfıza'nın altında yirmi dört zümreden bahseden Eş'arî, bu grupların on yedincisi olarak İsmâîlîyye'yi verir. Bu fırkaya göre, Câfer b. Muhammed ölmüş ardından da oğlu İsmâil b. Câfer imam olmuştur. İsmâil babası hayattayken ölmemiştir; çünkü o iş başına geçinceye kadar ölmeyecektir. Babası, İsmâil'i vasiyetle imam tayin etmiş ve kendisinden sonra gelen imamın o olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁰ İsmâîlîyye ve Mübârekîyye ayrılığı da işte bu noktada olmuştur. Çünkü Mübârekîyye'ye göre, Câfer b. Muhammed, oğlu İsmâil b. Câfer'i vasiyetle imam tayin

⁹⁹ Mustafa Öz, "İsmâîlîyye", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 23 (2001): s. 128.

¹⁰⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 56.

etmiştir ama İsmâil, babası hayattayken ölünce, oğlu Muhammed b. İsmâil yeni imam olarak kabul edilmiştir derler.¹⁰¹

Eş'arî'nin alıntılarından anladığımız kadarıyla, onun İsmâilîyye olarak bahsettiği fırka daha sonra İsmâilîlik olarak kurumsallaşacak olan fırkadan farklıdır. Zira onun anlatısına göre İsmâilîyye mensupları İsmâil'in, babası Cafer-i Sâdık hayatta iken öldüğünü inkâr edip yönetimi ele geçirinceye kadar ölmeyeceğini öne sürmüşlerdir.¹⁰² Bu açık bir şekilde mehdilik iddiasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla bu fırkaya göre İsmâil ölmemiştir. Gizlenmiştir ve uygun ortam oluştuğunda ortaya çıkarak bir devlet kuracaktır. Tüm bu iddialar açık bir şekilde daha sonra İsmâilîlik olarak kurumsallaşacak olan fırkadan farklıdır. Eş'arî, İsmâilîlerin ilk nüvelerini ise Mübârekîyye olarak tanımlamakta, bunların İsmâil'in ölümü üzerine imameti oğlu Muhammet b. İsmâil'e geçirdiklerini ifade etmektedir.¹⁰³

Eş'arî, 286/899 yılı civarında İsmâilîlik içerisinde gerçekleşen bölünmeden de haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Mübârekîyye'nin, Muhammet b. İsmail'in öldüğünü ve imametinin onun soyunda devam ettiğini öne sürdüğünü, Karamîta'nın ise Muhammet b. İsmâil'in ölmediğini, hayatta olduğunu, yeryüzüne hâkim olmadıkça da ölmeyeceğini öne sürdüğünü söyleyerek Mübârekîyye'yi bölünmeden sonra Fatımîler olarak tarih sahnesinde yer alacak olan ana İsmâilî grupla irtibatlandığı görülmektedir. Böylece Eş'arî'nin kavramsallaştırmasında İsmâilîliğin ilk nüvesi Mübârekîyye olarak tanımlanmakta, Karmatîler'in bu ana gövde içerisinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak o, bu gruplar için İsmâilîyye kavramını kullanmamaktadır. Onun kullandığı İsmâilîyye, İsmail'i mehdî olarak bekleyen başka bir grubu ifade etmektedir. Öte yandan Eş'arî, Bâtîniyye kavramını da kullanmaz.

¹⁰¹ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 57.

¹⁰² Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 56.

¹⁰³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 57.

Bağdadî, kitabının üçüncü bölümünde “Sapkın Fırkalar” adını verdiği başlık altında sekiz ana gruptan bahseder. Bu fırkalardan birincisi olarak Ravâfız’ı veren Bağdadî, bu başlığın altında Zeydiyye, Keysânîyye ve İmâmîyye adını verdiği üç ana zümreden bahseder. Bu zümrelerden İmâmîyye’yi on dört fırkaya ayırır ve yedinci grup olarak İsmâilîyye’yi verir. Bağdadî döneminde Mübârekîyye kavramının yerini İsmâilîyye ve Bâtîniyye kavramları aldığı için o, Eş’arî’nin sadece küçük bir zümre için kullandığı İsmâilîyye isimlendirmesinin kendi dönemindeki durumu ifade etmek için yetersiz olduğunun farkındadır. Bu nedenle İsmâilîyye’yi ikiye ayıran Bağdadî, Eş’arî’nin bahsettiği fırkayı birinci grup olarak ele alır. Bunlar Eş’arî’nin ifade ettiği gibi İsmâil b. Cafer’in mehdiliğini beklemektedirler. İsmâilîyye’nin ikinci fırkası ise imametın İsmail’in ölümü üzerine oğlu Muhammet b. İsmail’e geçtiğini öne sürenler oluşturmaktadır. Bağdadî “Bâtîniyye’nin İsmâilîyye fırkası, işte bu görüşe meyiletmiştir.” diyerek Eş’arî’nin Mübârekîyye olarak tanımladığı grubu İsmâilîyye’nin ikinci alt kolu olarak ele almıştır. Ayrıca o, Mübârekîyye fırkasına da yer vererek onların imameti Muhammet b. İsmail’in soyundan devam ettirdiklerini ancak nesep âlimlerinin bu iddianın yanlış olduğunu ortaya koyduklarını ifade eder.¹⁰⁴ Şu halde Bağdadî’nin tasnifine göre Cafer-i Sâdık’tan sonra İsmâilîyye iki kola ayrılmış, bunlardan birisi İsmail’in mehdiliğini savunurken diğeri bâtını İsmâilîlerin öncülüğünü yapmıştır. O, Mübârekîyye’yi 286/899 yılındaki bölünmeden sonraki Fâtımî kola hasretmiş gözükmemektedir. Böylece Bağdadî, Eş’arî’nin Mübârekîyye olarak tanımladığı ana gövdeyi bölünmeden sonraki Fâtımî kola nispet etmiş, ana gövdeyi ise İsmâilîyye olarak tanımlamış gözükmemektedir.

İsmâilîliğin ana gövdesi olan İsmâilîyye fırkası hakkında ulaştığı bilgileri Gulât fırkaları incelerken vereceğini belirten Bağdadî, Gulât fırkaların hepsini İslam dışı olarak niteler.¹⁰⁵ Buna ek olarak Bağdadî, “eğer bazı kimselerin bi’datı Mu’tazile, Havâric, Ravâfız’ın İmâmîyye

¹⁰⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 48.

¹⁰⁵ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 47.

ve Zeydiyye kolu, Neccârîyye, Cehmîyye, Dırârîyye gibi grupların bi'datları gibiyse bunların durumlarına bakılır. Onlar bazı bakımlardan İslam ümmetinden'dir ama bazı hükümler bakımından ise İslam ümmeti dışındadır.”¹⁰⁶ Şeklinde değerlendirmiştir. Bağdadî'nin, İsmâîlîliğin kuruluş aşamasındaki ana gövdesini İmâmîyye'nin alt kolu olarak değerlendirip Müslüman fırkalar arasında sayarken, Bâtîni İsmâîlîlik olarak adlandırdığı grubu “İslam'a Mensup Olmadıkları Halde İslam'a Nispet Edilen Fırkalar” başlığı altında değerlendirmesi, İsmâîlîliğin zaman içerisinde değişerek İslam dışı bir fırkaya evrildiğini düşündüğünü göstermektedir

İsferâyînî, Bağdadî'nin İsmaililerle ilgili bakış açısını devam ettirmiştir. O da Cafer-i Sâdık döneminden sonra İsmâîlîyye isimli bir fırkanın ortaya çıktığını, bunların iki kola ayrıldıklarını, bu kollardan birisinin Bâtîni fırkalardan İsmâîlîyye olarak devam ettiğini belirtmektedir. Onun Mübârekîyye ve Bâtîniye kavramsallaştırmaları da Bağdadî ile uyumludur.¹⁰⁷

Gazâlî, Bâtîniyye'nin farklı zaman dilimlerinde ve asırlarda on lakapla dillerde dolaştığını söyler. Bu lakaplardan beşincisi olarak da İsmâîlîyye'yi verir. Bu grubu kısa bir şekilde tanıtır. Gazâlî, bu mezhebe İsmâîlîyye isminin verilmesini, liderleri Muhammed b. İsmâîl'e bağlar. Bu grubun iddialarına göre imamet devirleri onunla sona erer. Çünkü imamet devirleri yedişer yedişer devam etmektedir ve peygamberden itibaren gelen imamlardan yedincisi Muhammed b. İsmâîl'dir. Yedili devir diye anılan bu devirlerin en büyük imamı olarak Muhammed b. İsmâîl'i gören bu gruba göre, imamet aslında onun nesebinde devam edecektir ama soy kitabında onun geride çocuk bırakmadan öldüğü bildirilmektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 14.

¹⁰⁷ İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 46.

¹⁰⁸ Gazâlî, *Bâtînilîğin İcüzü*, ss. 36-37.

Gazâlî'nin İsmâîlîyye kavramına yüklemiş olduğu anlam genel olarak selefleri Bağdadî ve İsferyânî ile uyumlu gözükmektedir. Ancak bir farkla ki o, seleflerinin iki kola ayırdığı İsmâîlîyye'yi tek kol olarak ele almıştır. O, seleflerinin bâtını İsmâîlîlik olarak tanımladıkları ikinci kolu dikkate almış gözükmektedir.

Şehristânî, Müslümanlar adını verdiği başlık altında yedi ana fırkadan bahseder. Bunlardan altıncısı olarak Şia'yı verir. Şia'yı temelde; Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliyye (Gulât) ve İsmâîlîyye olarak beş fırkaya ayırır.¹⁰⁹ İmâmiyye grubunu da yediye ayıran Şehristânî, beşinci fırka olarak İsmâîlîyye el- Vâkıfe'yi verir. Bu grubu ikiye ayıran Şehristânî bu zümreyi iki farklı gruba daha ayırır. Birinci grup içerisinde ise iki farklı görüşten bahseder. İsmâîlîyye el-Vâkıfe adı verilen zümre, imametın Câfer es- Sâdık'dan nasla ve evlatlarının fikir birliğı ile İsmâil b. Câfer'e geçtiğini fakat İsmâil'in babası hayattayken ölüp ölmediğı konusunda düşölen ihtilaf sebebiyle grubun iki farklı görüşe meylettiğini söylerler. Bunlardan ilk görüş İsmâil'in ölmediğı, aksine Abbasi halifelerine takıyye yaparak kendini ölü gösterdiği, bu konu ile ilgili de Mansur'un bir topluluk önünde şahit olduğunu iddia ederler. Diğer görüşe göre ise, İsmâil b. Câfer babası hayattayken gerçekten de ölmüştür ama nass geri dönmeyeceğinden nassın sahibi olan kişi öldüyse nass onun evlatlarından devam eder fikridir. İsmâil'den sonra yerine geçecek imam ise oğlu Muhammed b. İsmâil'dir. Bunlardan bir kısmı daha sonradan imametın Muhammet b. İsmâil'de kaldığını iddia etmişlerdir. Bu grup Mübârekîyye olarak isimlendirilmiştir.¹¹⁰

İkinci grup ise, "İsmâîlîyye'den diğerleri imameti gizli imamlara devretmiş, onlardan sonra da zâhir imamlarda devam ettiğini iddia eden Bâtıniyye'dir."

¹⁰⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 141.

¹¹⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 159.

Görebildiğimiz kadarıyla Şehristânî, Bağdadî ile başlayan kavramsallaştırmaya sadık kalarak İsmâîlîliği ana kavram olarak merkeze almış, bu fırkanın Cafer-i Sâdık'tan sonra imameti İsmâîl'de sonlandırıp onun mehdiliğini bekleyenlerle imametın oğlu Muhammet b. İsmâîl'e geçtiğini savunanlar şeklinde iki kolu olduğunu kabul etmiştir. Bununla birlikte Mübârekîyye olarak adlandırdığı ikinci fırkayı iki ana kola ayırarak tarihsel realiteye oldukça uygun bir anlayış ortaya koymuştur. Buna göre Mübârekîyye'nin bir kolu Muhammet b. İsmâîl'in mehdi olarak dönüşünü beklemektedir ki bunlar 286/899 yılındaki bölünmeden sonra Karmatîler olarak bilinen fırkadır. Diğer kol ise başlangıçta imameti gizlemekle birlikte daha sonra başlarındaki kişiyi imam olarak adlandırmışlardır. Açıktır ki bu grup Fatımîler olarak tarih sahnesinde yer alan zümredir. Şehristânî bunları Bâtıniler olarak adlandırarak Bâtîniyye kavramını Fatımî İsmâîlîliğine tahsis etmiş gözükmektedir.

Şehristânî, kendinden önceki yazarların Bâtîniyye şemsiye kavramını kullanmalarına da itiraz etmiş gözükmektedir. O, bunun yerine İsmâîlîlik kavramını ön plana almaktadır. Bunu yapmasındaki temel sebebinin ise en meşhur isimleri Bâtîniyye olmasına rağmen kendilerini İsmâîlî olarak tanımlamalarından kaynaklandığını belirtir.¹¹¹ Böylece o, muhalif zümreler tarafından verilen ve ötekileştirici bir içeriğe sahip olan Bâtîniyye kavramı yerine mezhep mensuplarının benimsemiş olduğu İsmâîlîyye kavramını şemsiye kavram olarak kullanarak seleflerinin tarafgir tutumlarından ayrılmıştır.

Şehristânî'nin kavramsallaştırmasında dikkat çeken yönlerden birisi de İsmâîlîlik olarak ele aldığı gurubu İslam içi fırkalar arasında tasnif etmesidir. Böylece Bağdadî sonrası Eşarî geleneğe muhalefet ederek İsmâîlîler'i Müslüman fırkalara dâhil etmiştir.¹¹²

¹¹¹ Ali Avcu, "Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci", Doktora Tezi, s. 39.

¹¹² Detaylı bilgi için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 178-185.

Râzî de Bağdadî ve İsferyînî gibi Rafıziler başlığı altında sırasıyla; Zeydiyye, İmâmiyye, Gulât ve Keysâniyye adını verdiği dört gruptan bahseder. Bu gruplardan ikincisi olarak verdiği İmâmiyye'yi on üç alt gruba ayırır ve altıncı fırka olarak İsmâîliyye'yi verir. Râzî'nin yapmış olduğu tasnifte İsmâîlîler, Câfer es- Sâdık'tan sonra imametin İsmâil b. Câfer'e geçeceğini fakat Câfer hala sağken İsmâil'in ölmesi dolayısı ile imametin kardeşine intikal ettiğini iddia ederler. Onun verdiği bilgilere göre Mübârekîyye ise imametin İsmâil'in ölümü üzerine kardeşine değil de oğlu Muhammet b. İsmâil'e geçtiğini öne sürmektedir.¹¹³ Razî, vermiş olduğu bilgilerle her ne kadar tasnif sistemi açısından benzer olsa da içerik açısından Eşarî gelenekten tamamen farklılaşmış gözükmemektedir. Zira ilk defa o, İsmâîlîliği, imametin İsmâil'den sonra kardeşine geçtiğini savunanlar şeklinde tanımlamıştır. Böylece İsmâîliyye ile Mübârekîyye arasındaki ilişkiyi de tamamen koparmış olmaktadır.

3. Bâtınlık

“Gizli olmak; bir şeyin iç yüzünü bilmek” manasında kullanılan batn veya butûn kökünden türeyen bâtin kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle Bâtıniyye adını verdiğimiz bir kavram ortaya çıkmıştır.¹¹⁴ Terim olarak “her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” olarak da tanımlanır ki ılımlı sûfilerden aşırı Şîî fırkalara ve İslam dışı kişiler olarak kabul edilen kimselere varıncaya kadar birçok zümreyi kapsayacak bir kavram olarak kullanılır.¹¹⁵ Bâtıniyye kavramının sözlük anlamı konusunda bir ihtilaf olmamakla birlikte, bu terimin İslam Mezhepleri Tarihindeki karşılığı konusunda bazı kafa karışıklıkları mevcuttur. Bu terimin anlam dünyası hakkında herkesin

¹¹³ Râzî, “İtikâdâtü Fırakı'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn”, s. 249.

¹¹⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 23.

¹¹⁵ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 5 (1992): s. 191.

ittifak edebileceği bir tanımlama geliştirilemediği de dikkate değer bir husustur.¹¹⁶ Bunun temel sebebi, Bâtınlık kavramının epistemik bir duruşa işaret etmesidir. Farklı mezhepler ve dini gruplar içerisinde bâtını epistemoloji ortaya çıkabildiği için hangi grupların bu kavram altında tasnif edileceği de tartışılmalıdır.

Bâtınlık ya da Bâtıniyye kavramı Eşârî makâlât geleneğinin öncüsü İmam Eş'arî'de karşımıza çıkmaz. Zira onun döneminde kavram İsmâîlîlik ile ilişkili olarak henüz tedavüle sokulmuş değildir. Bu nedenle çalışma alanımıza giren Bağdadî'nin *el-Fark*'ı ile birlikte bu kavramla karşılaşmaktayız. Abdülkahir el- Bağdadî, kitabının dördüncü kısmını “İslâm’a Mensub Olmadıkları Halde İslâm’a Nisbet Edilen Fırkalar”a ayırmıştır. Bu bölümde o, “İslâm Ümmet’inden çıkmış olmalarına rağmen, görünüşte İslâm’a mensup olan fırkaların sayısı yirmidir” der ve bu fırkaların on yedincisi olarak Bâtınlığı verir.¹¹⁷ Buna ek olarak, kitabının Üçüncü bölümünde *Sapık fırkalar* başlığı altında sekiz ana fırkadan bahseder. Bu fırkalardan ilki birinci bölüm başlığı altında verdiği Ravâfız’dır. Bağdadî Ravâfız’ı; Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye olarak üçe ayırır. İmâmiyye fırkasının altında ise on dört fırkadan bahseder. Bu fırkalardan yedincisi İsmâîliyye’dir. Bağdadî’ye göre İsmâîliyye fırkası ikiye ayrılmıştır. Bunlardan ikincisine o, İsmâîliyye el-Bâtıniye adını verir. Yazar daha sonra bu fırkayı “İslâm’a Mensup Olmadıkları Halde İslâm’a Nispet Edilen Fırkalar” başlığı altında on yedinci grup olarak ele alır. Buradan anladığımız kadarıyla yazar, İsmâîliyye’nin siyasi tehdit oluşturmadığı erken dönemine İsmâîliyye kavramını kullanıp onları İslâm içi bir fırka olarak konumlandırırken, Fatımîler olarak devletleşip Sünnî Abbasi iktidarı için bir tehdit haline geldikleri sonraki dönemlerini ise İsmâîliyye el-Bâtıniye olarak adlandırıp İslâm dışı fırkalar içerisinde tasnif eder.

¹¹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 23.

¹¹⁷ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 176.

Bağdadî'ye göre; “Bâtıniyye, Beyânîyye, Muğîriyye gibi bütün imamların tanrılıklarına inanan akımlar İslam ümmetinden değildir ve hiçbir değeri yoktur”.¹¹⁸ Ona göre iğrenilecek bid’at ekleyen herkesin durumuna bakılır ve Bâtıniyye gibi gruplar bu bid’atleri ekledikleri için İslam toplumundan ayrı zümrelerdir. Bâtıniyye İslam topluluğu fırkalarından değil aksine Mecusi fırkalardandır.¹¹⁹ Kitabının birçok yerinde tevhid ehli bir Sünnî olmanın şartlarından bahseden Bağdadî'ye göre, Bâtıniyye dine çirkin bid’atlar sokan İslam dışı bir yapılanma olduğundan kitabın birçok yerinde Sünniliğin karşıtı olarak İslam dışı fırkalara örneklendirme yaparken Bâtıniyye terimini sıklıkla kullanır.

Bağdadî'ye göre, Bâtıniyye'nin İslam'a ve Müslümanlara verdiği hasar Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerden daha çoktur. Hatta öyle ki, Bâtınilerin saptıracağı kimseler ahir zamanda ortaya çıkacak Deccâl'in dinden çıkaracağı kimselerden daha fazla olacağını şöyle dile getirir: “Deccâl'in fitnesi kırk günden çok devam etmeyecek ama Bâtınilerin fitnesi ve rezaletleri adeta kum taneleri ve yağmur damlalarından bile fazladır.”¹²⁰ Görüldüğü gibi, Bağdadî, Bâtıniliği ağır bir dille eleştirmiştir. Kısacası Bağdadî'ye göre Bâtınilik İslam dışı, iğrenilecek bid’atleri olan, düşünce ve uygulamaları bakımından reddedilmesi gereken bir gruptur. Bu sebeple kitabının birçok bölümünde ağır ve dışlayıcı bir üslupla Bâtıniliği ve Bâtınileri eleştirmiştir.

el-İsferâyînî'nin eseri de, bazı farklılıkları olmasına rağmen, temelde Bağdadî'nin eserinin özeti gibi olduğundan tasnifi de aynıdır. O da, Ravâfız'ı; Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye olarak üçe ayırır. Bağdadî'den farklı olarak İmâmiyye fırkasının altında on beş fırkadan bahseder. Bu fırkalardan yedincisi olarak İsmâîliyye'yi verir. İsferâyînî'ye göre İsmâîliyye fırkası ikiye ayrılmıştır. İkinci gruptan bahsederken “Bâtınilerden İsmâîliyye”

¹¹⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 14.

¹¹⁹ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 19.

¹²⁰ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219.

tabirini kullanmıştır.¹²¹ Bu durumda İsferyânî de Bağdadî gibi, Bâtıniyye’yi İsmâîlîyye olarak görmüştür. Buna ek olarak, kitabının on üçüncü kısmında “İslam Dininde olduklarını İddia Ettikleri Halde Müslüman Sayılmayan ve Yetmiş İki Fırkaya Girmeyenler” adını verdiği başlık altında Bâtıniyye’yi on yedinci fırka olarak ayrıca incelemiştir.¹²² Bu tavrıyla da o Bağdadî’nin anlayışını devam ettirmiş gözükmektedir.

İsferyânî de, Bağdadî gibi, Deccâl’in fitnesinin 40 gün sürdüğünü ifade edip Bâtınilerin fitnesinin ise Me’mûn zamanından itibaren devam etmekte olduğunu belirtir.¹²³ Bağdadî’den farklı olarak daha yumuşak bir üslup kullansa da kitabının bazı bölümlerinde “bâtını fitnesi”, “saçma iddialar” gibi ötekileştirici ve yargılayıcı birçok ifade ile karşılaşmaktayız. O bununla da yetinmeyerek hocası gibi, Bâtınilerin İslam dışı olduklarını delillendirmek için ayet ve hadislerden yararlanmıştır.¹²⁴

Eşarî makâlât geleneğinin önemli temsilcilerinden birisi olan Gazâlî bizzat eserinin ismini *Fedâihu’l-Bâtıniyye* koyarak Bâtıniyye kavramının önemini ortaya koymuştur. Bu eser temelde siyasi talepler doğrultusunda Sünnilik karşısında güçlenen Bâtını veya İsmâîlî düşünceye yönelik bir reddiye olarak yazılmıştır. On bölümden oluşan kitabının ikinci kısmını iki fasıl şeklinde yazan Gazâlî, birinci fasılda Bâtını iddialara sahip grupların lakaplarının açıklanması ile başlar ardından kendi tabirine göre bu saptırıcı daveti ortaya koymaya yönelten sebepleri gün yüzüne çıkarmaya çalışacağını ifade eder. Birinci fasılın ilk fırkası olarak da Bâtıniyye’ye yer verir. Ona göre, Bâtıniyye, tarihsel süreçte Karamîta, Hurremiye, Hurremdîniye, İsmâîlîyye, Seb’iye, Bâbekiye, Muhammira ve Ta’lîmiye olarak adlandırılan

¹²¹ İsferyânî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 46.

¹²² İsferyânî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 146-153.

¹²³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi*, s. 255. Ayrıca bkz. İsferyânî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 146.

¹²⁴ İsferyânî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 149- 153.

firkalardan birisidir. Bu fırkalar her ne kadar isim olarak ayrılmış olsalar da gerçekte aynı hedefe odaklanmış tek bir harekettir. Öyle anlaşıyor ki Gazali tüm bu fırkaları tek bir fırkanın farklı yerlerdeki farklı isimleri olarak görmekle, Bâtîniğin İslam'ı bozmak üzere birlikte hareket eden ve Müslüman gibi gözüken ortak bir hareketin bir parçası olduğuna inanmaktadır. Bir taraftan o, kitabının ismini *Fedâihu'l-Bâtîniyye* koyarak Bâtîniye kavramını diğerlerini kapsayan şemsiye bir kavram olarak gördüğünü çağrıştırmış olsa da onların on farklı lakapla anıldıklarını belirterek yukarıdaki isimleri saymaktadır.¹²⁵ Buna göre Bâtîniye diğerlerini kapsayan bir kavram olmaktan ziyade diğerleriyle eşdeğer bir kavram olarak gözükmektedir. Öte yandan yazar her ne kadar böyle söylese de kitabının isminde ve içeriğinde Bâtîniye isimlendirmesini tercih ederek diğer bütün kolları bu kavram altında değerlendirmiştir. Böylece o, Bâtîniye'yi diğerlerini de kapsayan şemsiye bir kavram olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Gazâlî'nin Bâtîniyye ile eş anlamlı olarak gördüğü gruplar içerisinde Bâbekiye, Hürremiye, Hürremdîniye gibi İsmâîlîlik dışı grupların yer alması onun Bâtînilik kavramına İsmâîlîliği aşan bir anlam yüklediğini göstermektedir. Böylece o, Bâtînilik kavramını İsmâîlîlik ile eş anlamlı kullanan Bağdadî ve İsferâyînî gibi seleflerinden farklı bir kavramsallaştırma yapmıştır. Zira onun tanımlamasında Bâtînilik, zahir bâtın ayrımı yaparak hakikatin bâtını anlamda gizli olduğunu savunmaktan ibarettir.¹²⁶ Bu yönüyle İsmâîlîlikle benzeştiğini düşündüğü Horasan bölgesindeki Mazdekî ve Maniheist kalıntılardan oluşan Horasan Gulâtını da Bâtînilik kavramının anlam alanına dâhil etmiştir. Oysa Bağdadî ve onun yolunu takip eden İsferâyînî Bâtînilîği epistemik temellerde birleşen bir uzlaş hareketi olarak görmekten ziyade sosyopolitik hedefleri ön planda olan bir birliktelik olarak tanımlamışlardır. Buradan hareketle de onlar Bâtînilik başlığı altında sadece İsmâîlîliğe yer vermişlerdir.

¹²⁵ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, ss. 31-41.

¹²⁶ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, ss. 31-41.

Şehristânî, ana fırka ve alt fırka isimlendirmelerinde Bâtınilik kavramına yer vermez. Bunun yerine o, İsmâîlîyye terimini tercih eder. İsmâîlîyye'yi ise İslam fırkaları içerisinde ele alır. O, İsmâîlîyye'nin iki ana kolundan birisi olan Mübârekîyye'nin bir kolunun imameti Muhammet b. İsmâîl'de sonlandırarak onun mehdi olarak dönüşünü beklediklerini ifade eder. Diğer kol ise imameti önce gizlemiş, daha sonra başlarındaki kişinin imam olduğunu kabul etmişlerdir. Şehristânî, İsmâîlîliğin bu grubuna Bâtıniler adını vermektedir.¹²⁷ Onun eserinin ilerleyen bölümlerinde tekrar ele aldığı bu fırka Fatımî İsmâîlîleri'dir. Zira ilgili bölümde Fatımî İsmâîlîliğini ele alır ve gizli davet dönemini de Fatımî tezler doğrultusunda özetler. Öte yandan o, İsmâîlî harekete nispet edilen Bâtıniyye, Karamîta, Mazdekiye, Ta'limiyye ve Mülhide isimlerini saymaktadır.¹²⁸ Gazâlî ile kıyasladığımızda onun Bâtıniyye'yi daha dar bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Zira Mülhide daha ziyade karalayıcı bir isimlendirmedir. Mazdekiyye eski bir Fars dinidir. Diğerleri ise İsmâîlîlik ile ilişkili kavramlardır. Onun kullandığı isimler arasında tek farklı olan, gnostik tabiatlı bir din olan Mazdekiyye'dir. Diğer kavramların bir şekilde İsmâîlîyye ile irtibatlandırılması mümkündür. Ancak Mazdekiyye kelimesi, şayet bir yazım yanlışı değilse, Şehristânî'nin İsmâîlîlik ile irtibatlandırdığı Bâtınilîği İslam dışı bir grup için de kullandığını göstermektedir. Ancak her halükârda onun çizdiği çerçeve Gazâlî'den daha dardır.

Eşarî makâlât geleneği yazarlarından Râzî, kitabının dokuzuncu bâbında, Müslüman olmadıkları halde Müslüman olduklarını beyan edenler hakkında diye bir başlık atmış ve bu fırkaların çok olduğunu vurgulayıp sadece en meşhurlarını ele alacağından bahsetmiştir. En meşhur zümre olarak ise Bâtıniyye'yi verip onun altında diğer grupları ele almıştır. Bağdadî gibi Bâtınilik için sert ve yargılayıcı bir üslup kullanan Râzî'ye göre, Bâtınilerin İslam dininde çıkarmış oldukları fesat ve verdikleri zarar kâfirlerin verdiği zarardan daha fazladır. Ayrıca

¹²⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 159.

¹²⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 180.

temel amaçları şeriatı tamamıyla ortadan kaldırmak ve yaratıcıyı inkâr etmek olan bu grup hiçbir dine inanmaz, kıyameti kabul etmez fakat bunların hiçbirini açıkça dile getirmezler. Râzî, onların sadece ahireti kabul etmediklerini açıkça beyan ettiklerini söyler. Devamında Bâtıniler ile alakalı Ehvâzlı bir zındık olan Abdullah b. Meymûn el- Kaddâh adında bir adam ile ilgili bir rivayetten bahseder. Ama anlatmış olduğu olay tarihsel açıdan hatalıdır ve rivayette bahsi geçen kişi ile ilgili de çok çok farklı bilgiler bulunmaktadır.¹²⁹

Fahreddîn er-Râzî bâtını fırkalar olarak Sabbâhiye, Nâsiriye, Karamîta, Bâbekiye, Mukannâiye ve Seb’iyye olmak üzere altı grup saymıştır.¹³⁰ Gazâlî’nin listesine yakın olan bu fırkalardan Bâbekiye ve Mukannâiye’nin İsmâîliyye ile alakası yoktur. Her ikisi de Kûfe’deki Gulât-ı Şia ile dirsek temasına geçerek onların bazı söylemlerini öğretilerine dâhil etmiş olan Horasan bölgesinin Maniheist ve Mazdekî kalıntılarından oluşan gruplardır.¹³¹

Listedeki diğer isimler ise İsmâîlî’dir. Şu halde onun Bâtınilik kavramını Gazâlî ile benzer şekilde İsmâîlîlik ve Horasan Gulâtını kapsayacak şekilde şemsiye bir kavram olarak kullandığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi Eşarî makâlât geleneğinin İsmâîlîliği tanımlamak üzere kullandığı Bâtınilik kavramı tarihsel süreç içerisinde farklı boyutlar kazanmıştır. Geleneğin önderi İmam Eşarî bu kavramı hiç kullanmazken Bağdadî ve İsferâyînî daha çok İsmâîlîliğin siyasi bir tehdit oluşturan

¹²⁹ Detaylı bilgi için bkz. Râzî, “İtikâdâtı Fırakı’l- Müslimîn ve’l- Müşrikîn”, ss. 263-264. Abdullah b. Meymûn el- Kaddâh hakkında bkz. Muzaffer Tan, “İsmâiliyye’nin Teşekkül Süreci”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, ss. 153-166.

¹³⁰ Râzî, “İtikâdâtı Fırakı’l- Müslimîn ve’l- Müşrikîn”, ss. 264-266.

¹³¹ Bu gruplarla ilgili geniş bilgi için bkz. Farhad Daftary, “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir’deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler”, çev., Mehmet Atalan, *Kelam Araştırmaları*, 4/2 (2006): ss. 144-155. Ayrıca bkz. Ali Avcu, *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulât-ı Şia*, Ankara: Fecr Yayınları, ss. 21-45.

Fatımî kolu için kullanırlar. Daha sonraki dönemlerde kavram anlam genişlemesine uğramıştır. Bu son dönemde kavram Horasan'daki aşırı Şîî unsurları da içine alacak şekilde genişletilmiştir.

B. İsmâîlîliğin Kökeni

İsmâîlîlerin kökeni ile ilgili birçok farklı görüş ve iddia vardır. Biz bu mezhebin oluşumunu mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Câfer es- Sâdık dönemine kadar geri çekebiliriz. İmamet kimden devam ettiği hususunda çıkan farklılıklar sebebiyle, İsmâîlîye oluşumundan itibaren birçok isimle adlandırılmış, birçok akım ve hareketle ilişkilendirilmiştir.

İsmâîlîliğin kökenini, bazı gruplar Mecusi ve Yahudiliğe dayandırıyorlardı. Tarihsel süreçte kimileri bu grubun Mecusi inanca yakınlığından dolayı Mecusi olabileceği yönünde iddialar öne sürerken kimileri de Yahudi olduğu yönünde bir temellendirme yapma yolunu tercih etmişlerdir. Özellikle hicri beşinci asrın başlarında İsmâîlîlerin İslam dışı olduğu yönünde bazı iddialar ortaya atılmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, İsmâîlîlerin hicri dördüncü asrın başlarından itibaren gittikçe güçlenip siyasi bir güç haline gelmesi ve etki alanını genişletip Sünnî coğrafya için bir tehdit unsuru olarak algılanmaya başlamasıdır.

Hicri beşinci asrın başlarında Abbasî devleti İsmâîlîlere karşı bir bildiri yayınlamış ve Fatımîlerin neslini Meymûn el- Kaddâh'a dayandırmışlardır. Meymûn el-Kaddâh'ın da Yahudi bir kökene bağlanması ile beraber bu İslam dışına atma politikası ve gayreti meşrulaştırılarak kullanım alanı yaygınlaştırılmıştır.¹³²

İsmâîlîliğin bâtını düşünce yapısı sebebiyle Bâtîniyye ile ilişkili olarak İslam dışı olduğu yönünde pek çok iddia olsa da genelde bu kavram Şia ile ilişkili olarak incelenmiştir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bir grubu ötekileştirmek için kullanılan en yaygın yöntem İslam

¹³² Ali Avcu, "Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci", Doktora Tezi, ss 44-45.

dışı olduğu yönündeki inançlarla ötekileştirilmek istenen grup arasında bağlantı sağlamaktır. Yükselişe geçen bir güç olarak İsmâîlîyye'ye karşı da benzer bir yöntem uygulanmaya çalışılmıştır. Hicri dördüncü asrın yarısından sonraki süreçte İsmâîlîlik sadece teolojik olarak güçlenmemiş aynı zamanda siyasi bir güç olarak yükselen Fatımilerin de desteği neticesinde siyasal bir rakip olarak yerini almıştır. Dolayısıyla bu durumdan rahatsız olan grupların mezhep hakkındaki olumsuz söylem ve eylemleri artmış, hatta toplumsal hayatta ötekileştirici bir takım davranışlar geliştirilmesinin önü açılmıştır.¹³³

Eşarî makâlât yazım geleneğinin öncüsü Ebû'l Hasen el- Eş'arî döneminde İsmâîlîyye henüz siyasi ve teolojik açıdan Sünniler tarafından bir tehdit unsuru olarak görülüyordu. Mu'tezile'den yeni ayrıldığı dönemde yazdığı *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve İhtilafu'l- Musallîn* adlı eserinde ötekileştirici bir üslup kullanmayan Eş'arî, Şia'nın bir kolu olarak verdiği Rafıza'nın altında İsmâîlîyye mezhebini incelemiştir. Dolayısı ile İsmâîlîyye, Eş'arî tarafından ötekileştirilmemiş olup İslam dışı bir konumda nitelendirilmemiş aksine Şia'nın içerisinde değerlendirilmiştir. Bâtîniyye kavramı ise Eş'arî döneminde henüz tedavülde olan bir kavram olarak gözükmemektedir. Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki o, İsmâîlîliğin kökeni ile ilgili olarak İslam dışı bir kaynak arayışı içerisine girmemiştir. Aksine ona göre İsmâîlîlik ve İsmâîlîlikle bağlantılı olarak bahsettiği diğer fırkalar İmam Eş'arî nazarında İslam mezheplerinden birisidir.

Eşarî makâlât geleneği içerisinde Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1038), İsmâîlîyye'nin İslam dışı bir kaynağa dayandığı yönünde iddia ortaya atan ve olumsuz bir imaj çizmeye çalışan eserleri bizlere ulaşan muhtemelen ilk âlimdir. Onun sahip olduğu perspektife göre Ehl-i Sünnet hak fırka olduğu için İsmâîlîyye'nin kökeni hakkında sahip olduğu olumsuz savlarını tarihsel

¹³³ Ümit Toru "İsmâîlîyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2020), s. 247.

ve fikrîsel bilgilerle ispatlamaya çalışarak iddialarını elle tutulabilir gerçekler haline getirmeye çalışmıştır.¹³⁴

Bağdadî, *el- Fark beyne 'l- Fırak* adlı eserinden daha önce yazdığı kitaplarda İsmâîlîlerin Mecûsî bir kökenden geldiği yönünde bir iddiayı ortaya atmış ve bunu savunan görüşler ileri sürmüş olmasına karşın, daha sonraki dönemlerde kaleme aldığı *el- Fark beyne 'l- Fırak* adlı eserinde İsmâîlîlerin Mecûsî kökenden gelme iddiasının aslında tarihçilere ve kelamcılara ait olduğunu söylemiştir.¹³⁵ Bağdadî, İsmâîlîler'i Bâtînîlik şemsiye kavramı altında ele alarak incelemiştir. O, Bâtînîler'i genel olarak Dehri yani maddeci Zındıklar olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla onun perspektifine göre İsmâîlîler de bu kategoride görülmektedir.¹³⁶ Onun yapmış olduğu kavramsallaştırma ve tasnif kendinden sonraki Eşarî âlimlerin de görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

İsmâîlîler'i İslam dışı bir kökene dayandırmak için Bağdadî bir mitolojik hikâye gündeme getirmiştir. Aslında onun birçok mezhep ve grup hakkında olumsuz iddialarını desteklemek için bu tarz hikâyelere başvurduğunu eserlerinde görebiliyoruz. Onun uygulamış olduğu bu anlatı biçimi bir tarihi yanlış mı yoksa tarihin bilinçli olarak tahrifi mi olduğu hususunun değerlendirilmesi gerekmektedir. Onun, kitaplarında din dışı olarak kabul ettiği mezhep veya akımlara karşı kullanmış olduğu sert, eleştirel ve ötekileştirici dil, tarihi süreçleri bilinçli olarak tahrif ettiği savını destekler niteliktedir. Nitekim onun kitaplarında anlattığı ama tarihsel olarak gerçek olmayan bazı hikâyeleri mevcuttur.¹³⁷ Bu tahrifi kasti veya kasti olmayarak yapmış olsa da, kendinden sonraki makâlât yazarlarını etkilemiştir ve bu yazarlar

¹³⁴ Ümit Toru “İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar”, s. 252.

¹³⁵ Ümit Toru “İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar”, ss. 253-254.

¹³⁶ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227.

¹³⁷ Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmailîlik Örneği”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), ss. 368-370.

kendi kitaplarında Bağdadî'nin iddialarını destekler nitelikte iddialar ortaya koymaya çalışmışlardır.

Bağdadî, *el- Fark beyne'l- Fırak* adlı eserinde İsmâîlîliğin İslam dışı bir kökenden geldiğini ispatlamak için bir hikâyeden bahseder. Hikâye Bağdadî tarafından şu şekilde nakledilir:

“ Abdullah bin Meymûn el Kaddâh olarak bilinin bir zat ki bu kişi aslında Câfer es-Sâdık'ın azatlı kölesi olup Kaddâh diye anılan Ahvazlı Meymûn b. Deysân'dır. Irak valisinin cezaevinde Ebû Câfer el-Mansûr tarafından hapsedilen Meymûn burada Dendân lakaplı Muhammed b. Hüseyin ile buluştu ve birlikte Bâtîniyye mezhebini kurdular. Cezaevinden kurtulduktan sonra Dendân tarafından davet sürecine ve propagandasına Tûz¹³⁸ civarlarında başladı. Bu civardaki kimseler onun dinine girdi. Sonra Meymûn b. Deysân Mağrib bölgesine gitti, kendisinin Akîl b. Ebî Tâlib¹³⁹'in soyundan geldiği yönünde bir iddia öne sürdü...”¹⁴⁰

Bu hikâyede verilen bilgilere baktığımızda ulaştığımızı sonuca göre, tarihsel ve mekânsal açıdan bu şahısların böyle bir ortamda bulunması mümkün gözükmemektedir. ¹⁴¹ Fakat Bağdadî bu şahısları bir arada bulunmaları mümkün olmamasına rağmen sanki buluşmuşlar gibi kitabında yansıtmıştır. Bu durumda ortaya Bağdadî'nin bu mezhebi İslam dışı göstermek için zamansal ve mekânsal olarak mümkün olmayan bir hikâyeyi delil olarak

¹³⁸ El- Cebel olarak yerel halk tarafından isimlendirilen, Irak'ta bugün aynı adla anılan yer.

¹³⁹ Hz. Ali'nin küçük kardeşidir. Yezîd b. Muâviye döneminde vefat etmiştir.

¹⁴⁰ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 219-220.

¹⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Muzaffer, Tan. “Batnîlik Kavramı ve Batîni Fırkaların Tasnifi Meselesi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000, ss. 29-31. Ayrıca bkz. “İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci”, Doktora Tezi, , ss. 144-160.

sunması, onun mezhebe karşı önyargısı ve olumsuz bakışını destekler nitelikte bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Bu ise bir âlim olarak onun kişisel yargılarını bir konuyu değerlendirirken ön plana aldığına ve belki de dönemsel koşullar nezdinde bu yargılarından bağımsız ve objektif bir tavır takınmadığına işaret eder niteliktedir.

Bağdâdî'nin öğrencilerinden Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1079), ardından Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) ve daha sonra da Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler, Bağdâdî'nin yapmış olduğu tasnifi bazı noktalarda farklılaşsalar da aşağı yukarı aynıyla kopyalamışlardır. İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve Temyîzü'l- Fırakati'n Nâciyeti Ani'l- Fıraki'l- Hâlikîn* adını verdiği eserinde hocası Bağdâdî'nin etkisinde kalarak onun düşüncelerinin büyük bir bölümünü aynen nakletmiştir. Buna ilaveten, Cihârbace adlı bir grup hakkında bilgi vermiş ve bu grubun İsmâîliyye'yi kurarken Irak hapishanesinde Abdullah b. Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'a ve Dendân olarak bilinen Muhammed b. Hüseyin'e yardım ettikleri noktasında bir iddiada bulunmuştur.¹⁴²

Gazâlî'nin İsmâîliyye'ye yönelik olumsuz söylemleri, dönemindeki sosyal, siyasi olaylar ve Hasan Sabbah'ın fedailerinin yapmış olduğu terör eylemleri neticesinde şekillenmiştir. Kitabını yazmaya başlamadan önce İsmâîliyye ile alakalı pek çok metin ve eser incelediğini iddia eden Gazâlî'nin, kitabının herhangi bir yerinde bu İsmâîlî eser veya şahıslara atıfta bulunmaması dikkate değer bir husustur. Her ne kadar eserinde verdiği bilgiler selefleriyle benzerlik arz etse de bu mezhep hakkında verdiği detaylar kendinden önceki âlimlerden daha fazladır.¹⁴³ Eserinde özellikle İsmâîlî itikadı ile alakalı olarak söylediği şeyler Eş'arî makâlât geleneğinin ötesinde birinci el İsmâîlî kaynaklara gittiğini göstermektedir.

¹⁴² Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 257. Ayrıca bkz. İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 146-147.

¹⁴³ Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", ss. 261-262.

Gazâlî'nin vermiş olduğu bilgilerden hareketle İsmâîlîyye konusunda ciddi bir okuma ve bilgi birikimin olduğunu görmekteyiz. Fakat bu bilgi birikimini edindiği kaynaklar ve şahıslar hakkında bilgi vermemesi bunun nedeninin ne olabileceği noktasındaki bir soruyu akla getirmektedir. Gazâlî'nin yaşamış olduğu dönemseller koşullar ve onun İsmâîlîyye hakkındaki düşünceleri temel alındığında, kitaplarında İsmâîlî eser ve şahıslara atıf yapmaması döneminin büyük bir âlimi olarak halkın dikkatini çekebilir ve bu kitapları okuma ve şahısları araştırma noktasında bir yola onları sevk edebilirdi. Ünlü bir âlim olan Gazâlî'nin bu eserlere atıf yapması, bu eserleri bir kaynak olarak eserine yansıtmaması demek belki de ona göre, İsmâîlî-Bâtını düşüncenin onun vasıtasıyla birçok kesime ulaşılabilirliği manasına gelebilirdi. Yani reddetmek için yazdığı eser, aslında reddetmek istediği düşüncenin yayılmasına yönelik bir işlev görebilirdi. Belki de bu yüzden eserlerinde İsmâîlî şahıs ve eserlere atıf yapmamıştır.

Gazâlî İsmâîlî düşünce sisteminin ortaya çıkışını bir kişiye bağlamayıp daha ziyade fikri bir yapı üzerine inşa etmiştir. Ona göre, İslam geniş coğrafyalara yayılıp etki alanını ve gücünü genişletince zayıflamak zorunda kalan birçok akım, inanç ve din ortaya çıkmıştır. Nitekim bu durum neticesinde Allah, nübüvvet, ahiret inancı olmayan birçok grup parlayan bir yıldız olan İslam inancına düşman hale gelmiştir. İşte İsmâîlî düşüncenin ortaya çıkışını da bu duruma bağlayan Gazâlî, İsmâîlîyye'nin kökenini İslam düşmanı bütün Mecûsî, Mazdekî, Senevî ve dinsiz felsefî grupların toplu iş birliği ve gruplaşması üzerine kurmuştur. Bu sebeple, Gazâlî'nin kitabında bahsettiği tek isim, Bâtını öğretiyi yaymak için yollarda olan bir daî ile yolu kesişen ve kısa bir sohbetin ardından daî tarafından kandırılıp bu düşünce sisteminin ana figürlerinden biri haline gelen Hamdan Karmat'tır.¹⁴⁴ Tüm bunlar göstermektedir ki Gazâlî İsmâîlîliğin İslam dışı kökenine işaret eden seleflerinin düşüncesine genel olarak destek verirken, bir adım ileri giderek onların sahip olduğu köklü felsefî ve siyasi geleneğe dikkat çekmiştir.

¹⁴⁴ Ümit Toru "İsmâîlîyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 262.

Muhammed eş- Şehristânî, *El- Milel ve 'n-Nihal*'ini objektif bir bakış açısıyla yazmaya çalışan ve dönemin olaylarının izlerinden etkilenip bu düşünce yapısıyla hareket ederek bir eser ortaya çıkaran bir âlim değildir. Nitekim onun tavrını mezhepler üstü bir yaklaşım olarak değerlendirebiliriz. İsmâîlîliği İslam dışı bir kökene bağlamayan Şehristânî, belki de kavramsal olarak İsmâîliyye'nin yaşamış olduğu bölünmeyi tarih düzleminde analiz edip böyle bir tasnifi de eserinde yansıtan ilk âlimdir.

Şia'yı tasnifinde beş ana kola ayıran ve üçüncü kolu İmâmiyye diye adlandıran Şehristânî, İsmâîliyye el- Vâkıfe dediği grubu aslında ilk İsmâîliyye olan Mübârekîyye olarak değerlendirir. Onların özelliklerini anlatan Şehristânî bu grup içerisindeki bölünmeden bahseder. Aslında onun uygulamış olduğu bu yöntem isimlendirme ve mezhebin daha sonra farklı şekillerde adlandırılan kollarıyla ilgili kafa karışıklığını aydınlatan bir özelliğe sahiptir. İsmâîlîliğin imametini kiminle devam ettiği hususundaki fikir ayrılığı neticesinde farklı gruplara bölündüğünü ifade eden Şehristânî, daha sonra bu bölünmeden kaynaklı olarak Şia'nın beşinci ana kolu olarak İsmâîliyye'yi verir. Bu başlık altında Bâtıniyye'yi de İsmâîliyye'nin içerisinde değerlendirip inceler. Bu bağlamda o, kendinden önceki selefleri Bağdadî, İsferâyînî, Gazâlî gibi âlimlerden farklı bir tasnifleme sistemine gitmiş ve Bâtıniyye'yi İsmâîlîliğin içerisinde İslam fırkaları altında değerlendirmiştir. Böylece o, İsmâîlîliğin İslam dışı bir kökene ait olduğu teziyle ilgili olarak seleflerinden köklü bir şekilde ayrılmış, geleneğin önderi Eş'arî ile aynı noktaya geri dönmüş gözükmemektedir. Bu köklü yol ayrımı aynı zamanda onun İsmâîlîliğin kuruluşuyla ilgili menkıbevi hikâyeye de itibar etmemesi neticesini doğurmuştur.

Fahreddîn er- Râzî, kendinden önceki selefleri Bağdadî ve İsferâyînî gibi bir mezhep tasnifi yapma yoluna gitmiştir. İsmâîliyye ve Mübârekîyye'yi Rafiziler adını verdiği ana grubun dört alt kolundan ikincisi olan İmâmiyye'nin altında değerlendirir. İmâmiyye'nin altıncı fırkası olarak İsmâîliyye'yi veren Râzî, bu grup ile ilgili imametini Câfer es- Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil b. Câfer'den devam ettiğini fakat onun kardeşi hayattayken ölmesi sebebiyle imametini

kardeşine geçtiğini iddia eden gruptur şeklinde bir bilgi vermektedir. Seleflerinden farklı olarak ilk defa İsmâîlîyye fırkası hakkında bilgi verirken imameti İsmâîl b. Câfer veya oğlu Muhammed b. İsmâîl'e intikal ettirmemiş kardeşine imametin geçtiğini iddia eden grup olarak bu grubu tanımlamıştır.

İmâmiyye'nin altında İsmâîlîyye'den sonra yedinci grup olarak Mübârekîyye'yi veren Râzî, bu grup ile ilgili de imametin İsmâîl'in ölümünden sonra kardeşine değil, oğlu Muhammed b. İsmâîl'e intikal ettiğini iddia eden grup olarak verir. Liderleri el- Mübârek'e nispetle bu isimle anıldıklarını ifade eder ve bâtını iddialarının imamet konusunda bu doğrultuda olduğunu ve bu grubun da bu iddiaları destekler nitelikte bir görüşü savunduklarını belirtir.¹⁴⁵

Râzî, Bâtiniyye'yi Müslüman olmadıkları halde Müslümanlık iddiası ile ortaya çıkan bir fırka olarak değerlendirir ve altında altı gruptan bahseder. O da selefi Bağdadî gibi bir olay anlatır ve İslam dışı, sapkın iddialar ortaya atan, Mecusi, Yahudi, Zındık, İslam karşıtı birçok grup ve dinle ilişkili bir grup olarak ele alır. Temel amaçlarının şeriatı iptal edip yaratıcıyı inkâr etmek olduğunu söyler ve hiçbir dine inanmadıklarını iddia eder. Karmatîyye'yi de Bâtiniyye'nin altında üçüncü grup olarak işleyen Râzî, bu grubun Hamdan el- Karmat taraftarları olduğunu söyler. Ona göre, Bâtini inancını yaymak için yollarda olan bir daî'nin daveti üzerine bu gruba mensup olan Karmat, daha sonra bu grubun sapkın inançlarını insanlara yaymış, onları bu inanca davet etmiş, birçok insan da bu sapkınlığı kabul etmişlerdir. Hatta bu grubun daha da ileri giderek Mekke'yi tahrip etmeyi akıllarından geçirdiklerini ama Allah'ın onların bu şerli düşüncelerini savuşturup daha sonra öldürüldüklerini söyler.¹⁴⁶ Nitekim o da Bâtiniyye şemsiyesi altında İsmâîlîyye'yi bir ucundan İslam dışı olarak niteler ve İslam dışı, Mecusi bir kökenden geldiği iddiasını öne sürer. Netice itibarıyla Fahrettin er-Razî'nin bakış

¹⁴⁵ Râzî, “İtikâdâtü Fırakı'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn”, s. 249.

¹⁴⁶ Râzî, “İtikâdâtü Fırakı'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn”, ss. 263-265.

açısının Bağdadî-İsferâyîni çizgisiyle uyumlu olduğunu, Şehristânî'nin ortaya koyduğu farklı yaklaşımın Râzî tarafından dikkate alınmadığını söyleyebiliriz.

C. İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci

İsmâîlîliğin teşekkül süreci ile ilgili birçok görüş bulunmaktadır. Nitekim bu görüşler mezhebin adlandırılmasına da yansımış ve farklı kişi ve zümreler tarafından İsmâîlîlik çeşitli zaman dilimlerinde farklı ad ve akımlarla ilişkilendirilmiştir.

İsmâîlîlik temelde, imametin Câfer es- Sâdık ve ardından oğlu İsmâil b. Câfer'den devam ettiğini düşünen İsmâil'in babası hayattayken öldüğünü kabul etmeyen ve ilerleyen zamanlarda mehdi olarak tekrardan geleceğini bekleyen grubu tanımlayan fırkanın adıdır. Bu gruba *Hâlis İsmâîlîyye* de denmiştir. Nitekim İsmâil b. Câfer'in babası hayattayken ölüp ölmediği hususunda çıkan ihtilaf ve farklı görüşler neticesinde bu grup kendi içerisinde görüş ayrılıkları yaşamıştır. Bu kimselerden bir kısmı onun ölümünü kabullenip imameti çocuklarından devam ettirirken, diğer bir bölümü ise onun Mehdi olarak geri geleceği inancına sarılarak onu beklemeye başlamışlardır. Karâmita, Hattâbiyye, Mübârekîyye ve Şumeytîyye gibi farklı isimlerle adlandırılan bu gruplar temelde daha sonra İsmâîlîyye diye isimlendirdiğimiz fırkanın ana gövdesini oluşturmuştur.¹⁴⁷

Zaman ve olaylar iç içe geçmiş halkalardır. Tarihsel çizgide olaylar ve olgular arasındaki karşılıklı etkileşim neticesinde insanların edinmiş oldukları tecrübe, geçirdikleri fikri değişimler ile birlikte önceden sahip oldukları duruş ve görüşlerinden daha farklı yollara ve düşünce biçimlerine geçiş yapabilmektedir. Nitekim bunun örnekleri tarih sahnesinde kendini göstermektedir. Önceden Mu'tezile mezhebine mensup bir şahıs olarak Eş'arî de bu mezhepten

¹⁴⁷ Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 242.

ayrıldıktan sonra tamamen farklı bir görüşe meyletmiş, Ehl-i Sünnet cephesinde kendine yer bulmuştur. Bununla alakalı bilgiler incelendiğinde, Eş'arî'nin hicri 300'lü yılların başlarında Mu'tezile mezhebinden ayrılıp Ehl-i Sünnet'e geçtiği yönünde bazı verilere ulaşmamız mümkündür.¹⁴⁸ Bundan dolayı olacak ki onun eserlerinde genellikle Mu'tezile mezhebine yönelik eleştiriler ve onların fikirlerini çürütmeye yönelik bir yaklaşımın ağır bastığını görmekteyiz. Bu açıdan baktığımızda, İsmâîlîlik onun fikirlerini çürütmek istediği ana mezhepler arasında değildir diyebilmekteyiz.

Ashabu'l hadis içerisindeki yerini sağlamlaştırmak isteği neticesinde Mu'tezile ile arasında bir bağ kalmadığını kanıtlamak istemiş olabileceğinden ve İsmâîlîliği bir tehdit olarak algılamamasından dolayı, İsmâîlîlik konusunda yerici ve sübjektif eleştiriler yapmamıştır. Zira o dönemde, İsmâîlîyye mezhebi henüz siyasal ve teolojik açıdan önemli bir güç değildir. Eş'arî'nin vefatından yaklaşık çeyrek asır sonra hicri 358 yılında Mısır fethedilmiş ve İsmâîlîyye mezhebi güçlenmeye başlamıştır. Bu tarihten sonra da gittikçe güçlenen bir mezhep olan İsmâîlîyye'ye karşı nefret içerikli ve ötekileştirici söylemler artış göstermiştir.¹⁴⁹

Eş'arî, İsmâîlîyye ile ilgili olarak Rafıza'dan on yedinci fırka olduğunu, imametin Câfer b. Muhammed'den oğlu İsmâil b. Câfer'e geçtiğini iddia ettiklerini ifade etmiştir. Onlara göre, "İsmâil babası hayattayken ölmemiştir o işinin başına geçtikten sonra ölecektir. Çünkü babası onu vasiyetle tayin etmiş, kendisinden sonra onun imam olacağını bildirmiştir". Bunlardan farklı olarak Eş'arî, Rafıza'nın on sekizinci fırkası olarak verdiği Karamîta ile ilgili olarak başka bir bölünmeye işaret eder. Bu fırka imametin Câfer b. Muhammed'den sonra torunu Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini ve onun bugün de yaşadığını, yeryüzüne hükmedene kadar da ölmeyeceğini savunur. Çünkü onlara göre o, daha önceden mehdilikle müjdelenen biridir. Bu

¹⁴⁸ Kadir Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005, s. 80.

¹⁴⁹ Ümit Toru "İsmâîlîyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 249.

grubun ardından on dokuzuncu olarak vermiş olduğu Mübârekiyye fırkasında da bu fırkanın bölünme sebebine şu şekilde değinir: Câfer b. Muhammed ölmeden önce oğluna imameti vasiyetle tayin etmiştir fakat oğlu o hala yaşarken vefat ettiği için, imamet İsmâil'in oğlu ve Câfer'in torunu olan Muhammed b. İsmâil'e geçmiştir. Muhammed b. İsmâil de öldükten sonra imamet onun çocuklarından devam etmiştir. Bu gruba Mübârekîyye isminin verilme sebebinin ise liderleri el- Mübârek'e bağlarlar.¹⁵⁰

Eş'arî'nin burada özetlediğimiz rivayetlerinden anladığımız kadarıyla onun İsmâiliyye olarak ele aldığı grup, Cafer-i Sâdık'ın ölümünden sonra imametın İsmail'e geçtiğini, onun ölmediğini ve mehdi olarak döneceğini beklemektedir. Bu grubun sonraki kurumsallaşmış İsmailiye ile alakası ise belli değildir. Onun Mübârekiyye olarak ele aldığı gruba nispet ettiği görüşlere bakılırsa o, Mübârekiyye'nin Muhammed b. İsmail'in öldüğünü ve imametın onun soyunda devam ettiğini iddia etmektedir. Bu görüş Muhammed b. İsmail'i mehdi olarak bekleyen sonraki İsmailîler'den açıkça farklıdır. Öte yandan onun, Karmatîler'in Muhammed b. İsmail'in ölmediğini ve mehdi olarak geri dönmesini beklediklerini iddia etmesi Mübârekiyye ile Karmatîler arasındaki ilişkinin farkında olmadığını düşündürmektedir. Sonuç olarak Eş'arî'nin anlatısında İsmailîliğin erken dönemdeki gelişim süreci net değildir. Onun bilgisi bazı bilgi kırıntılarıyla sınırlı gözükmektedir.

Abdulkahir el- Bağdadî, ilmi çalışmalarını sürdürdüğü Nîşâbur ve İsfehanda İsmâiliyye mezhebinin güçlenmesine tanık olmuştur. Bu bölge o dönemde Horasan adı verilen bir coğrafyanın içerisinde yer almaktaydı ve o dönemde o coğrafya içerisinde İsmâilî davet aktif olarak devam etmekteydi.¹⁵¹ Nitekim bu durum Bağdadî'yi fazlasıyla rahatsız ediyordu. Çünkü ona göre bu fırka, İslam dışı gayelerle vücut bulmuş sapkın düşüncenin bir aracı

¹⁵⁰ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 57.

¹⁵¹ Ümit Toru "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 252.

mahiyetindeydi. Nitekim bu olumsuz bakış açısı nedeniyle çelişkili ve tarihsel açıdan uyuşmayan bazı değerlendirmeler yapmıştır.¹⁵²

Bağdadî ve halefleri arasında İsmâîlîlik ile ilgili kabul edilen görüş; onların İslam dışı Mecusilik, Mazdekilik ve Dehriyeler tarafından ortaya çıkarılan bir mezhep olduğu ve kendi sapkın inançlarını yaymak istediklerini ama bunu açıktan yaparlarsa başarısız olup yok olacaklarını bildikleri için te'vil maskesi altında yaptıklarıdır. Fatımi devletinin kurucusu olarak kabul edilen Ubeydullah El-Mehdî'nin ise iddia edildiği gibi Ali b. Ebi Talib'in soyu ile hiçbir alakasının olmadığını ileri süren Bağdadî ile halefleri arasındaki ayrışan tek nokta, bu irtibata ulaşma noktasında izlenen yoldur. Ümit Toru, Bağdadî'nin İsmâîlîyye hakkındaki yorumunu şu şekilde özetler: "Bağdâdî'nin nazarında İsmâîliyye, yaratılışın arzu ettiği kuralsızca yaşama arzusu içindeki Dehriyye mensuplarının, İslam'ı tahrif etmesi için Hamdan Karmat ile Abdullah b. Meymûn'u görevlendirmesiyle ortaya çıkmış bir mezheptir."¹⁵³ Bu bilgilerden hareketle, Bağdadî, İsmâîlîyye'nin teşekkül etmesini İslam dışı kökenine bağlar, Fatımileri ve bâtını düşüncüyü ağır bir dille eleştirerek onları İslam dışı bir konumda değerlendirir. Onun izlemiş olduğu bu yol, kendinden sonraki âlimleri de etkilemiştir.

Bağdadî'nin öğrencisi İsferyânî, hocasından büyük ölçüde etkilenmiştir ve bu durum eserine de yansımıştır. İsferyânî'nin yaşamış olduğu dönemde siyasi kargaşanın yanı sıra mezhepsel çatışmalar da had safhaya ulaşmıştı. Ehl-i Sünnet taraftarları ve Şia arasındaki mevcut dini ve siyasi çatışmanın İsferyânî'ye göre, İslam dışı olan ama İslam'danmış gibi kendini İslam fırkası olarak niteleyen İsmâîlîyye veya Bâtınîyye olarak hızla yayılmaktaydı. Bu sebeple o da hocası Bağdadî gibi bu mezhebin kirli yüzünü ortaya çıkarmakla ve Ehl-i Sünnet'in en doğru tercih olduğunu halka göstermekle kendini sorumlu hissetmiş olacak ki Mezhepleri

¹⁵² Detaylı bilgi için bkz. Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 253.

¹⁵³ Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 265.

tasnif ettiği eserinde İsmâilî düşüneyi yeren ve onu kötüleyen nitelikte bir kitap ortaya çıkarmıştır.

İsmâilîyye ve Mübârekîyye'yi, "Rafizilerin saçma iddiaları" başlığı altında İmamiyye'nin iki alt fırkası olarak veren İsferyînî, İsmâilîyye'nin temel görüşünün Câfer es-Sâdık'tan sonra imametın oğlu İsmâil b. Muhammed'e geçtiğini iddia eden grup olduğunu söyler ama bu konuda tarihçilerin onları yalandığını çünkü İsmâil'in babası hala hayattayken vefat ettiğini ileri sürdüklerini belirtir. Bu sebeple imametın İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçtiği noktasında başka bir grubun iddia ortaya attıklarını söyleyen İsferyînî bu grubu, Bâtınilerden İsmâilîyye olarak tanımlar.¹⁵⁴ İsferyînî bu tanımlamasıyla, Eş'arî tarafından açığa çıkarılamamış gözüken Cafer-i Sâdık'ın ölümü üzerine ortaya çıkan İsmâilîyye ve Mübarekiye ile hicri III. Asrın ikinci yarısında görünür hale gelen İsmâilîlik arasındaki ilişkiyi kendince aydınlatmış gözükmektedir. Zira ona göre sonraki İsmâilîyye ile irtibatlı olan fırka imametın İsmail'den oğlu Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia eden gruptur. Bu fırka diğer pek çok makâlât yazarına göre Mübarekiye'dir. İsferyînî, bunların Bâtıniye'den İsmailiye olduklarını ifade ederek sonraki İsmâilîlerin bu grubun bir devamı olduğunu öne sürmüştür. O, bu fırkayı "İslam dininde olduklarını iddia ettikleri halde Müslüman sayılmayan ve yetmiş iki fırkaya girmeyenler" başlığı altında Bâtınîler olarak ele almıştır.

Kitabının on üçüncü bölümünde, "İslam dininde olduklarını iddia ettikleri halde Müslüman sayılmayan ve yetmiş iki fırkaya girmeyenler" ana başlığı altında on yedinci grup olarak Bâtıniyye'yi veren İsferyînî, hocası Bağdadî ile benzer iddialar ortaya atmıştır. Irak hapishanesindeki Abdullah b. Meymûn el- Kaddah ve Dendan lakaplı Muhammed b. El-Hüseyn hakkındaki Bağdadî'nin de vermiş olduğu hikâyeyi nakleden İsferyînî, bu hapishanede Bâtıniyye'nin dolayısıyla da İsmâilîyye'nin kurulduğunu ve daha sonra da

¹⁵⁴ İsferyînî, *Dinî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 46.

hapishaneden çıkan bu zatların İsmâilî daveti çeşitli coğrafyalarda yaydığını iddia eder.¹⁵⁵ Böylece o da hocası gibi İsmâilîyye'nin kökenini İslam dışı gruplarla ilişkilendirir.

Gazâlî'nin yaşamış olduğu dönemde İsmâilî düşünce sistemi yükselişte olup daîler vasıtasıyla ve çeşitli grupların aktif hamleleriyle geniş coğrafyalara hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştı. Tabi bu yayılma faaliyeti Ehl-i Sünnet ve Abbasi cephesinde büyük bir tehlike olarak görünüyordu. Nitekim dönemin Abbasi halifesi el- Mustazhir'in isteği sebebiyle Gazâlî, *Fedâihu'l-Batıniyye* adını verdiği Bâtınî düşünceyi reddetmek amacıyla bir eser kaleme almıştır.

Selefleri gibi Gazâlî de, bu mezhebin kökenini İslam dışı grup ve akımlarla ilişkilendirmiş, Mecusi, Mazdevi, Dehri, Sapık topluluklar olduğu yönünde bir iddia ortaya atmıştır. Birinci fasılda on farklı lakapla anılan grubun isimlendirilmesinde farklı zaman, dönem ve şahısların etkili olduğu yönünde bir değerlendirme yapan Gazâlî, her bir grubun isimlendirilmesindeki farklılıkları ele alır. Seleflerinden farklı olarak İsmâilîyye'yi Muhammed b. İsmâil taraftarları olarak değerlendiren Gazâlî, bu on grubun isimlendirilmesinde neden farklı adlar kullanıldığına ilişkin bilgiler verir. Bu grupların farklı zaman dilimlerinde öğretileri, kavramları ve liderlerinden dolayı farklı adlarla isimlendirildiklerini ifade eder.

Gazâlî, birinci fasılın son kısımlarında böyle bir daveti ortaya atmalarındaki sebeplerden bahseder ve o da selefleri Bağdadî ve İsferâyînî gibi, İslam'a zarar vermek, insanları sapkın düşüncelere teşvik etmek amacıyla böyle bir davete giriştiklerini ama süslü yalanlarla asıl amaçlarını gizlemeye çalıştıklarını ileri sürer.¹⁵⁶

Şehristânî, İsmâilî fırkaların teşekkülünü imamet ve nass ile tayine bağlar. Ali b Ebi Talib'ten sonra imamet onun çocuklarından devam etmiştir. Câfer b. Sâdık ile beraber imamet

¹⁵⁵ İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 146.

¹⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, ss. 388-41.

kimden devam ettiği hususunda bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi ise Câfer'in oğlu İsmâil b. Muhammed'in babası hayatta iken ölüp ölmediği noktasındadır. Bu ihtilaf neticesinde İsmâilîyye içerisinde farklı görüşler ve görüşler neticesinde farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplar kimi zaman bir öğreti, kimi zaman kurucu lideri, kimi zaman ise düşünce biçimlerine göre isimlendirilmiştir.

Şehristânî selefleri gibi İsmâilî düşünceyi ötekileştirmemiş, hatta Bâtıniyye'yi de İsmâilî düşünce içerisinde objektif olarak analiz etmeye çalışmıştır. Bir süre Alamut kalesinde Hasan Sabbah ile yaşadığı ve bâtını düşünceyi yerinde tecrübe ettiğine dair rivayetler vardır. Hasan Sabbah ile alakalı vermiş olduğu örnekler, aktarmış olduğu rivayetler ve eserlerinde sünnî düşüncenin yanında bâtını öğretilerden de deliller kullanması onun Bâtını düşünceyi yerinde tecrübe ettiğine deliller sunmasının yanında dini tutumu hakkında ve mensup olduğu mezhep hakkında açık bir bilginin bulunmaması bazı kesimler tarafından İsmâilî olabileceği yönünde iddiaların öne atılmasına neden olmuştur. Fakat bu durum onun sünnî olduğu yönündeki durumu da gölgelememektedir.¹⁵⁷ Şahsi kişiliği, entelektüel tutumu ve eserini yazarken kullanmış olduğu metotlar göz önünde bulundurulduğunda aslında Şehristânî'nin dönemine göre mezhepler üstü bir yaklaşımla mezhepleri ele aldığı sonucuna ulaşılabilmektedir.

Şehristânî'nin Cafer-i Sâdık'ın ölümünün ardından ortaya çıkan İsmâilîyye ve Mübârekiye fırkaları ile daha sonraki kurumsal İsmâilîlik arasındaki ilişkiyi çözdüğü görülmektedir.¹⁵⁸ Bu hususlarda verdiği bilgiler ise genel olarak Eşarî geleneğin bir tekrarından ibarettir. Ancak onun İsmâilîliğin tarihi noktasında ele aldığı orijinal konu Hasan Sabbah ve Alamut İsmâilîleri'dir. O, bizzat Alamut kalesine giderek orada bir süre kalmış ve Hasan

¹⁵⁷ İsmail Taşpınar, "Şehristânî'nin El-Milel ve'n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metotlar", *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2008): ss. 42-43.

¹⁵⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 159.

Sabbah'ın iki eserinden hareketle Alamut İsmâîlîleri hakkında birinci el bilgilere yer vermiştir. Hasan Sabbah'ın yeniden kurguladığı bu yeni İsmâîlî çizgiye o ed-Da'vetû'l-cedîde/Yeni Davet ismini vermiş ve bu yeni davetin ne olduğunu bizzat Hasan Sabbah'ın eserlerinden hareketle özetlemiştir.¹⁵⁹ Daha sonra aynı kaynakları gördüğünü ifade eden Ata Melik Cüveynî ile Şehristânî'nin verdiği bilgilerin birebir örtüşmesi Şehristânî'nin İsmâîlîliğin bu dönemi hakkındaki en güvenilir kaynaklardan birisi olduğunu göstermektedir.

Fahrettin er-Râzî, selefleri Bağdadî-İsferâyînî çizgisini sürdürerek İsmâîlîyye'yi İslâm dışı fırkalar içerisinde değerlendirir ve teşekkülü ile ilgili kitabının Bâtıniyye bölümünde bir hikâyeye yer verir. Râzî hikâyeyi şu şekilde nakleder:

“Ehvâzlı bir zındık olan ve Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh denilen bir adam Ca'fer es-Sâdık'ın yanına gitti. Bu kişi vaktinin çoğunu Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in hizmetinde geçiriyordu. İsmail ölünce oğlu Muhammed b. İsmail'in hizmetine devam etti. Daha sonra Muhammed b. İsmail ile beraber Mısır'a gitti. Ancak Muhammed b. İsmail orada öldü. İsmail'in bir çocuğu yoktu ancak cariyesi kendisinden hamileydi. Abdullah b. Meymûn'un da kendisinden hamile bir cariyesi vardı. Abdullah, Muhammed b. İsmail'in cariyesini öldürdü. Kendi cariyesi çocuğu doğurunca insanlar Muhammed b. İsmail'in oğlu oldu dediler. Çocuk büyüyünce ona Zındıklığı öğretti ve insanlara “imamet Muhammed'den işte bu oğluna geçti. Artık ona itaat etmeniz size vaciptir.” dedi. Ona bu konuda içlerinde Müslümanların dinine karşı bir düşmanlık bulunmasından dolayı Mecusî olan acem krallarının çocuklarından geride kalanlar yardım ettiler. Onlar bununla birçok halkı saptırdı. Bu düşüncesini Mağrib, Mısır ve İskenderiyye'den bir topluluk da benimsedi. Davetçileri ülkelere yayıldı. Onlardan Mısır'a ilk olarak hâkim olan el-Mehdî daha sonra da el-Kâim idi. Muntasır zamanında

¹⁵⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 178-185.

Hasan b. Sabbâh onun yanına gitti ve ondan davet etme yetkisi aldı ve Acem ülkesine geri döndü ve bununla birçok halkı saptırdı. Mısır krallarının soyu bizim zamanımızda kesilmiş olsa da Hasan b. Sabbâh fitnesi onlardan sonra da devam etmektedir.”¹⁶⁰

Bu hikâyeyi nakleden Râzî daha sonrasında Bâtıniyye altında verdiği gruplardan bahseder. Onun İsmâîlîliğin Fâtımî dönemiyle ilgili verdiği bilgiler Eşarî makâlât geleneği içerisinde orijinal kabul edilebilir. Ancak bu bilgiler hem çok kısadır hem de bazı hatalar içermektedir. Zira tarihsel süreçte Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934) ve Kâim- Biemrillâh (ö. 334/946) Mısır’ı fethedememişlerdir. Mısır’ı ilk fetheden Fatımi halifesi Muiz- Lîdinillâh (ö. 365/975)’dir.¹⁶¹ Oysa Râzî Mısır’ın ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî zamanında fethedildiğini iddia etmektedir.

D. Siyasi Faaliyetleri

Bir mezhebi incelerken konu edinildiği kitapların yazıldığı dönemi ve o döneme ait siyasi, coğrafi ve sosyal koşulların iyi analiz edilmesi gerekmektedir. Çünkü dönemin koşulları eserin muhtevasını ve üslubunu ciddi şekilde etkileyebilir. Nitekim yazarlar, yaşadıkları toplumun koşullarında karakterlerini ve düşünceleri şekillendirirler, her ne kadar objektif eserler ortaya koymak isteseler de geçmişten getirdikleri bilgi, birikim ve tecrübelerden bağımsız eserler ortaya koyamazlar.

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l- İslamiyyin* adını verdiği eserini, henüz Fâtımîler’in kurumsallaşma aşamasında olduğu, ciddi bir devlet yapılanmasına ulaşmadığı zaman diliminde,

¹⁶⁰ Râzî, “İtikâdâtü Fırakı’l- Müslimîn ve’l- Müşrikîn”, ss. 263-264.

¹⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Ubeydullah el-Mehdî”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 42 (2012): ss. 23-25. Ayrıca bkz. Ahmet Güner, “Kâim- Biemrillâh el- Fâtımî”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 24 (2001): ss. 211-212. Ayrıca bkz. Asri Çubukcu, “Muiz- Lîdinillâh”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 31 (2006): ss. 96-98.

başka bir ifadeyle, Sünni mecraların bu oluşumu ciddi bir tehdit olarak görmedikleri bir dönemde kaleme almıştır. Muhtemelen bu sebepten Eş'arî, İsmâîlîliği diğer fırkaları değerlendirdiği gibi İslam dairesi içerisinde ele almış ve objektif bir bakış açısı etrafında bu mezhebin sadece tarihsel kökeni ile ilgili bilgi verip dönemindeki durumuna ilişkin bir yorumda bulunmamıştır.¹⁶² Nitekim İsmâîlîyye içerisindeki bölünmelerden de haberdar olan Eşarî İsmâîlîyye'nin tarihsel süreçte imameti farklı kişilere tayin eden zümrelerin bölünmesinden bahseder. Bununla alakalı bölünmeler de Karamîta ve Mübârekîyye olarak kitabında işler.

Başlangıçta Mübârekîyye olarak ortaya çıkan İlk İsmâîlîler adını verdiğimiz zümre, hicri 286 miladi 899 yılında Fatimî ve Karmatî kollarına ayrılmışlardır. Bu grubun liderleri, Fatimîlerin ortaya çıkışlarında ön safhalarda yer almış ve tek vücut olarak hareket etmişlerdir. Ortak bir merkezden yönetilen bu grup, daha sonra Fatimî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî ile tüm siyasi bağlarını koparmış ve kendi bölgelerindeki liderlerin etrafında toplanıp genel itibari ile birbirlerinden bağımsız hareketler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.¹⁶³

Bağdadî, Bâtîni davetin Me'mûn döneminde başladığını ve el-Mu'tasım zamanında da bu davetin bölgelere yayılmaya başladığını tarihçilerin naklettiğini söyler. Yine onlardan aldığı bilgilerden hareketle Hürremiyye ve Bâtîniyye arasındaki birlikteliğe işaret eder.¹⁶⁴ Hürremiyye'nin Mazdekiyye tarikatına bağlı olduğunu iddia eden Bağdadî, yine menkıbevî bir anlatıyla Babekî- Hürremî hareketlere yönelik olarak gündeme getirilen ibaha iddialarını İsmailîliğe de transfer eder.¹⁶⁵

Babekîyye ve Karamîta arasındaki birlikteliğe işaret eden Bağdadî, bu grupla savaşıması için halifenin Afşin denilen bir zatı oraya gönderdiğinden, fakat bu zatın Babek ile gizli bir

¹⁶² Ümit Toru "İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", s. 247.

¹⁶³ Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmailîlik Örneği", s. 370.

¹⁶⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

¹⁶⁵ Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmailîlik Örneği", s. 368.

ittifak içerisinde olduğundan bahseder. Nitekim savaş konusunda da ağır davranan Afşin'in, Müslüman ordusunun zayıf taraflarını gösterdiğini ve bu savaş sonucunda pek çok Müslümanın öldürüldüğünü anlatır. Ardından yardımcı kuvvetlerin savaş meydanına geldiğini ve son olarak da Abdullah b. Tâhir'in kumandanlarının yardımı geldiğini nakleder. Fakat Müslüman askerler üzerindeki hâkimiyeti artan Karamîta ve Babekîyye'nin Müslümanlarının gözünü korkuttuğuna değinen Bağdadî, hikâyenin devamında Müslümanların Berzend adını verdikleri bir şehir kurduklarından bahseder. Bu savaşın ise uzun yıllar sürdüğünü ama Allah'ın Müslümanları Babekîyye karşısında muzaffer kıldığını söyler. Nitekim Bağdadî, bu savaş sonrasında hainlerin idam edildiğini, suçluların ise cezasını bulduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Bağdadî'nin bu anlatısının temel amacının Bağdadî'nin Babekîyye ve Hürremîyye arasındaki ilişkiye İsmâîlîyye'nin bir grubu olan Karmatîleri de katmak olduğunu söyleyebiliriz. İslam toplumu nezdinde olumsuz bir imaja sahip olan, sapkın öğretileri kabul eden bir grup olarak değerlendirilen Babekîyye ve Hürremîyye hareketine İsmâîlîyye'yi de ilave etmeye çalışan Bağdadî, İsmâîlîyye'nin bu hareketin bir devamı niteliğinde görülmesi için özel bir çaba sarf etmiştir. Bu sayede Babekîler için var olan olumsuz algı İsmâîlîyye için de kullanılmaya başlanacaktı. Fakat tarihsel süreci incelediğimizde Karmatîler ile Babekîlerin beraber hareket etmeleri mümkün gözükmemektedir. Zira tarihsel sürece baktığımızda Babek isyanı hicri üçüncü asrın başlarında başlamış ve Babek'in hicri 223 miladi 837 yıllarında öldürülmesi neticesinde isyan sona ermiştir. Hâlbuki Karmatîliğin başlangıcını en erken hicri 260 ve 270 yılları arasında başlatabiliriz.¹⁶⁷ Bu sebeple Bağdadî'nin anlatmış olduğu hikâye tarihsel olarak doğru gözükmemektedir. O, büyük ihtimalle bilinçli bir şekilde tarihi gerçekleri çarpıtarak Karmatîler aleyhinde oluşturmak istediği negatif algı için Babekiye-Hürremiye'nin olumsuz imajından yararlanmak istemiştir.

¹⁶⁶ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

¹⁶⁷ Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmaililik Örneği", s. 369.

İsmâîlîyye'nin kendi içerisindeki bölünmelerinin sebebi siyasidir.¹⁶⁸ Nitekim imametinin kimden devam edip edemeyeceği hususundaki ayrışmalar neticesinde çeşitli gruplara bölünen İsmâîlîyye şahıslar ve fikirler etrafında toplanıp bu isimlerle adlandırılmaya başlamışlardır. Bağdadî ve ondan sonraki âlimlerin tasniflerine baktığımızda Şehristânî dışında diğer âlimlerin onun yapmış olduğu tasnifi takip ettikleri ve İsmâîlîyye ve onun altında değerlendirilebilecek grupları İslam dışına itme politikası izlediklerini görebilmekteyiz. Nitekim ilk İsmâîlîler adını verdiğimiz zümreden sonra imameti devrettikleri kişilerin farklılaşmasıyla kendi içerisinde gruplaşan bu mezhep, aslında Fatımîler'in kurumsallaşması ile beraber bambaşka bir boyut kazanmıştır. Bağdadî, İsferyînî, Gazâlî, Râzî gibi âlimlerin Bâtınlık adı altında incelemiş oldukları zümrenin ise daha çok Fatımî kanadı hedef aldığını söylememiz çok da yanlış olmayacaktır. Onların İslam dışı gösterme çabaları aslında siyasi bir güç olarak yükselen Fatımî kanadına yönelik bir tepki hareketidir diyebiliriz. Bu minvalde olayı incelediğimizde bu refleks hareketini delillendirmek için çeşitli hikâyeler ve örnekler vasıtasıyla bir ötekileştirme politikası uygulamışlardır.

İsferyînî, tıpkı hocası Bağdadî gibi menkıbevî hikâye ve anlatılarla İsmâîlîyye'nin tarihini anlatmaya çalışır. Onun tabiri ile İsmâîlîyye ikiye bölünmüştür. Bunlardan biri “Bâtınilerden İsmâîlîyye”dir. Hocası gibi Babek isyanından bahseder. Hocasının rivayetini aynen nakleder ve Bâtıniyye ile Babekiyye arasındaki ilişkiye değinir. Bâtınilerin aynı zamanda Bermekiyye ile de ilişkili olduğuna ilişkin bilgiler veren İsferyînî, onların Kabe'yi ateş evine çevirmek ve Müslümanlar arasında ateşe tapınmayı artırabilmek için dönemin halifesi Harun Reşid'i kandırmayı planladığını fakat dönemin âlimlerinin bu olayı anlayıp Harun Reşid'i bu durumdan vazgeçirdiklerini ifade eder.¹⁶⁹ Nitekim onların hileler kullanarak yöneticileri de kandırıp kendi sapkın düşünceleri ekseninde hareket ettirmeye çalıştıklarını ifade eder.

¹⁶⁸ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, s. 224.

¹⁶⁹ İsferyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 148.

Gazâlî, Selefleri gibi Babek isyanı ve Afşin'den bahseder. Babekiyye'yi de birinci fasılda Bâtıniyye ile ilişkili olarak on lakattan beşincisi olarak inceler.

Gazâlî kitabının dokuzuncu bölümünde halifenin imametinin ve liderliğinin gerçek olduğunu vurgular. Onun verdiği hükümlerin ve tayinlerin geçerli olduğunu, onun liderliğine yönelik olumsuz iddiaların geçersiz olduğunu söyler. Bu konuda var olan şüphelerin üzerindeki örtüyü açacağını söylene Gazâlî, halife el- Mustazhir'in gerçek imam olduğunu ve ona itaatin vacip olduğunu ileri sürer. Bâtını gruplarla ittifak ettikleri hususun her asırda bir imamın bulunması gerektiği noktasında olduğunu söyleyen Gazâlî, bu imamın Mustazhir'dan başkası olamayacağını iddia eder. Ona göre imamlığını iddia eden diğer şahısların imameti ise geçersizdir.¹⁷⁰

Şehristânî, siyasal anlamda ayrışan İsmâilî grupları seleflerinden ayrı olarak inceleyen ilk âlimdir diyebiliriz. Çünkü ayrışmanın farkında olan Şehristânî, Fatımilerin oluşumundan sonra ortaya çıkan grubu selefleri gibi Bâtını şemsiyesi altında değil aksine kapsayıcı bir kavram olarak İsmâilîyye başlığı altında incelemiştir. Belli bir süre İsmâilî faaliyetleri ve düşünce sistemini takip etmek için Alamut kalesinde kaldığı yönünde rivayetler de mevcuttur.

Râzî, İsmâilîliği İslam dışı bir kökene bağlamak için selefleri ile aynı hikâyeleri eserinde kullanmış ve onların düştüğü tarihsel hataya o da farklı bir yönden düşmüştür. Nitekim Mısır'ın fethi hususunda orayı fethetmeyen iki halife olan Mehdî ve Kâim'den bahsetmiş olmasına karşın tarihsel bilgiler incelendiğinde böyle bir bilginin doğru olmadığı sonucuna ulaşmaktayız. Selefleri gibi o da Bâtıniler tarafından hac kervanlarının yağmalandığına, Kabe'nin tahrip edilmek istendiğine ama bu amaçlarına ulaşamadıklarına, Hacer'ül Esved'in Ahsa'ya

¹⁷⁰ Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, ss. 229-231.

götürüldüğüne dikkat çeker.¹⁷¹ Nitekim o da eserini Bâtîni grupların İslam dışı olduğunu ispat etmek ve Fatîmî yükselişine tepki olarak yazmıştır.

E. Davet Sistemi

Bağdadî ve Gazâlî, İsmâîlî davet sistemini dokuz aşamalı olarak kabul eder ve insanları kandırma üzerine bina edildiğini öne sürer.¹⁷²

Gazâlî'ye göre İsmâîliyye daveti kesinlikle semavî dine mensup ya da nübüvvet inancını kabul eden felsefî düşünce ekollerine bağlı bir grup tarafından ortaya çıkartılmış olamaz. Çünkü o, İsmâîliyye'nin kökenini selefleri Bağdadî ve İsferâyînî gibi İslam dışı kökene sahip *Mecusilik, Mazdekiyye, Seneviyye gibi dinsiz gruplar ve filozofların birlikteliklerinin* bir sonucu olduğu yönünde bir iddiaya bağlar. Nitekim İslam'ın geniş coğrafyalara yayılıp hükmetmesi ve İslam inancının buralarda yayılması, bu tarz din dışı grup ve akımları rahatsız etmiş olacak ki “Allah'ı inkâr etmek, Peygamberin varlığını yalanlamak, Ahireti reddetmek” gibi sapkın inançlarını yaymak için ortaya çıkartılan bir grup olarak Bâtîniyye ve onun türevi oluşumları verir. Bu tarz sapkın düşüncelerini usta bir şekilde gizleyerek insanları sapkınlığa davet ettikleri yönünde bir iddiada bulunur. Çünkü Gazâlî'ye göre, onların bu sapkın iddialarının davetinin açık bir şekilde yapılması demek bir nevi canlarından olmaları demek olduğundan gizli bir davet sistemi ortaya çıkarmışlar ve Müslümanları kandırma çalışmalarına başlamışlardır. Bu bağlamda atmış oldukları ilk adım ise Şiiler üzerinden olmuştur.¹⁷³ Çünkü Gazâlî'ye göre;

¹⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, ss. 217-220.

¹⁷² Ümit Toru “İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar”, s. 255. Ayrıca bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 225. Ayrıca bkz. Muzaffer, Tan. “Batınlık Kavramı ve Batîni Fırkaların Tasnifi Meselesi”, ss. 62-63.

¹⁷³ Ümit Toru “İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar”, s. 263.

“Müslüman topluluklar içerisinde akli melekeleri kullanma bakımından en zayıf, olması mümkün olmayan şeylerin kabulü konusunda en uygun, en yumuşak huylu ve süslü yalanlara kapılmaya en açık kesim Şiiler’dir”.¹⁷⁴ Dolayısıyla Bâtîni daîlerin ilk adresi Şia olmuştur.

Gazâlî, Şia arasında daveti başlatan sapkınlar olarak nitelediği Bâtîni grupların, Şiileri etkilemek için izlediği yollardan bahseder. İlk olarak imamları hakkında güzel sözler söyleyerek onları kendi etraflarında toplamayı amaç edinen bu grubun daîleri, daha sonra kendilerinden öncekilerin maruz bırakıldıkları baskılardan ve zulümlerden bahsederek onların sempatilerini kazanmayı umduklarını söylemiştir. Gazâlî, daîlerin uygulamış oldukları bu yöntem sayesinde Şia’nın içerisinde belli bir çoğunluğa ulaşan bu grubun, ibresini diğer fırkalara çevirdiğini bu sayede de Müslüman toplulukları içerisinde belli bir yer edinmek istediklerini, bunun sebebinin ise onlardan intikam almak için yönetim, mal ve iffetlerini ele geçirmek olduğunu söyler.¹⁷⁵

Gazâlî, İsmâîlî daveti tuzak olarak değerlendirir ve bu tuzakların derecelerini de dokuz basamakta değerlendirir. Sırasıyla bu davet aşamaları; “rızk (yemleme), teferrüs (avlama), te’nîs (alıştırma), teşkîk (şüpheyi düşürme), ta’lik (boşlukta bırakma), rabt (bağlama), tedlis (hile yapmak), telbis (kafasını karıştırma), hal’ (ayırma) ve selh (soyma)”tır.¹⁷⁶ Gazâlî, selh olarak adlandırılan davetin dokuzuncu aşamasında ulaşılan son mertebeye *en büyük varış* anlamında “el- Belâğü’l- Ekber” ismini verir.¹⁷⁷

Davetin ilk aşaması, bir daîde bulunması gereken özellikler ile ilgilidir. Daî’nin daveti kişilere nasıl iletmesi gerektiği hususunda dikkat edilmesi gereken noktalar konusunda bilgi verilir. Yani ilk aşama davet yönteminin ne olduğu ile alakalıdır. Bu aşama Bağdadî’de sadece

¹⁷⁴ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, s. 39.

¹⁷⁵ Ümit Toru “İsmâîliyye’nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş’arî İddialar”, s. 263.

¹⁷⁶ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, s. 44.

¹⁷⁷ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, s. 56.

teferrüs olarak adlandırılırken, Gazâlî rızık ve teferrüs kavramlarını bir kullanarak bu aşamayı tanımlamaktadır.¹⁷⁸

Davetin ikinci aşamasına *te'nîs* adını veren Bağdadî ve Gazâlî, bu basamakta kişinin kendi inancıyla alakalı sorular sorarak onu inancı hakkında şüpheyne düşürmenin hedeflendiğini ifade etmektedirler. Burada amaç kişinin gönlünü onun sevdiği işlerden bahsederek ya da yaparak süslemek olduğuna değinirler.¹⁷⁹ Bu basamaktaki amaç, kişiye güzel sözler söylenerek dostluğunu ve güvenini kazanmaktır.

Davetin üçüncü aşamasında, birbirine yakın şeylerden bahseden Bağdadî ve Gazâlî bu aşamayı *teşhîk* olarak adlandırırılar. Dai'nin davet ettiği kişinin samimi olarak bağlandığı noktalardaki inancını değıştirmeye ve onu inancıyla ilgili şüpheyne düşürmeye çalıştığı aşamadır. Anlaşılmasında zorlanılan ve açık olmayan ayetlerle ilgili sorular sorulur ve hikmetlerinin ne olduğu hakkında kişi arafta bırakılır.¹⁸⁰

Davetin dördüncü aşaması Bağdadî ve Gazâlî tarafından *ta'lik* olarak adlandırılmıştır. Bağdadî bu aşamaya sadece isim vermiş, detayına girmemiştir. Gazâlî ise *tâ'lik* adını verdiği aşamayı, önceki davet aşaması ile bağlantılı olarak inceler. Önceki basamakta sorularıyla şüpheyne düşürölmüş olan kişi bu şüpheleriyle ilgili olarak sorular sorduğunda cevapsız bırakılır ve bazı noktalar davet edilen kişiden saklanır. Dinin aceleye gelmemesi gerektiğini söyleyen dai, sırların açıklanması noktasında hikâyeler anlatmaya başlar, onun dikkatini çekmeye çalışır ve bu aşamanın sonunda ondan yemin almaya çabalar, yemin etmezse onu serbest bırakır. Eğer

¹⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 231-233. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, ss. 43-45.

¹⁷⁹ Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 233. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 46.

¹⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 236-241. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, ss. 47-48.

yemin ettirebilirse onun yeminine sadık kalmasını ve kimseye bu davetin sırlarını ifşa etmemesini söyler.¹⁸¹

Davetin beşinci aşaması, Bağdadî tarafından *rabt* olarak adlandırır. Bu aşamada daî, kişinin şeriatın esasları konusundaki bağlılığını test eder. Şeriatın esaslarını kaldıracak şekilde yapılan te'vil konusunda kişi iki durumda kalır. Ya bu te'vil'i kabul eder ya da bu hususta şüphe etmeye başlar.¹⁸² Gazâlî ise bu aşamayı, kişinin kesinlikle bozamayacağı en ağır yemin ile bağlanması olarak değerlendirir. Bu yeminin muhtevası dindeki en kutsal sayılan şeyler üzerinedir ve dille kesinlikle bozulamaz. Daî, kişiden ona izin verilmesi haricinde anlatılan veya anlatılacak olan hiçbir şeyi dışarı ile paylaşmaması hususunda bir nevi teminat alır. Bu durumun kabulü ve yemin edilmesiyle bu aşama gerçekleşmiş olur.¹⁸³

Davetin altıncı aşaması *tedlis*'tir. Bu aşamada Bağdadî ile Gazâlî arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bağdadî bu basamak ile ilgili Kur'an ayetlerinin verildiği ve manası açık olmayan bu ayetleri yorumlamaları istenen davet edilen şahsın (onun tabiri ile aldatılmış kişinin) onların sırlarını kimseye ifşa etmeyeceğine dair yemin verdiklerini söyler. Fakat Bağdadî'nin gözünde bu yemin geçerli değildir ve bozulması da sorun teşkil etmez. Çünkü ona göre bu yeminin bozulması demek; "kâfir zındıkların sırrının ifşası manasına geleceğinden, yeminin bozulması onların yeminlerle adam aldatma yollarının açığa çıkartılması demektir".¹⁸⁴

Gazâlî ise altıncı aşamada, yemin alınıp söz pekiştirildikten sonra sırların kişiye bir anda cömertçe açıklanmadığı aksine bazı hususlara dikkat edilerek yavaşça anlatıldığı aşamadır der ve bu aşamada yedi husus üzerinde durulduğundan bahseder.¹⁸⁵

¹⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, ss. 48-50.

¹⁸² Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 233.

¹⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, ss. 51-52.

¹⁸⁴ Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 233-236.

¹⁸⁵ Bu ilkelerle ilgili detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, ss. 53-55.

Birincisi, hakikatin ve zahirin batını manalarının sadece imamlar tarafından bilinebileceğidir.

İkincisi, Kur'an'ın zahiri manasının reddedilmesidir. Hakikat sadece imamlar vasıtasıyla öğrenilir, hakikate ulaşmak için denenmesi planlanan tefekkür, teemmül ve akli yollarının güvenilir olmadığı vurgulanır. Bunun yapılmasının temel amacı, kişinin tutunabileceği akli ve nakli yolların kapatılıp hakikat için tek çıkışın imam olduğunun kabul edilmesidir.

Üçüncüsü, kişinin kendini dinden ve mezhepten çıkmış olarak hissetmemesi için hurafeye en açık, ama doğru mezhepten en uzak olan Rafıza içinde değerlendirilmesi ilkesidir.

Dördüncüsü, kişinin “Batıl apaçıktır. Gerçek ise işittiklerinde çoğunluğun onu inkâr edecekleri ölçüde incedir ve anlaşılması zordur” diyerek kendini diğer insanlardan ayırması sağlanmasıdır. Bunun yapılmasının temel sebebi kişiye kendisinin diğer insanlardan daha farklı olduğu düşüncesinin benimsetilmesidir.

Beşincisi, kişinin topluluk ve cemaatten ayrı kalması konusunda bir tereddütü kalmasın diye ona bu konuda bir sır verilmesidir. Aynı yerde olmanın aslında imamların kendilerine zarar vereceği ve onlar hakkında “tevatür derecesinde bilinen bazı şeylerin bilinenlerle rezil rüsva olacağından” bahseder.

Altıncısı, temennilere yer verilmesidir. Bu grubun başarılı olması, düşmanları karşısında edinilen zafer sonrasında dünya ve ahirette saadete ulaşacakları yönünde temenniler verilir. Bu temennilere yıldızlar ve bazı uydurma rüyalardan ulaşıldığı noktasında kişiler cesaretlendirilir ve umutlandırılır.

Yedincisi ise, Daî'nin bir yerde veya memleketinde çok uzun süre kalmamasıdır. Çünkü düşmanlar çoktur ve öldürülme tehlikesi çok yüksektir. Bu sebeple kendini farklı adlarla tanıtmalı, görünüşü ve kıyafetlerini değiştirmeli, daveti ise gizli bir şekilde ve yavaş yavaş gerekli tedbirler alındıktan, hazırlıklar yapıldıktan sonra yürütmelidir.

Davetin yedinci aşaması *telbis* aşamasıdır. Gazâlî bu aşamada, öncelikle herkes tarafından kolaylıkla kabul edilen şeylerin adaya sunulduğunu belirtir. Aday bunları özümledikten sonra yavaş yavaş bunlardan batıl sonuçlar çıkarmaya başlar.¹⁸⁶

Davetin sekizinci ve dokuzuncu aşamaları ise *hal*’ ve *selh* aşamalarıdır. Gazâlî bu aşama için, bu iki kavramın da aynı şeyi ifade ettiğini söyler. *Hal*’ amellerle ilgili olmakla beraber *selh* ise itikadla ilgilidir. İnancın kalpten sökülmesi durumunu *selh* olarak adlandırırlar. Bu rütbeye de *en büyük varış* manasında *el- Belâğü ’l- Ekber* adını verirler.¹⁸⁷

Eşarî makâlât geleneğinde geliştirilmiş olan bu yedi aşamalı davet süreciyle ilgili anlatının kurgusal olduğunu, İsmâîlî davet sistemiyle ilgili gerçek aşamaların çarpıtılarak meydana getirildiğini söyleyebiliriz. Zira yedi ya da dokuz aşamalı davet süreci ve bunun içeriğiyle ilgili doğru bilgi bazı Sünnî yazarlar tarafından da kabul edilmiştir. Bu konudaki ana kaynağımız olan İbn Rizam-Ehû Muhsin anlatısı Zehebî, Kalkaşendî gibi bazı tarihçilerimiz tarafından aynıyla korunarak aktarılmıştır. Buralarda yer verilen rivayetlere göre yedi ya da dokuz aşamalı davet sürecinde ortaya konulan hedefler, bu hedeflere yönelik olarak yapılması planlanan eylemler Bağdadî-Gazâlî çizgisinde aktarılanlardan oldukça farklı ve İsmâîlî perspektifle de birebir uyumludur. Bağdadî ve Gazâlî oluşturmak istedikleri negatif İsmâîlîlik imajını desteklemek için büyük ihtimalle doğrusunu bildikleri bu davet sürecini farklı bir sunumla ele alıp her aşamaya negatif çağrışım yapacak isimler ilave etmişlerdir.¹⁸⁸ Bu bağlamda konumuz her ne kadar Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlî davet sistemini incelemek ve analiz etmek olsa da bu gelenek dışındaki diğer sünnî âlimlerin İsmâîlî davet ile ilgili vermiş oldukları bilgilerin

¹⁸⁶ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, ss. 55-56.

¹⁸⁷ Detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, s. 56.

¹⁸⁸ Yedi ya da dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 173- 191.

karşılaştırılması aslında Bağdadî ve Gazâlî'nin eserlerinde yansıttıkları davet sistemi ile ilgili farklılıkların ve taraflı tutumlarının fark edilmesi açısından konumuza katkı sağlayacaktır.

İsmâîlîyye' ye muhalif eserlerde gizli davet sistemine ilişkin pek çok rivayet bulunmaktadır. İsmâîlî kaynakların büyük bir bölümünün günümüze ulaşmadığı göz önünde bulundurulursa muhalif kaynaklarda İsmâîlîlik ve onların davet sistemi ile ilgili verilen rivayetlerin karşılaştırılmalı olarak incelenmesi ve objektiflik ilkesi göz önünde bulundurularak bu eserlerin bazı yönlerden taraflı olarak rivayetleri ve konuları değerlendirebilecekleri ihtimali dikkate alınmalıdır. Rivayetlerin aktarımı konusunda taraflı bir tutumun olması durumunda karşılaştırmalı olarak bu eserlerin incelenmesi bu taraflı bakış açısını gözler önüne sereceğinden bilgilerin objektifliğinin ortaya çıkarılmasına katkı sağlayacaktır.

Muhalif yazarların ortaya attığı iddialardan biri Karmatilerin elinde *el- Belâğu's- Seb'a*, *el- Belâğu'l- Ekber ve'n- Nâmûsu'l- A'zam* ya da *Kitâbu's- Siyâse* gibi adlarla anılan bir eser olduğu yönündedir. İbn Nedim (ö. 385/995) onların davet sistemini şu şekilde açıklar:

"Onların (İsmâîlîlerin), yedi aşamalı bir tebliğ süreçleri mevcuttur. İbn Nedîm'e göre *el- Belâğu'l-Evvel* halk içindir. *el-Belâğu's-Sânî* halkın biraz üst mertebesi içindir. *el-Belâğu's-Sâlis* mezhebe bir yıl içerisinde girenler içindir. *el-Belâğu'r-Râbî* mezhebe iki yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu'l-Hâmis* mezhebe üç yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu's-Sâdis* mezhebe dört yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu's-Sâbi* ise mezhepte son derecedir (netfctü'l-niezheb) ve (şimdiye kadar) yapılan keşiflerin en büyüğüdür (el-keşfü'l-ekber). Muhammed b. İshak (İbnü'n-Nedim) der ki: Bu kitabı okudum. Kitabın içinde, haramların mübah kılınması, şer'î hükümler hakkında ve şeriatın sahiplerine karşı iftiralarda bulunulması gibi müthiş şeylerin olduğunu gördüm".¹⁸⁹ İbn Nedim'e göre bu eser yedi bölümden oluşmakta olup her bir bölüm

¹⁸⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 235.

mezhebe davet edilecek olan kişiler için farklı bir aşamayı içermekte ve kademeli bir yapıyı işaret etmektedir.

Eseri gördüğünü iddia eden diğer bir âlim ise Kadı Abdülcebbâr'dır. Ona göre bu eseri Ubeydullah el- Mehdî Bahreyn'deki Karmatî daîsi Ebû Tâhir için yazmıştır ve eseri ona göndermiştir. Kadı Abdülcebbâr'a göre eserde, davetin incelikleri ve detayları bildirilmekte, Ebû Tâhir'e ise müslümanların öldürülmesi ve musafların yakılması emredilmekteydi.¹⁹⁰ İbn Nedim ve Kadı Kadı Abdülcebbâr'ın bahsettikleri eserin aynı olduğunu farz edebiliriz. Nitekim Kadı Abdülcebbâr, bu eseri Fatımilerin yazdığını öne sürerek Bahreyn Karmatîleri ile Fatımiler arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu eseri muhtemelen görmemesine rağmen Fatımileri kötülemek amacıyla bir eseri onlara isnat ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹¹ Diğer yandan İbn Nedim bu eseri okuduğunu açıkça beyan etmektedir. Eseri gördüğü yönünde bir diğer iddia atan âlim olan Ehû Muhsin, eserde bölünmeden önceki eski davetten bahsedildiğine ve daîlere bazı nasihat ve tavsiyeler verildiğini söyler.¹⁹² Bu bilgilerden hareketle muhalif yazarların farklı isimlerle andıkları bu eser daîlere daveti nasıl yürüteceklerine ilişkin bilgilerin aktarıldığı bir yapıt olmalıdır. Zira vermiş olduğumuz üç yazar da eserde davet sistemi ile ilgili bilgilerin yer aldığı noktasında hemfikirdir.

Esere ilişkin verilen bilgiler incelendiğinde İbn Nedim ve Ehû Muhsin'in aktarmış oldukları rivayetler ve vermiş oldukları bilgiler birbirileri ile uyumlu gözükmektedir. Fakat Kadı Abdülcebbâr, muhtemelen dönemindeki Fatımi aleyhtarı düşüncelerin de etkisiyle bölünme öncesi yazıldığı iddia edilen bu eseri Fatımi halifesi Ubeydallah el- Mehdî'nin yazdığını ileri

¹⁹⁰ Ahmed el-Hemedânî Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n Nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osman, c. II, Beyrut, ts, 601.

¹⁹¹ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 187.

¹⁹² Ahmed b. Abdilvehhâb Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûnî'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hînî, c. XXV, Kahire, 1984, s. 220.

sürmüş, bununla da kalmayarak eserde Ubeydullah el- Mehdî'nin emriyle müslümanların öldürülmesi ve musafirlerin yakılmasının yazdığını öne sürmüştür. Bu düşüncesiyle o diğer eseri gördüğünü söyleyen diğer muhaliflerden ayrılarak daha farklı bir kurgu yaratmıştır.¹⁹³

İbn Rizam- Ehû Muhsin anlatısı, mevcut kaynaklar içerisinde yedi, dokuz ya da on iki aşamalı bir davet sürecinin varlığını ilk kez gündeme getiren bir etkiye sahip olmuştur.¹⁹⁴ İbn Nedîm İsmâîlîlik ile ilgili anlatısını genellikle İbn Rizam'a dayandırmıştır. Ayrıca onun eserde yedi bölüm olduğunu belirtmesi davetin yedi aşamadan oluştuğunu göstermektedir.¹⁹⁵ Nitekim eseri okuduğunu söyleyen bir diğer müellif olan Ehû Muhsin, eserde aslında yedi değil dokuz aşama bulunduğunu öne sürer.¹⁹⁶ İbn Nedîm gibi Ehû Muhsin de bahsedilen bu aşamalar arasında ki geçişkenlikte davette kıdemin asıl olduğu kanısındadır. Ona göre, davetin birinci aşamasında, davet edilen kişiye “Kur'an'ın zahirinin arkasında bir batınî hakikati olduğunu, bu hakikati sadece Allah'ın izin verdiği kişilerin bilebileceğini” kavratacak sorular sorularak onun kafasını karıştırılır ve ondan ahit alınır.¹⁹⁷

İkinci aşamada davet edilen kişiye imâmetin gerekliliği benimsetilir.

Üçüncü aşamada muhattaba imamların sayısının yedi olduğu ve yedi imamın kimler olduğu öğretilir. Muhammed b. İsmâîl'in imamların yedincisi olduğu, onun gizli ve bâtinî ilimlere sahip olduğu anlatılır.

¹⁹³ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 187. Ehû Muhsin de bu eserde geçen rivayetlerin sonraki yazarlar tarafından yeniden şekillendirilerek kurgulandığı kanaatindedir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme*. *İlam Araştırma Dergisi*. 3/2 (1998): 35-49.

¹⁹⁴ Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 188.

¹⁹⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 235.

¹⁹⁶ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, c. XXV, ss. 195-216.

¹⁹⁷ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, c. XXV, ss. 195-202.

Dördüncü aşamada aynı imamların sayısı gibi yedi devir sahibi yedi Nâtık'ın var olduğu, her Nâtık'ın kendisinden önceki devrin şariatını nesh ettiği, yedinci Nâtık'ın Kâim olan Muhammed b. İsmâil olduğu anlatılır.

Beşinci aşamada muhattaba sayıların önemi, âlemin yaratılışı, yedi ve on iki sayılarının hikmeti, davetin bu sayılara göre teşkilatlandırılmış olduğu anlatılır.

Altıncı aşamada namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin bâtinî manaları muhattaba anlatılır.

Yedinci aşamada Kûnî-Kader çiftinin anlam ve önemi anlatılır.

Sekizinci aşamada Kûnî ve Kader'in üzerinde tanımlanamaz, tasvir edilemez bir yaratıcının olduğu, Kûnî ve Kader'in Sâbık ve Tâlî olduğu ve bunların âlemin yaratıcıları olduğu anlatılır.

Dokuzuncu aşamada akıl, nefis, heyulâ gibi kavramlar muhattaba kavratılarak Muhammed b. İsmâil'in zuhurunun ruhanî âlemde gerçekleşeceği, bu âlemde ise onun zuhurunun evliyalarının lisanları aracılığı ile olduğu öğretilir.¹⁹⁸

İbn Nedim ve Ehû Muhsin eseri okuduklarını belirtmelerine rağmen İbn Nedim'in daveti yedi aşamalı olarak anlatması ve Ehû Muhsin'in dokuz aşamadan bahsetmesi akıllara aynı eseri okuyan iki âlimin neden farklı aşamalarda bir davet sisteminden bahsettiklerine ilişkin bir soruyu beraberinde getirmektedir. Nitekim bu konuyu Ehû Muhsin, davetin ilk yedi aşamasının bölünmeden önceki sisteme ait olduğunu fakat davetin Mağrib, Mısır ve Şam beldelerinde yayıldıktan sonra (Fatımiler) değiştiğini, bu bölgelerde açıklamış olduğu eski öğretinin kaldırılmış olduğunu söyler.¹⁹⁹ Gerçekten de veriler incelendiğinde ve deliller göz önünde bulundurulduğunda davetin ilk yedi aşamasının bölünmeden önceki döneme ait olduğu, son iki aşamasının ise bölünme sonrası döneme ait olduğu yönündeki iddiaları destekler niteliktedir.

¹⁹⁸ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, c. XXV, ss. 202-215. Bu dokuz aşama ve davet sistemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 180-191.

¹⁹⁹ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, c. XXV, s. 216.

Çünkü sekizinci ve dokuzuncu aşamanın *Belağ*'da bölünme öncesi dönemde yer alması ihtimal dâhilinde değildir. Zira Ehû Muhsin'in sekizinci aşamada vermiş olduğu Kûnî ve Kader'in Sâbık ve Tâlî olarak ele alınması, dokuzuncu aşamada akıl, nefis, heyulâ gibi kavramlardan bahsedilmesi felsefenin İsmâîlî çevrelerde benimsenmeye başlanmasından sonra gündeme getirilmiş ve sistematikleştirilmiştir.

İsmâîlî felsefeden haberdar olan Ehû Muhsin'in davet sistemi ile ilgili vermiş olduğu sekizinci ve dokuzuncu aşamaları eserin aslında olmadığı halde esere ilave etmiştir. İbn Nedim'in eserin yedi bölümden oluştuğunu ve davetin de yedi olduğunu söylemesi bu duruma işaret etmektedir. Ehû Muhsin'in vermiş olduğu ilk yedi aşama eski öğreti ile uyumlu gözükmekte ve muhtemelen de eserin bir özeti niteliğindedir. Fakat davet sistemine sonradan eklediğini düşündüğümüz sekizinci ve dokuzuncu aşamalar Horosan- Maverâünnehir'de geliştirilen felsefî İsmâîlîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Bu sebeple her ne kadar bu aşamalar eserin aslında olmasa İsmâîlî kökenlidir. Nitekim her ne kadar müellifler davet aşamalarını bölümler bazında değerlendirerek her bir bölümde davetin bir aşamasının anlatıldığını düşünselerde eserin aslında bu aşamalar net bir şekilde verilmemiş olabilir. Yine Ehû Muhsin de İbn Nedim'de İsmâîlî daveti tarafsız bir şekilde onların gözünden açıklamaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak bölünme öncesi ve sonrasında yedi veya dokuz aşamalı bir davet sürecinin olduğu bilgiler, eserler ve rivayetler incelendiğinde doğru gözükmektedir. Ehû Muhsin'in bölünme öncesi döneme ait İsmâîlî bir esere dayanarak yapmış olduğu dokuz aşamalı davet süreci sonraki yazarlar tarafından kendi dönemlerinin siyasi anlayışları ekseninde geliştirilerek Ehû Muhsin'in dokuz aşamalı davetin içeriği ile ilgili vermiş olduğu bilgilerden tamamen farklı bir hale gelmiştir. Nitekim Bağdadî ve Gazâlî'nin vermiş olduğu dokuz aşamalı davet sistemi ve Ehû Muhsin'in sistemi karşılaştırıldığında bu farklılık ve taraflı bakış açısı göze çarpmaktadır. Ehû Muhsin'in aksine, Bağdadî ve Gazâlî'nin taraflı bir bakış açısıyla ele aldıkları dokuz aşamalı davet sisteminde hedefledikleri amaç, İsmâîlî dâîlerin bu davet

sürecinde Müslümanları nasıl dinden çıkardıkları ve ahlaksızlığa teşvik ettiklerini ortaya koymak olmuştur.

F. Öğretileri

Eş'arî makâlât geleneğinin yazılış gayesi İsmâîlîliğin itikadını ortaya çıkarmaktan ziyade onları ötekileştirmek ve negatif bir kutba yerleştirmek olduğu için öğretisi ile ilgili olarak öne sürülen görüşler dağınık ve zaman zaman önyargılıdır. Eş'arî ve Şehristânî'nin bu genel çizginin bir miktar dışında durduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Ancak Eş'arî'nin alıntılarına baktığımızda İsmâîlîlik hakkında yeterli bilgi birikimine henüz sahip olmadığı görülmektedir. Bu nedenle onun mezhep hakkında verdiği bilgiler oldukça saklıdır. Bağdadî, İsferyînî, Gazâlî ve Râzî çizgisi ise yukarıda ifade ettiğimiz negatif algıyı desteklemek üzere İsmâîlî itikadından bahsetmişlerdir. Ancak bu çizgide özellikle Gazâlî'ye ayrı bir paragraf açmakta yer vardır. Zira kendisinden öncekiler daha ziyade ikinci el kaynaklardan hareketle bir algı oluşturmaya çalışırken İmam Gazâlî'nin bizzat İsmâîlî kaynakları okuduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan onun İsmâîlî itikadıyla ilgili verdiği bilgiler Eş'arî makâlât geleneği içerisinde bazı özgün boyutlar taşımaktadır. Ancak bu özgün boyuta rağmen o da diğerleri gibi bu özgün bilgileri oluşturmak istediği negatif İsmâîlîlik algısını desteklemek için kullanmış, bu da bazı bilgilerin çarpıtılması neticesini doğurmuştur.

Şehristânî ise bir taraftan ait olduğu Eş'arî geleneğin bazı olumsuz yargılarını aktarmayı sürdürürken öbür yandan bizzat şahit olduğu Alamut İsmâîlîleri'nin itikadı hakkında özgün, tarafsız ve birinci el bilgilere yer vermektedir. Bu anlamda Eş'arî makâlât geleneğinin İsmâîlî itikadı noktasındaki belki de tek ve en önemli özgün yanının Şehristânî'nin Alamut İsmâîlîleri'nin itikadı hakkında söyledikleri olduğunu ifade edebiliriz.

İsmâîlîlik hakkında negatif bir algı oluşturmak isteyen Bağdadî'ye göre, “Bâtıniler, âlemin kudemine inanan ve yaratılmışların arzu ettiği her şeyi mübah görme eğiliminden dolayı bütünüyle şeriatı ve peygamberleri inkâr eden Maddecî (Dehri) zındıklardır”.²⁰⁰

İmam Gazâlî İsmâîlîler'e karşı her ne kadar bir reddiye yazmış olsa da onların ortaya koydukları din anlayışının halk ve toplumun elit kesimine cazip geldiğinin farkındadır. Bu durumun bilincinde olan Gazâlî'nin kendisinin de bir dönem bu inancın etkisinde kaldığına ve bunu reddetmek amacıyla betimleyici bir metotla birçok eser kaleme aldığına dair iddialar mevcuttur.²⁰¹

Eşarî makâlât yazarlarının eserlerinde İsmâîlîler'in ulûhiyet öğretilerine fazla yer verilmez. Ancak imamet anlayışına özel bir önem verdikleri ve bu konudaki görüşlerini aktardıkları görülür. Gazâlî kitabının altıncı ve sekizinci fasıllarında, İsmâîlîler'in “Masum İmam Öğretisi”ne sahip olduklarını belirtir. Bu öğretinin dinen bir zorunluluk olduğunu iddia eden İsmâîlîler'in bu konudaki anlayışlarını eleştirir.²⁰²

Öte yandan Gazâlî'ye göre, Bâtıniler insanları dinden uzaklaştırmak için zahir ve batın ayırımını kullanmışlardır. İddialarına göre ayet ve hadislerin her birinin arka planında gizli bazı sırlar vardır. Bunun bilgisinin de kimse de olmadığını öne süren bu grup, ayet ve hadislerin zahirinin arkasındaki bilginin sadece masum imamlarda olduğunu iddia ederler. Gazâlî'ye göre, bu şekilde Müslümanlar arasında kendi inançlarını hâkim kılma konusunda başarılı olacaklardır.²⁰³ Gazâlî, onların temel hedeflerinin öğretileri vasıtasıyla İslam toplumunun inancını sapkın fikirleriyle kirletmek ve Müslümanları yoldan saptırmak olduğunu öne

²⁰⁰ Cemil Hakyemez ve Betül Yurtalan, “Mütekaddimun Eş'arîlerin Şîlik Eleştirileri (Bakıllâni Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (2018): s. 68. Ayrıca bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227.

²⁰¹ Farhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâîliyye”, s. 539.

²⁰² Farhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâîliyye”, s. 540.

²⁰³ Ümit Toru “İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar”, s. 263.

sürmektedir. Onlar bu hedeflerine ulaşmak için zahirin altında gizli olduğunu iddia ettikleri bir gerçek anlam öne sürmüşlerdir. Ancak bu bâtın alanı son derece sübjektiftir. Bu nedenle bu alanda istedikleri gibi hareket edebilme ve İslam itikadını bozabilme serbestliğine sahip olabilmektedirler. Açıktır ki gerek Gazâlî gerekse onun takip ettiği Bağdadî-İsferayînî çizgisi İsmâîlîliğin sahip olduğu öğretinin arkasında var olan sosyal, kültürel ve psikolojik nedenlere yoğunlaşmamakta ve bunları görmezden gelmektedir. Bunun yerine onlar meseleye güvenlik perspektifinden bakarak İsmâîlî farklılaşmasını siyasi bir tehdite indirgemektedirler.

Şehristânî, İsmâîlîyye'yi Şia'nın beş ana kolundan beşincisi olarak incelemiştir. *Bâtîniyye*, *Karamîta*, *Talimîyye*, *Mülhide* ve *Mazdekîyye* olarak çeşitli coğrafik bölgelerde farklı isimlerle anılan bu mezhep her ayetin bir te'vili'nin olduğunu ve her zahîr'in bir de bâtını manası olabileceği yönündeki iddialardan dolayı Bâtîniye ismiyle anılmaktadırlar. İmama ve imamın kutsiyetine büyük önem veren bu mezhep mensubu kimseler bazı görüşleri kabul ederek öğretilerini ve düşüncelerini bunlar üzerine inşa etmişlerdir. Onlara göre, yeryüzü her zaman bilinen veya gizli şeyler için yaşayan bir imamın varlığına ihtiyaç duyar ve bu imam hayatta olup görevini ifa etmek zorundadır. İmamlar zahir olunca onlar hakkındaki delil gizli olabilir ama eğer ki imam gizli ise kanıt veya daîlerin mutlak suretle zahir olması gerekmektedir.²⁰⁴

Bunlara ilaveten Şehristânî, İsmâîlîyye ile ilgili yedi sayısının önemine temas eder ve onlar için, imamlar üzerindeki hükümler, haftanın yedi gün olması, semaların sayısının yedi olması, yedi yıldız gibi yedi sayısı üzerine bina edilmiş bir sistemin varlığından bahseder. Nakiplerin hükmünün ise on iki sayısı üzerine kurulduğu ile ilgili bir bilgiyi daha ilave eder.²⁰⁵

Şehristânî, seleflerinden farklı olarak Nizârî İsmâîlîleri'nin inançlarından da bahseder. Nizârî İsmâîlîlerin daveti Şehristânî tarafından “ed-Davetu'l-cedide/Yeni davet” olarak

²⁰⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev., Mustafa Öz, s. 179.

²⁰⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev., Mustafa Öz, s. 179.

adlandırılmıştır. Şehristânî'nin aktardıklarından Hasan Sabbah'ın İsmailî öğretiyi yeni bir felsefi temel üzerinden farklı bir dille kurguladığını görmekteyiz. Bu öğretilerde İsmâiliyye'nin önemli ilkelerinden birisi olan ta'limin reddi anlayışı yeniden kurgulanmıştır. Aslında Hasan Sabbah, İsmâilîlik'te var olan bu anlayışı yeni bir dille ifade etmiş ve öğretisinde merkezi bir noktaya yerleştirmiştir. Hasan Sabbah, bu öğreti ile ilgili düşüncelerini, Farsça olarak yazdığı *Fusul-i Erbaa* adlı eserinde açık bir dille ifade etmiştir. Hasan Sabbah'a göre, “Dinle ilgili bilgilerin sadık bir öğreticiden öğrenilmesi zaruri olup bu öğretici de Allah tarafından tayin edildiğine inanılan İsmâilî imamıdır”²⁰⁶. Hasan Sabbah'ın vurguladığı bu anlayışa göre hoca-öğrenci arasında gerçekleşen öğrenme ve öğretme faaliyeti ile hakikate ulaşmak mümkün değildir.²⁰⁷ Hasan Sabbah'ın geliştirmiş olduğu bu öğreti, İslâm dünyasında büyük çapta tepkiler uyandırmış, başta Gazâlî olmak üzere birçok âlimin sert eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Hasan Sabbah'ın yazmış olduğu bu eserin aslı kaybolmuş fakat özeti sayılabilecek bir nüshası Şehristânî aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.²⁰⁸

Görüldüğü gibi Şehristânî, İsmâilî sistemi anlamış ve çözmüş olmanın verdiği bilimsel birikimle İsmâilî öğreti noktasında da seleflerinden farklılaşmaktadır. Onun İsmâilî itikadı noktasında aktardığı bilgilerin tarafsız olduğunu, betimleyici/tasvirî bir yöntem takip ettiğini söyleyebiliriz. Oysa selefleri, güvenlik merkezli bir perspektiften hareketle İsmâilîliğin ne olduğundan ziyade nasıl algılanması gerektiğiyle ilgilenmişlerdir.

²⁰⁶ Mustafa Öz, “Nizâriyye”, *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, 33 (2007): s. 200.

²⁰⁷ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 183-185.

²⁰⁸ Farhad Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, s. 538.

İKİNCİ BÖLÜM

EŞARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİNDE İSMÂİLÎLİĞİN TASNİFİ

Eşarî makâlât geleneğinde, müelliflerin bir çoğunluğu eserlerinde mezhepleri ve bu mezhepler hakkında yapmış oldukları tasnifleri eserlerine konu edinmişlerdir. İsmâîlîyye, mezhebi Eşarî makâlât âlimleri tarafından kimi zaman taraflı bir bakış açısıyla ötekileştirici tarz bir üslupla incelenmiş kimi zaman ise objektif olarak incelenmeye çalışılmıştır. Taraflı ve ötekileştirici bakış açısı beraberinde birtakım sorunları da getirmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Eşarî makâlât geleneğinde İsmâîlîlik mezhebi ile ilgili yapılan tasnifler ve bu tasniflerin yapılmasında karşılaşılan sorunları incelemeye çalışacağız.

A. Fırka Tasnifinde 73 Fırka Hadisinin Etkisi

Görüş ayrılıkları, insan var olduğu müddetçe var olmaya devam eden ve tarihsel süreç içerisinde kendine toplumsal taban bulan düşünce biçimleridir. Nitekim tarihsel süreçlerin her bir kesitinde belli konu, olay ve bulgular üzerinde farklı fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Dini olayların farklı kişi veya zümreler tarafından yapılan yorumlardan oluşan farklılıklar, sorunların çözümünde tercih edilen yöntem ve benzeri nedenlerden ötürü, diğer dinlerde de olduğu gibi İslam toplumunda da fikir ayrılıkları nedeniyle bazı ayrışmalar ve gruplaşmalar meydana gelmiştir.

Varlık olarak insan, değişim ve yönlendirilmeye açık olduğu kadar zaman içerisinde vuku bulan olaylara uyuma da o kadar açıktır. Nitekim tarihsel süreçte birçok olay meydana gelmiş ve bu olayların yorumlarında farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Toplumsal, kültürel, coğrafi, siyasi ve benzeri sebeplerin etkisiyle, zihniyetlerin tezahürleri olan beşeri-dinî oluşumlar ortaya

çıkıştır. Zihniyetler en çok buhranlı zamanlarda kendisini gösterir, çünkü buhranlı dönemler yeni oluşumlara ve zümreleşmeler için en uygun ortamdır. Bu cümleden hareketle, ilk ayrılıkların böyle buhranlı zamanlarda ve mekânlarda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Peygamberimizin vefatının ardından sahabe, önce onun nereye gömüleceği, daha sonra halifenin kim olacağı hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Başlangıçta bu sorunları konuşarak ve tartışarak çözen Müslümanlar, daha sonra ortaya çıkan problemleri çözmede bu kadar başarılı olamamışlardır. Cemel Vakası ve Sıffin Savaşını bu duruma örnek olarak gösterebiliriz. Başlangıçta siyasi olarak ortaya çıkan bu ayrılıklar daha sonra itikâdî alana taşınmış ve firkalaşmanın kapısı açılmıştır.

İlerleyen zamanlarda şahıslar ve kitleler arasında meydana gelen tartışmalar ve fikir ayrılıklarından dolayı yeni mezhepler ve zihniyetler oluşmuş ve her mezhep kendisinin doğru yolda olduğunu ve kendisinin kurtuluşa eren fırka yani diğer adıyla Fırka-i Naciye olduğu ileri sürmüştür. Kimi mezhepler daha da ileri giderek kendi sahip oldukları düşüncüyü kabul etmeyen Müslümanları ve mezhepleri tekfir ederek İslam dairesinin dışına görmek istemişler ve bu kimselerin kanlarının helal olduğunu savunmuşlardır. İslam'ın inşa ettiği müminler topluluğu anlayışı ile bağdaşmayan bir bakış açısı ile Müslümanlar arasında ayrımcılığı körüklemişlerdir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarını da bu mantıkla ele almak isteyenler mezhepleri 73 fırka rivayetine göre incelemekte ısrar etmişlerdir.

Sönmez Kutlu, mezhepler tarihi yazıcılığının bu şekilde gelişmesinin doğurduğu sorunlardan bir kısmını şöyle açıklamaktadır; “Mezhepler Tarihi yazıcılığı ile 73 fırka hadisi arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Fırkaları yetmiş üçe tamamlama veya sayıyı aşmama kaygısı, tarihte yaşamamış mezhepler türetmeye veya gerçekten var olanları inkâra ya da İslam'ın dışında göstermeye kadar götürmüştür.”²⁰⁹

²⁰⁹ Sönmez Kutlu, *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'elesi- I*, s. 410.

İslâm ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını, bunlardan yalnızca birinin kurtulacağını beyan eden ve 73 fırka hadisi olarak meşhur olan hadisler, İslâm düşünce tarihinde bir mezhep müntesibinin, İslâm toplumu içerisindeki diğer mezhebe bakışını belirleyen ve onlarla gireceği ilişkiyi şekillendiren bir etkiye sahip olmuştur. Hadis literatüründe benzer içerikte farklı bazı aktarımlarıyla karşılaştığımız 73 fırka hadisiyle ilgili İbn Mace’de yer alan rivayet şöyledir:

“Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yahudiler yetmiş bir fırkaya bölündüler. Birisi cennette, yetmiş cehennemdedir. Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya bölündüler. Yetmiş biri cehennemde, birisi cennettir. Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki şüphesiz benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri cennette yetmiş ikisi cehennemde olacaktır. ‘Ey Allah’ın Resûlü, onlar kimlerdir?’ diye sorulduğunda o buyurdu ki: Cemaattir.”²¹⁰

Tirmizî de is kurtuluşa eren fırka ile ilgili ifade şu şekildedir:

“Ben ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlardır.”²¹¹

Bu rivayetler, sünî olan veya olmayan kesimlerin eserlerine yansımış ve genellikle fırka tasniflerini yetmiş üç ile sınırlı tutmaya çalışmışlardır.²¹² Çalışmamızın bu bölümünde bu rivayetin Eşarî makâlât geleneği yazarlarının eserlerine ve eserlerindeki İsmâîlî fırkaların tasniflerine etkisini analiz etmeye çalışacağız.

Makâlât literatürüne şekil veren ve kendinden sonraki çalışmalar için de kaynak olan, bu literatürde yazılmış en önemli eserler Ebû’l Kasım Abdullah el- Belhî (ö. 319/931) ve Ebû’l Hasan el- Eş’arî (ö. 330/942)’nin eserleridir. Mu’tezili bir âlim olarak Ka’bî’nin yazmış olduğu

²¹⁰ İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdulbakî, Beyrut, 1975, c. II, s. 1322. Ayrıca bkz. Hasan Onat, *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, s. 56.

²¹¹ Tirmizî, *Camîu’s-Sahih*, thk. K. Yusuf Hût, Beyrut, 1987, c. V, s. 26.

²¹² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, s. 357.

Kitâbü 'l- Makâlât adlı eser mezhepler ile ilgili yazılan çalışmaların en kapsamlısı ve sistematîği olarak kabul edilebilir. Ka'bî *makâlât* 'ında 73 fırka hadisine yer vermez. Bu sebeple bu rivayete göre bir tasnif yapmamıştır. Ka'bî kitabında fırkaları, ana gruplar ve alt gruplar şeklinde, bazen bölge ve şehirler göre yayılmalarını dikkate alarak bir sınıflandırma yapar. Dolayısıyla o, İslam dışı ve sapkın olarak adlandırılan fırkalardan bahsetmez.²¹³

Eş'arî, her ne kadar Mu'tezili gelenekten gelmiş olsa da, onlardan yararlanarak sünni bir gelenek oluşturmaya çalışmıştır. Bunun izlerini ise isim vermeden de olsa Ka'bî'nin *Makâlât* 'ından yaptığı alıntılardan anlayabilmekteyiz. Dolayısıyla Eş'arî'nin, farkında olsun veya olmasın, Ka'bî'den etkilendiği ve bu Makâlât'ına yansıdığını söyleyebiliriz.

Eş'arî, *makâlât* 'ında 73 fırka hadisine yer vermekle beraber bir grubun mezhep olarak adlandırılması için herhangi bir ölçüt belirtmez. Bir konu ile ilgili kendisine veya mensup olduğu mezhebe karşı atılan iddiaları veya görüşleri reddetmez. Aksine onları yeni bir ekol veya mezhep olarak kabul etme gibi bir yaklaşım benimser. Genellikle Mu'tezile mezhebini konuları hasebiyle merkeze alan Eş'arî, Ehli Sünnet'e mensup olduğunu belirtir. Bunun dışında herhangi bir mezhep için lehte veya aleyhte bir görüş belirtmez.²¹⁴ İnsanların peygamberin vefatından sonra birçok ayrılığa düştüklerini, birbirlerini sapkınlıkla itham ettiklerini, bu sebeple birbirlerinden uzaklaşıp karşıt fırkalar ve dağınık gruplar haline geldiklerini söyleyen Eş'arî, İslam'ın onları bir bütün yapıp birleştirdiğini, bir daire içerisine aldığını vurgular.²¹⁵ Bu bakımdan Eş'arî elinden geldiğince tarafsız, objektif, ötekileştirmeyen bir üslupla tarihsel ve betimleyici bir bakış açısıyla makâlâtını kaleme almıştır diyebiliriz. Ancak bu demek değildir ki Eş'arî mezhepleri tamamen tarafsız bir gözle ele almıştır. Aksine o, eserinin başında 73 fırka

²¹³ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, "İslam'da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1 (2019): ss. 167-168.

²¹⁴ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, "İslam'da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm", ss. 169-170.

²¹⁵ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 27.

hadisine yer vererek, yine eserin sonunda kurtuluşa erecek fırka olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten bahsederek²¹⁶ aslında 73 fırka hadisini merkeze alan bir yazım geleneğinin ilk örneklerinden birisini vermiştir. Ancak onu kendisinden sonraki Eş'arî makâlât yazarlarından ayıran temel nokta, bidat fırkaların sayısını yetmiş iki'ye tamamlama gayreti içerisinde olmamasıdır. Yine onun tutumunda bidat fırkaları ötekileştirme yönünde bir gayret de görülmez.

Bağdadî'nin *el- Fark Beyne'l- Fırak*'ı, mezhep tasnifi bakımından haleflerinin sıklıkla başvurduğu ve mezhepler ile ilgili tasniflerin şekillenmesinde büyük etkiye sahip olan bir eserdir. Eserinin yazımında ve verdiği bilgilerde seleflerinin görüşlerinden her ne kadar etkilense de eserinde birçok fırkayı sapkın kategorisinde değerlendirmiş ve onları çeşitli bakımlardan ağır bir dille ve ötekileştirici bir üslupla eleştirmiştir. Eş'arî'den farklı olarak Bağdadî, 73 fırka hadisini merkeze yerleştirmiş ve tasnifini bu doğrultuda yapmıştır. Nitekim Ehli Sünnet'in dışındaki fırkaları sapkın olarak nitelendirmesi de büyük ölçüde bu hadisten etkilenmesi sebebiyle olmuştur diyebiliriz. Hatta öyle ki kitabının girişine 73 fırka hadisini vererek başlar ve bu rivayet üzerindeki şüpheleri gidermek için hadis ile ilgili farklı rivayetler vererek hadisin bir hakikat olduğunu ispatlamaya çalışır.²¹⁷

Bağdadî kitabında her ne kadar 73 fırka hadisi doğrultusunda fırkaları yetmiş üçte sınırlamaya çalışsa da bunda zorlandığını ve bu sayıyı tutturmak için ciddi bir çaba içerisine girdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Bağdadî, İslam milleti, Sapkın fırkalar, İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar diye gruplama yapmış, İslam'a mensup olmadıkları halde Müslüman gibi gözükenleri tekfir ediyor.²¹⁸ Mezhepleri hak ve hak olmayan şeklinde net bir şekilde sınıflandırmış, keskin bir dille hak olmayan mezhepleri eleştirmiş,

²¹⁶ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, ss. 237- 241.

²¹⁷ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 175-176.

²¹⁸ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, "İslam'da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm", ss. 170-171.

kurtuluşa eren fırkanın Ehli Sünnet mensupları olduğunu kesin bir dille savunmuştur.²¹⁹ Bağdadî, Şii ve Mu'tezili fırkalar dâhil birçok fırkayı İslam ümmeti dışında helak olan fırkalar içinde değerlendirmiştir. Eseri her ne kadar sübjektif, yargılayıcı, ötekileştirici bir tavırla yazılsa da kendisinden sonraki mezhepler tarihi yazıcıları için sıklıkla başvurulmuş bir kaynak olmuştur.

İsferâyînî de hocası Bağdadî gibi 73 fırka hadisini kabul eder ve bu hadise uygun bir tasnif uygulama yolunu tercih eder. Eserin yazımında ve tasnif sisteminde büyük ölçüde hocasından etkilenen İsferâyînî, sübjektif ve ötekileştirici bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim ümmet içerisinde değerlendirdiği fırkaları bile kimi zaman Yahudilik, Mecusilik gibi dinlerle kimi zaman da İslam dışı, kâfir olmakla suçlar.²²⁰ O da hocası gibi fırkaların sayısını yetmiş üçe tamamlamaya çalışır.

İsferâyînî, kitabının ikinci bölümünde “Ümmet İçindeki Fırkaların İsimleri” başlığı altında 73 fırka hadisinin etkisinde kalarak tasnif ettiği yetmiş üç fırkadan bahseder. İsferâyînî, bu bölümde yetmiş iki fırkanın ana grup isimlerini ve alt zümreleri isim olarak tek tek verdikten sonra bölümün sonunda kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu söyler. Ehli Sünnet her ne kadar kendi içerisinde ihtilaf etse de birbirlerini tekfir etmez diyen İsferâyînî, Peygamberin; “Ümmetimin arasındaki ihtilaf rahmettir.” Rivayetini nakleder ve bu rivayette kastedilen grubun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olduğunu ileri sürer.²²¹

Gazâlî, Fedâihu'l- Bâtıniyye adlı eserini siyasi talepler doğrultusunda kaleme almıştır. Bu sebeple o, Bâtınilik ve türevi olarak arasında saydığı İsmâîlîyye ve benzerlerini eleştirmiş ve onların yolunun yanlışlığını ispatlamaya yönelik bir tutum içerisinde olmuştur. Ama *Faysalu't-Tefrika*’da 73 fırka hadisi ile alakalı; “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar

²¹⁹ Cemil Hakyemez ve Betül Yurtalan, “Mütekaddimun Eş'arilerin Şiilik Eleştirileri (Bakıllâni Örneği)”, s. 67.

²²⁰ İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 25- 30, 146-153.

²²¹ İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, s. 36.

hariç hepsi Cennetliktir” rivayetini kabul etmiştir. Diğer rivayetten de haberdar olan Gazâlî, ve bu iki rivayeti te’vil yoluyla birleştirmeye çalışır. Gazâlî, bir fırkanın kesinlikle cehennemlik olduğunu, kurtuluş gibi bir seçeneklerinin olmadığını ve bu cehennemlik fırkanın ise zındıklar olduklarını söyler. Diğer fırka mensuplarının yani Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın ise cehennemi hiç görmeden direkt cennete gideceklerini, tam manada kurtulacaklarını söyler. Bu iki grup dışında arada kalan kesimin ise durumlarının ne olduğu belli değildir. Nereye gidecekleri, affedilip affedilmeyecekleri, kurtuluşa erip ermeyeceklerinin bilinemeyeceği ve tam manasıyla kurtulamayacaklarını söyler. Bu iki hadisi, böylece ortak bir noktada birleştirmeye çalışır.²²² Bu eserinde Gazâlî, Allah inancı baki kaldığı müddetçe, düşünceler ne kadar farklı olursa olsun, böyle bir kimsenin tekfir edilmemesi gerektiğini savunur. Görüldüğü gibi Gazâlî, selefleri Bağdadî ve İsfarayînî’nin çizmiş olduğu sert ve uzlaşmaz tutumu yumuşatarak daha esnek bir tutumu tercih etmiştir.

Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal* adını verdiği eserinde insanları öncelikle “bir dine mensup olan (ehlü’d- diyânât)” ve “din özelliği taşımayan sistem ve düşünceye sahip olanlar (ehlü’l- ehvâ ve’n- nihâl)” şeklinde iki gruba ayırır. Her bir grubun kendi içerisinde birçok fırka ve zümreye bölündüğünü söyleyen Şehristânî, “din özelliği taşımayan grupların (ehlü’l- ehvâ)” sayısı konusunda net bir bilgi verilemeyeceğini ve sabit bir sayıda tutulamayacağını söyler. Ardından 73 fırka hadisini verir. Din mensuplarının kendi içlerinde ayrışmasının bu hadis bağlamında olacağını söyler ve tasnifini de bu hadis doğrultusunda yapacağını ifade eder. Hazreti peygamberin; “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helak olacaktır” şeklindeki rivayetini verir ve ardından kurtuluşa erecek cemaatle ilgili peygamberin Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat olacağını söylediğini aktarır. Buna ilaveten peygamberin; “Ümmetimden bir topluluk kıyamete kadar hak üzere olacaktır” ve “Ümmetim

²²² Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2 (2005): s. 151.

de lalet üzerinde ittifak etmez” rivayetlerini fikrini desteklemek için nakleder.²²³ O, benimsemiş olduğu bu anlayış doğrultusunda bidat fırkaların sayısını 72’ye tamamlamaya çalışır. Ancak bazı farklı ve yeni gruplara da alan açabilmek için daha önce Eş’arî gelenek içerisinde türetilmiş olan mezhep isimlerinin bazılarını birleştirme yoluna gider. Böylece bazı yeni gruplara alan açarak kendi dönemindeki mezhebi gelişmelere de sırt çevirmemiş olur.

Fahredden er- Râzî, Eş’arî gelenek içerisindeki seleflerinin 73 sayısını tutturma konusundaki olağanüstü gayretlerini görmüş ve bu çabanın bir neticesi olarak yeni mezhep türetme ya da bazı mezhep isimlerini birleştirme faaliyetlerini görmüş olmalı ki 73 fırka hadisini zikretmesine rağmen fırka sayısının mutlak surette yetmiş üçü bulması gibi bir şartın gerekli olmadığını, bu sayının çokluk ifade etmek amacıyla kinaye olarak kullanıldığını söyler.²²⁴ Ona göre böyle bir sayıyı tutturmak çok da mantıklı gözükmemektedir Hatta sadece Rafıza fırkasının bir kolu olan İmâmiyye’nin fırkalarının sayısının bile yetmiş üçü bulabileceğine dair bir örnek verir.²²⁵ Bu sebeple Râzî, 73 fırka hadisini mezhepleri tasnifinde dikkate almaz. Râzî’nin bu yaklaşımının Eş’arî makâlât geleneği içerisinde bir vizyon genişlemesi ortaya çıkardığı açıktır. Ancak kendisinden sonra devam eden makâlât yazım geleneğine baktığımızda aynı genişliğin devam etmediğini, aksine mezhepleri geçmişte ortaya çıkmış ve tamamlanmış bir gerçeklik olarak görme eğiliminin kuvvet kazandığını söyleyebiliriz. Râzî’nin perspektifi, kendisinden önceki Eş’arî yazarların adeta kendi dönemleriyle dondurdıkları mezhepleşme cereyanının devam ettiği yönünde bir algı ortaya çıkarması beklenirdi. Böyle bir algı gelişmiş olsaydı Râzî’den sonraki yazarların kendi dönemlerinin kurumsal dini-mezhebî yapılarını da ilgili eserlere dâhil etmeleri gerekirdi. Ancak

²²³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 26-27.

²²⁴ Namık Kemal Karabiber, “Fahruddin er-Râzî’ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi”, ss. 10-11.

²²⁵ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, “İslam’da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm”, s. 173.

böyle olmadığı gibi, Bağdadî-İsferayînî çizgisinin ortaya çıkardığı, sosyal değişmeyi reddeden donuk mezhep algısı tekrar güç kazanmıştır.

B. İsmâîliyye ve Alt Fırkalarının Tespit Yöntemi ve Ana Bünyeye Eklenmesi

İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilk dönemlerinde yapılan fırka tasnifleri incelendiğinde fırkaların görüşleri üzerinden bir gruplandırma yapıldığını fark edebilmekteyiz. Ana kollar ve altında verilen alt grupların birbiriyle ilişkisi incelendiğinde, temelde fırkanın başlıca esaslarının ortak bir paydada buluştuğu, bu ortak payda sebebiyle beraber hareket ettikleri, temel hususlarda aralarında görüş birliği bulunduğunu, fakat bazı noktalarda kendilerine özgü ortaya koymuş oldukları görüşleri sebebiyle ana bünyeden ayrışan yapılanmalar olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Diğer yandan, aralarında fikri bağ bulunmayan grupların veyahut bir zamanlar böyle bir bağ mevcut olsa da zaman içerisinde aralarındaki fikri bağ kopan grupların “üst fırka-alt fırka” altında birlikte değerlendirildikleri görülmektedir. Nitekim Eşârî makâlât geleneğinin yazarları, birçok fırkanın bu grupla ilgisi olmamasına rağmen, onların İmâmiyye fırkası altında değerlendirildiğini, ilgisinin bazı fırkalarla kesilmesine rağmen hala o fırkanın altında zikredildiğini, bir kısmının ise kendileri bir temel fırka olmasına rağmen o grup altında konumlandırıldığını görebilmekteyiz.²²⁶

Eş'arî, *Makâlât*'ında fırkaları tasnif ederken İslam fırkaları ya da İslam dışı fırkalar şeklinde ötekileştirici bir tasnif yöntemi izlememiştir. Kitabını üç bölüm halinde yazan Eş'arî, birinci kısımda İslam fırkalarını inceler. İkinci kısımda ise kelamın temel problemleri ve kavramlarına ilişkin bilgiler verir. Üçüncü ve son bölüm ise bir hamdele ile başladığı için ayrı bir eser olarak değerlendirilir.²²⁷ Eserinin birinci kısmına “Görüş Ayrılıkları” başlığını veren Eş'arî, bu bölüm

²²⁶ Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*, ss. 418-419.

²²⁷ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 23.

başlığı altında temelde on üç alt gruptan bahseder. Bu grupların bir kısmını da kendi içerisinde alt bölümlere ayıran Eş'arî, ana fırka olarak ele aldığı Şîa'yı dört alt gruba ayırır. Bu grupların başlıklarını sırasıyla; *Gâliyye*, *Râfıza*, *Zeydiyye* ve *Peygamberin (s.a.v.) Ailesinden İsyan Edenler* olarak belirler. Râfıza'nın altında verdiği yirmi dört fırkadan on yedincisi olarak İsmâilîyye'yi, on sekizincisi olarak Karamîta'yı, on dokuzuncusu olarak Mübârekîyye'yi veren Eş'arî bu fırkalar ile ilgili bir yargılama yapmaz ve neden bu şekilde isimlendirildikleri ile alakalı bir değerlendirme yapar. Bâtıniyye zümresi ile alakalı bir bilgi ise Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçmez.

Eş'arî, fırkaları tasnif ederken önce ana başlıklar altında bu fırkanın kollarını verir. Sonra başka bir başlık altında bu fırkaların görüşlerine yer verir. Fırka, kişi ve ihtilaflı meselelerin ele alındığı eserlerin başında gelen Eş'arî'nin *Makâlât*'ı bu alanda yazılan ve en çok tercih edilen eser olmasına karşın kullanmış olduğu bu metot tercih edilen bir yöntem olarak halefleri tarafından kullanılmamıştır.²²⁸ Öte yandan Eş'arî eserinde fırka ve kişi merkezli bir tasnif yapma yolunu tercih etmiştir.²²⁹

Bağdadî, *el- Fark Beyne'l- Fırak* adını verdiği eserini beş bölüm halinde yazmıştır. Eş'arî'nin aksine, tarafgir ve yargılayıcı bir tavır takınan Bağdadî, mezhepleri tasnif ederken sapkın fırkalar adını verdiği üçüncü bölümü sekiz ana başlık şeklinde sınıflandırır. Bu bölümlere sırasıyla; *Ravâfiz*, *Havâric*, *Kaderiyye- Mu'tezile*, *Mürchie*, *Neccâriyye*, *Cehmiyye- Bekriyye- Dirâriyye*, *Kerrâmiyye* ve *Müşebbihe* adını verir. Her bir bölüm başlığının altında alt gruplarını da veren Bağdadî, bu sayıyı yetmiş üçe tamamlamaya çalışır. Yine bu bölüm başlığı altında verdiği ilk grup olan Ravâfiz'ı üç alt bölüm halinde veren Bağdadî, bu ana bölümlere sırasıyla; *Zeydiyye*, *Keysâniyye* ve *İmâmiyye* adını verir. İmâmiyye'nin altında on dört alt gruptan bahseden Bağdadî, bu gruplardan yedincisi olarak İsmâilîyye'yi, dokuzuncusu olarak

²²⁸ Kadir Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", s. 57.

²²⁹ Kadir Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", s. 115.

ise Mübârekîyyeyi verir. Kitabının dördüncü kısmında ise “İslam’a mensup olmadıkları halde İslam’a Nisbet Edilen Fırkalar” başlığı altında on yedi gruptan bahseder ve bu gruplardan on yedincisi olarak Bâtîniyye’yi verir.

Bağdâdî’nin tasnifinin Eş’arî’den oldukça farklı olduğu ortadadır. Ancak onun bu farklılığı mezhep isimlerinden ziyade ilgili fırkaya yüklenen anlamlar, ana fırkaların sayısı ve kimlerden oluştuğu gibi tasnifle alakalı farklılıklardan ibarettir. Her şeyden önce o daha sübjektif ve yargılayıcı bir yöntem takip etmektedir. Öte yandan Eş’arî ana fırka olarak Şîa isimlendirmesini tercih etmiş, onun altında Râfıza’ya yer vermiş ve İsmâîlîliği bu fırkanın alt kolları içerisinde sınıflandırmışken Bağdadî ise Râfıza’yı üst başlık yapmış, İmâmiye’yi onun alt kolu olarak benimsemiş, İsmâîlîyye’yi de İmâmiye’nin alt kolları içerisinde değerlendirmiştir. Öte yandan o, Bâtînlilik isimli yeni bir kavram türeterek İsmâîlîliği bu kavramın altına yerleştirmiş, Bâtînlîliği ise İslam’a mensup olmadığı halde Müslüman gibi gözüken fırkalar arasına yerleştirerek İsmâîlîliği Müslüman fırkalar arasından çıkarmıştır. Onun tasnifi bu anlamda Eş’arî gelenek içerisinde keskin bir yol ayrımına işaret etmektedir.

İsferâyînî, *et- Tebsîr fî’ d- Dîn ve Temyîzî’ l- Fırkati’ n- Nâciye ‘ani’ l- Fırakı’ l- Hâlikîn* adlı eserini on beş bölüm şeklinde yazmıştır. İsferâyînî, kitabının ikinci bölümünde tasnifini 73 fırka hadisine göre yapmış olduğu yetmiş üç fırkanın ana grup isimlerini ve alt zümreleri isim olarak tek tek verir. Kitabının üçüncü ve on ikinci bölümleri arasında yetmiş iki fırka olarak vermiş olduğu gruplardan bahseder. Her bölüm başlığının altından mezhebi konumlandığı temel bölüm başlığını verdikten sonra bu başlık altında alt fırkalara yer verir. Ayırmış olduğu her bir grubun altına da o grubun alt kolu olarak konumlandığı zümreleri verir.

İsferâyînî’nin alt ve üst mezhep isimlendirmeleri genel olarak Bağdadî ile uyumludur. Bağdadî gibi kitabının üçüncü bölümünü, “Râfızîlerin Görüşleri ve Saçma İddiaları” olarak başlıklandırın İsferâyînî, bu başlık içerisinde sırasıyla; *Zeydiyye*, *Keysâniyye* ve *İmamiyye* adını

verdiği üç ana alt başlık belirler. İmâmiyye’yi on beş alt gruba ayıran İsferâyînî, bu gruplardan yedincisi olarak İsmâîlîyye’yi, dokuzuncusu olarak ise Mübârekîyye’yi verir.

Kitabının on üçüncü bölümünde ise “İslam Dininde Olduklarını İddia Ettikleri Halde Müslüman Sayılmayan ve Yetmiş İki Fırkaya Girmeyenler” adını verdiği başlık altında on yedi fırkadan bahseder. Bu fırkalardan on yedincisi olarak Bâtîniyye’yi veren İsferâyînî bu başlık altındaki grupları ağır bir dille eleştirir.²³⁰ İsferâyînî hocası Bağdadî’nin tasnifini ve yöntemini eserine büyük ölçüde yansıtmıştır. Nitekim onun İsmâîlîliğin dâhil olduğu ana fırka ismi ve alt fırka isimleri noktasında Bağdadî ile uyum içerisinde olduğunu görmekteyiz. Her iki yazar da İsmâîlîliğin ölçüsü sayılabilecek Mübarekiye fırkasını İmâmiyye’nin alt kolu olarak ele almıştır. İmâmiyye ise Râfıza’nın alt koludur. Öte yandan onlar, Mübarekiye’nin devamında kurumsallaşarak Fâtîmîler ve Karmatîler gibi devletler kuran İsmâîlîyye’yi İslam dışı bir fırka olarak konumlandırıp Müslüman görüldüğü halde Müslüman olmayan fırkalar arasında değerlendirmişlerdir.

Gazâlî’nin *Fedâihu’l- Bâtîniyye*’si, siyasi istekler doğrultusunda İsmâîlîyye ve Bâtîniyye’yi eleştirmek üzere kaleme alınmış bir eserdir. O, on bölüm halinde yazdığı eserinin ikinci bölüm başlığını “Lakapların Açıklanması ve Onları Böyle Bir Daveti Ortaya Atmaya Sevk Eden Sebebin İzahı Hakkındadır” şeklinde belirlemiştir. Bu başlığı iki fasıl halinde inceleyen Gazâlî, birinci fasılda sekiz gruptan bahseder. Fasılın başında ise aslında bu grubun temelde on farklı lakabının bulunduğunu söyler ve devamında bu gruplar hakkında genel bilgiler verir. İlk önce Bâtîniyye’yi, ikinci sırada Karamîta/Karmatîyye’yi ve beşincisi sırada İsmâîlîyye’yi verir.

Gazâlî, fırkaları sahip oldukları görüşlere, kurucularına ve ortaya çıkmış oldukları olayları esas alarak görüş ve lider merkezli bir tasnif yapmıştır. Onun eseri doğrudan fırak türü olmadığı ve bir reddiye mahiyetinde yazıldığı için alt başlık ve üst başlık şeklinde sistematik bir

²³⁰ Abdullah Yekta ve Mehmet Kubat, “İslam’da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm”, ss. 171-172.

sınıflandırmaya gidilmemiştir. Bunun yerine yazar, kendisinden önce tarihsel süreç içerisinde İsmâîlîlerle ilişkili gördüğü gruplara verilen isimleri birbiriyle ilişkili kavramlar olarak vermiştir.

Şehristânî, *el- Milel ve 'l- Nihal* adını verdiği eserini beş mukaddime ve yedi bölüm halinde yazmıştır. Birinci bölümü, “Din Mensupları” şeklinde isimlendiren Şehristânî, bu başlığın altına “Din Mensubu Olanlar; Kitap Ehli veya Kitap Ehli Olma İhtimali Bulunanlar” ve “Müslümanlar” şeklinde iki başlık daha koyar. “Müslümanlar” adını verdiği başlığın altında ise yedi gruptan bahseder. Her bir grubu ise alt zümrelere ayırır. Bu bağlamda vermiş olduğu altıncı grup Şia’dır. O, Eş’arî gibi Şia kavramını üst başlık yapmış, böylece Bağdadî-İsferayînî çizgisinden de ayrılmıştır. Ancak Eş’arî, Şia’nın alt kolları arasında Râfıza isimli fırkaya yer verip İsmâîlîliği bunun alt kolları içerisinde değerlendirirken Şehristânî İsmâîlîliği Şia’nın ana kollarından birisi olarak vermiştir. Şia’yı *Keysâniyye*, *Zeydiyye*, *İmâmiyye*, *Gâliyye (Gulât)*, *İsmâiliyye* olarak beş ana alt gruba ayıran Şehristânî, her bir grubun altında yine alt zümrelere yer vermiştir. Onun İsmâîlîliği müstakil bir mezhep olarak değerlendirmesi, kendi döneminde İsmâîlîliğin kurumsallaşmasını tamamlamış güçlü bir mezhep olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Şehristânî her ne kadar İsmâîlîyye’yi İmâmiyye ile eşdeğer bir fırka olarak konumlandırmış olsa da Şia’nın üçüncü ana alt grubu olan İmâmiyye’yi yedi alt zümreye ayırmış beşinci alt zümre olarak İsmâîlîyye el- Vâkıfe’ye yer verir. Şia’nın ana kollarından biri olarak verdiği beşinci fırka ise İsmâîlîyye’dir.²³¹ Onun bir taraftan İmâmiyye ile İsmâîlîyye’yi Şia’nın alt kolu olarak sayarken İmâmiyye’nin alt kolları arasında İsmâîlîyye’den bahsetmesi çelişki gibi durmaktadır. Ancak ilgili fırkaların içeriğine baktığımızda onun her bir kavram ile farklı bir mezhebi ya da durumu izah ettiğini görmekteyiz. Onun İsmâîlîyye el- Vâkıfa olarak adlandırdığı

²³¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 159.

grup imameti İsmail’de sonlandırarak onun mehdiliğini savunan kişiler olduğu anlaşılmaktadır.²³² Bunların sonraki İsmâilîyye ile alakası yoktur. Bunlar muhtemelen kısa bir süre içerisinde diğer gruplara yönelmişlerdir. Onun İsmâilîyye olarak bahsettiği fırka ise ait olduğu Eş’arî geleneğe ait kaynaklardan aktardığı standart bilgilerden ibarettir. Bu bilgiler İsmâilîliğin IV. Hicri asrın ikinci yarısında görünür olmaya başlamalarından önceki İlk İsmâilîlik hakkındaki bazı tartışmalardan ibarettir. O, Şia’nın alt kolu olarak gördüğü İsmâilîyye başlığı altında ise İsmâilîliğin IV. Hicri asrın ikinci yarısından itibaren görünür olduğu sonraki sürecini ele almıştır. Bu başlık hakkında Fatımî ve Nizarî İsmâilîliği gibi sonraki süreçlerinden bahsetmiştir. Böylece Şehristânî bir taraftan ait olduğu geleneğin aktardığı bilgilere ve ürettiği literatüre yer verirken öbür yandan kendi döneminde İsmâilîlik hakkında var olan detaylı ve doğru bilgilere de yer vermiştir.²³³

Râzî, *İtikâdâtü Fırakı’l- Müslimîn ve’l- Müşrikîn* adını verdiği eserini on bâb şeklinde yazmıştır. İlk sekiz bölümde fırkaları ve bu fırkaların ana alt grupları ile onların altındaki alt kollarına yer veren Râzî, üçüncü bölümde Ravâfız/Râfızîler başlığı altında *Zeydiyye*, *İmâmiyye*, *Gulât*, *Keysâniyye* adını verdiği dört ana alt gruptan bahseder. Bu gruplardan ikincisi olarak verdiği İmâmiyye’nin birçok fırkasını olduğunu söyler. Zikrettiği on üç zümreyi bu grubun altında ele alır, ama bazı grupların isimlerini zikretmez. Sadece bu gruplar hakkında kısa bilgiler verir. Râzî, İmâmiyye’nin altıncı alt grubu olarak İsmâilîyye’yi, yedinci grubu olarak Mübârekîyye’yi verir.²³⁴

Kitabının dokuzuncu bölümünde, “Müslüman Olmadıkları Halde Müslüman Olduklarını Beyan Edenler” ana başlığı altında, bu grupların çokluğundan söz eder Râzî, burada yedi gruptan bahseder. Bu gruplardan birincisi sırada Bâtıniyye’yi, dördüncü sırada ise

²³² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 159.

²³³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 178- 185.

²³⁴ Namık Kemal Karabiber, “Fahrüddin er-Razi’ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi”, s. 58.

Karmatîyye'yi verir. Râzî de selefleri Bağdadî ve İsferyânî gibi mitolojik hikâyeler eşliğinde ve onlara benzer nitelikte bir tasnif yapmıştır. O da bu fırkaları eleştirirken yargılayıcı bir üslup kullanmış ve ötekileştirici bir tutum sergilemiştir. Râzî, seleflerinden farklı olarak 73 fırka hadisine bağlı bir tasnif uygulamıştır. Bu söylediklerimizden hareketle onun İsmâîlîlik konusundaki tasnif sisteminin Bağdadî-İsferyânî çizgisinin bir devamı olduğunu söyleyebiliriz.

C. İsmâîlîliğin Tasnifinde Karşılaşılan Sorunlar

Tarihsel süreçte dini, siyasi, toplumsal olaylar neticesinde ortaya çıkan fikir ayrılıkları sonucunda bölünmeler yaşayan mezhep ve zihniyetleri araştırma konusu yapan Makâlât yazarları, çeşitli yöntemler çerçevesinde bu fırkaları tasnif etmişlerdir. Nitekim Eşarî Makâlât geleneğinde de kendine has bir tasnif metodu uygulandığı ve fırkaların seçilen tasnif metoduna göre gruplandırıldığı görülmektedir. Bu tasnif türlerinin en başında 73 fırka hadisi merkezinde yapılan ve “Yetmiş Üç Fırkalı Tasnif Sistemi”²³⁵ olarak da adlandırılabilen sınıflandırma yöntemi gelmektedir. Bağdadî, İsferyânî ve Şehristânî buna uygun bir tasnif biçimi benimsemiştir.

Diğer bir tasnif yöntemi ise bazı Eş'arîlerce tercih edilen fırka sınıflandırılmasıdır. Herhangi bir ölçüte bağlı kalmadıkları için, bu tasnif biçimi, “Serbest Tasnif” olarak da adlandırılabilir.²³⁶

²³⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'elesi- I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss. 446- 453.

²³⁶ Ümit Toru, “Ebû Muhammed eş- Yemenî'nin Akâidu's- Selâse ve Seb'in Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 48.

Fırka tasnifleri yapılırken pek çok sorunla karşı karşıya kalınmaktadır. Mezhepler bir anda oluşumunu tamamlayan yapılanmalar değildir. Fakat bazı kesimler bir mezhep veya zihniyeti tanımlarken sanki bir anda ortaya çıkmış ve oluşumunu tamamlayıp varlığını devam ettiren oluşumlar gibi ele almaya çalışmışlardır Nitekim mezhepler ve zihniyetler, toplumsal, siyasi, kültürel, coğrafik, dini bağlamda kurumsallaşırlar. Mezheplerin ve zihniyetler, birbirinin türeviymişçesine tarihsel süreçleri ve oluşumları göz önüne alınmadan yapılan tasnif ve kavramsallaştırma mezheplerin tasnifi noktasında ciddi sorunların ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Tarihsel sürecin göz ardı edilmesi, olaylar ve olgular arasındaki bağın kurulmaması, fikir-hadise irtibatının eksik yapılması veya göz ardı edilmesi, zaman- mekân konusundaki tutarsızlıklar, kavramlar konusundaki taraflı ve yanlış kullanım gibi hususlar göz önüne alındığında mezheplerin tasnifi noktasında ciddi sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz bir realitedir. Eşarî Makâlât geleneğinde İsmâîlîliğin tasnifi noktasında bu koşulların göz önüne alınmamasından kaynaklanan birçok sorunla karşı karşıyayız. Çalışmamızın bu bölümünde Eşarî makâlât yazarlarının, İsmâîlîlik mezhebi ile ilgili tasniflerinde yaşadıkları bazı sorunları analiz etmeye çalışacağız.

1. İsimlendirme

İslam Mezhepleri Tarihinde karşımıza çıkan en büyük sorunlardan biri isimlendirme meselesidir. Bir mezhebin kendini nasıl isimlendirdiği ile başka mezheplerin onu nasıl adlandırdığı kimi zaman karmaşıklığa sebebiyet verebilmektedir. Nitekim mezhepler bulundukları coğrafyalar ve mensup oldukları fırkalar dolayısıyla farklı dönemlerde kurumsallaşma sürecini başlatan kurucuları noktasında farklı isimlerle adlandırılmaktadırlar. Bu konuda, Eşarî gelenek ve diğer gelenekler arasında her ne kadar değişiklikler arz etse de,

Eşarî âlimler arasında dahi bir mezhebi aynı veya farklı dönemlerde, aynı veya ayrı coğrafyalarda birbirlerinden farklı isimlendirmiş ve ayrı tasnife tabi tutmuşlardır. Bu durumun en güzel örneklerinden biri İsmâîlîyye mezhebi ile isimler ve tasnif sistemidir.

Mezhepler ve fikirleri incelenirken, zaman-mekân irtibatı, fikir- hadise ilişkisi; fikirlerin zamansal ve dönemsel koşulları göz önünde bulundurulmaması ve kavramlar üzerinde derinleşilmemesi, bazı kafa karışıklıkları ortaya çıkarmıştır. Kavramlar üzerinde derinleşme, bu konuda izlenmesi gereken önemli bir ilkedir. Nitekim bunun ilk adımı, mezhep ve zihniyeti birbirinden ayırmaktır. Bu sebeple mezhep ve zihniyeti, fark ve benzerlikleri ile analiz etmek istiyoruz.

İsimlendirme ile ilgili sorunların ortaya çıkma sebeplerinden birisi, grupları nitelerken doğru kavramların kullanılmamasıdır. Öncelikle zihniyet ve mezhep kavramının doğru anlaşılması ve açıklanması gerekmektedir. Mucchielli zihniyeti, “bir toplumsal grubun örtük referans sistemi”²³⁷ olarak tanımlar. Sönmez Kutlu ise zihniyeti, “olguların, hadiselerin, şeylerin belli bir biçimde görülmesini, dolayısıyla bu anlayışla uyumlu tepkiler ve davranışlar gösterilmesini olanaklı kılan şey”²³⁸ olarak tanımlar. Mezhep olgusunun ortaya çıkışına ve kurumsallaşmasını, Hasan Onat tarafından şu şekilde açıklamaktadır:

“İslam’ın itikadi ve ameli sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Siyasi, ictimâî, iktisadî, coğrafi, tarihi sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece, din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve

²³⁷ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev., Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 7.

²³⁸ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, s. 13.

davranışları etkilemeye başlaması, kurumsallaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza mezhep olgusunu çıkarmaktadır”.²³⁹

Bu ayrımın sağlıklı yapılması süreci okumamız açısından doğru bir yol açacaktır.

Bu bağlamda, Bâtınlık bir zihniyet, İsmâîlîyye ise bir mezhebi oluşumdur. Fakat tarihsel süreçte bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılabildiği gibi biri diğerrinin alt kolu olarak da kullanılmıştır. Bâtınlık bir fırka, mezhep olarak eserlere yansıtılmıştır. Hâlbuki Bâtınlık, İsmâîlîyyenin ortaya çıkmasına sebep olan bir zihniyet biçimidir. Fakat tarihsel sürece baktığımızda Eşarî gelenek içerisindeki âlimlerden Bağdadî, İsferyânî ve Gazâlî; İsmâîlîyye’yi İslam dışı bir konumda görmelerinden ve bu mezhebe taraflı bir bakış açısı ile yaklaşımlarından dolayı bu mezhebin bazı fırkalarını Râfızilik, bazılarını ise, Bâtıniyye altında tasnif etmeyi tercih etmişlerdir. Eserlerinde Bâtınlığı bir zihniyetten ziyade bir fırka olarak incelemeleri de ciddi kavram karmaşası ortaya çıkarmaktadır.

İsimlendirme noktasında karşılaştığımız bir diğerr sorun ise, şemsiye kavramın kimi zaman tüm grubu nitelemek için tek fırka için isim olarak kullanılmasıdır. Fakat diğerr yandan her bir fırkanın kendilerine özgü özelliklere bakarak bağımsız birer fırka olarak takdim edilmeleridir. Gazâlî’nin İsmâîlîlikle ilgili yapmış olduğu tasnifi, buna en güzel örnektir. Nitekim o Bâtınlık şemsiye altında on gruba ait on lakaptan bahseder. Her bir grubu Bâtıniyye kavramının eşanlamlısı olarak kabul etse de bu grupların lakapları ile ilgili yapmış olduğu tasnif ve vermiş olduğu bilgiler incelendiğinde, aslında her bir grubun kendine has özellikler barındıran bağımsız birer zümre oldukları akla gelmektedir.²⁴⁰

²³⁹ Hasan Onat, “Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri, s. 7.

²⁴⁰ Gazâlî’nin yapmış olduğu tasnifte gruplar hakkında detaylı bilgi için bkz. Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü* ss. 31-38.

Gazâlî'nin yapmış olduğu bu tasnifin sorunlarının ve belirsizliğinin farkında olan Abdurrahman Bedevî, bu konuda beş önemli tespitte bulunur:

“(1) Bâtîniyye lakabı, adı geçen fırkaların tümü için kullanılan ortak bir lakaptır. (11) Hürremîyye, Bâbekîyye ve Muhammîre lakapları, gerçekte aynı fırkayı nitelemektedir. (111) Bu üçünün dışındakiler ise, Şiilik fikrini benimsemiş fırkalardır. (1v) Ta'limiyye, müstakil bir fırka olmayıp tıpkı Bâtîniyye gibi müşterek bir lakaptır. (v) Karamîta, Bâbekîyye ve İsmâîliyye fırkası, İslam tarihinde oldukça önemli roller oynamış olan siyasi hareketlerdir.”²⁴¹

Bu bilgilerden hareketle aslında tek bir isim altında verilen fırkaların, hem tek bir fırka hem de kendi başlarına bağımsız bir grup oldukları söylememize imkân tanımaktadır. Bu durumda isimlendirme ve grupların tasnifi noktasında ciddi bir sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Eşarî Makâlât yazarları, kendi geleneklerine ve seleflerine olan saygılarından dolayı, onların yapmış oldukları tasnifi ve sıralamayı bir kenara atamamışlardır. İsimlendirme noktasında karşılaştığımız en büyük sorunlardan biri de budur. Aslında aynı mezhebin içerisinde imametın kimden devam ettiğı hususundaki fikir ayrılıkları sebebiyle bazı bölünmeler söz konusudur. Fakat Bağdadî, İsferyînî, Gazâlî ve Râzî gibi âlimler İsmâîliyye'yi İslam dışı bir kökene dayandırmak ve İslam fırkaları içerisinde bu mezhebi ayıklamak isterken selefleri olan Eş'arî'nin yapmış olduğu tasnifi de bir kenara itmemekte ve bu grubun bir kesimini İslam dışı fırkalar arasına katarken diğeri bir kısmını ise İslam dairesinde görmeye çalışmaktadırlar. Onların tercih etmiş olduğu bu yöntem neticesinde, aynı grubun parçaları olan zümrelerin hangi adla ve hangi sınıfta -inceleneceğı ile ilgili bir kavram ve isim karmaşası ortaya çıkmakta ve bu durum da eserlere yansımaktadır. Örneğın Eş'arî'nin tasnifinden

²⁴¹ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1973, c. II, ss. 7-9.(Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, ss. 27-28'dan naklen).

hareketle Bağdadî ve İsferayînî İmamiye fırkasının alt kolları arasında İsmailiye grubuna yer verirler. Böylece bu grubu Eş'arî gibi Müslüman fırkalar arasında saymış olurlar. Ancak ilgili başlığın altında aslında bunların Bâtınîler olduğu ifade edilerek Müslüman gözüktüğü halde Müslüman olmayan gruplardan olduklarına dair bir atıf yaparlar. İlgili kısımda da İsmailîler'e ayrıca yer vererek kendi farklı duruşlarını da ortaya koymuş olurlar.

Eş'arî gelenekte İsmailiyye, Karmatîyye, Mübârekîyye gibi oluşumların adlandırma işlemi genel olarak isim merkezlidir. Bâtıniyye ise daha epistemolojik bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu kavramsallaştırmada yukarıdakilerde olduğu gibi isimden değil de öne sürdükleri zahir- bâtın düalitesine dayalı din ve gerçeklik algısından hareket edilmiştir.²⁴² Dolayısıyla zihniyet merkezli Epistemik bir kavramsallaştırmanın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat her ne kadar zihniyet merkezli bir temele dayansa da Eşarî makâlât geleneğinde bu kavram belli bir zihniyeti belirlemekten ziyade İsmâilîyye kavramının eşanlamlısı olarak kullanılmış gözükmektedir. Bu açıdan şemsiye bir kavram niteliği taşımamaktadır.

Eş'arî döneminde Bâtınilik diye bir kavram tedavülde olmadığından eserinde bu kavrama yer vermemiştir. Fakat kendinden sonraki âlimler Bâtıniyye kavramı ile ilgili bilgi birikimlerini, düşüncelerini, yargılarını, eleştirilerini eserlerine yansıtmışlardır. Eşarî gelenek içerisinde Bağdadî, Bâtıniyye kavramı ile ilgili görüş ortaya koyan ve bu kavramı İsmâilîyye ile birlikte inceleyen, bâtını zihniyeti İslam dışı olan fakat kendini İslam'danmış gibi gösteren bir grup olarak tanımlayan ilk âlimdir. Fakat eserinde İsmâilîyye'nin bir kesimini, İslam zümreleri içerisinde Şia'nın bir kolu olarak değerlendirmiştir. Bu konuda sonraki âlimlerde aynı yolu takip etmişlerdir. Bunun sebebi Makâlât yazarlarının seleflerine duyduğu saygı olabilir. Çünkü Eş'arî'nin eserinden yararlanmıştır, ama onun döneminde Bâtıniyye zihniyeti, gizli gulat

²⁴² Ali Avcu, "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul: Kuramer, 2018, ss. 40-42.

firkalarında yansımıştı. Bu zihniyet, İsmâîlîyyenin açığa çıkması ile birlikte onunla aynileşmiştir. Bu iki kavram arasındaki isim karmaşası ve konuşlandırma sorunu başlamış olmaktadır.

İsimlendirme noktasında tarihsel süreçteki olayların katkı payı yüksektir. Fatımilerin kurumsallaşması neticesinde, İsmâîlîyye mezhebi siyasi ve dini açıdan kendine destek ve yayılma alanı bulmuştur. Sünni cephede yeralan Eşarîler için ise bu durum hiç hoş karşılanmayan bir gelişmedir. Bu sebeple, onların güçlenmelerine ve etki alanlarını genişletmelerine engel olmak amacıyla onların düşünce sistemlerinin ve öğretilerinin yanlış olduğuna, yollarının hak yolu olmadığına dair iddialar ortaya atmaları ve bu görüşlerini desteklemek için kimi zaman mitolojik hikâyeler uydursalar da, Bağdadî, İsferyînî, Gazâlî ve Râzî'nin eserlerini incelediğimizde bu hususa yönelik birçok argümana ulaşabilmekteyiz. Eş'arî yazarların Bağdadî ile birlikte, geleneğin kurucusu Eş'arî'nin İslam firkaları arasında değerlendirdiği İsmâîlîliği Müslüman gözüktüğü halde Müslüman olmayan firkalar arasına dâhil edebilmek için Bâtînlilik kavramını operasyonel olarak tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Böylece Eş'arî'nin Müslüman firkalar arasında saydığı İsmâîlîler yeni bir kavram üzerinden İslam dışı firkalar arasına kaydırılmıştır. Böyle bir operasyonun temel sebebi muhtemelen Bağdadî ve halefleri döneminde İsmâîlîliğin siyasi bir tehdit olarak algılanır olmasıdır.

2. Alt Firkaların Sayısındaki Farklılık

Eşarî Makâlât yazarlarının her biri, tasnif konusunda her ne kadar birbirlerinden etkilense de, firkalar ve bu firkanın konumlandırılmış olduğu ana gövde birbirleri ile bazı konularda farklılık göstermektedir. Nitekim tarihsel süreçte ortaya çıkan yeni grup ve zihniyetler de firkalara ilave edilmiş. Fatımi devletinin kurumsallaşması ve güçlenmesi neticesinde de İsmâîlîyye'nin konumlandırılması noktasında bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Onlar çözümü, İsmâîlîyye'yi kendi içerisinde gruplara ayırmakta ve onlardan birisi olan Bâtîniyye'nin ise İslam dışı fırkalara nispet etmekte ve ağır bir dille eleştirmekte bulmuşlardır.

Eş'arî, Şia'yı *Gâliye*, *Râfıza* ve *Zeydiyye* olarak üç ana kola ayırır. Bu kollardan ikincisi olan Râfıza'nın altında verdiği yirmi dört fırkadan on yedincisi olarak İsmâîlîyye'yi yerleştirmişlerdir. O, İsmâîlîyye fırkasını kendi tasnif sisteminin en altına yerleştirdiği için bu fırkanın daha alt kollarına yer vermez. Onun böyle bir yolu tercih etmesinde eserin yazıldığı dönemde İsmâîlîliğin henüz gözle görülür bir güç ve kuvvete sahip olmayışı etkili olmalıdır.

Bağdadî, selefi Eş'arî'den farklı olarak kitabının üçüncü bölümünde sapık fırkalar başlığı altında *Ravâfız*, *Havâric*, *Kaderiyye- Mu'tezile*, *Mürchie*, *Neccâriyye*, *Cehmiyye- Bekriyye- Dırâriyye*, *Kerrâmiyye* ve *Müşebbihe* olarak sekiz ana fırkadan bahseder. Bu fırkalardan birinci olarak verdiği Ravâfız'ın içerisinde *Zeydiyye*, *Keysâniyye* ve *İmâmiyye* olmak üzere üç alt grup verir ve İsmâîlîyye'yi üçüncü ana alt grup olarak İmâmiyye'nin yedinci alt fırkası olarak zikreder. Eş'arî, Râfıza'nın altında İsmâîlîyye ve Keysâniyye'yi alt fırkalar olarak verirken, Bağdadî ise, Ravâfız'ın ikinci ana fırkası olarak vermiştir.

Eş'arî, Şia'yı üç ana fırkaya ayırırken Bağdadî Şia adını kullanmaz. “Sapık fırkalar” başlığı altında Ravâfız adında bir başlık belirler ve bu ana başlık altında Eş'arî'nin Şii gruplar olarak nitelendirdiği fırkaları inceler. Eş'arî, Şia'nın altında verdiği üç ana grupta toplamda kırk beş tane alt zümre zikreder.²⁴³ Bağdadî ise Ravâfız'ın altında verdiği üç ana grup altında toplamda on yedi alt zümreden bahseder.²⁴⁴ Karamîta Eş'arî'nin İsmâîlîyye'den sonra incelediği on sekizinci grup olmasına karşın, Bağdadî Karamîta'yı ayrı bir alt grup olarak incelemeyi ve tasnifinde Karamîta'ya ayrıca yer vermez.

²⁴³ Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, ss. 35- 87.

²⁴⁴ Ravâfız grupları için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 26- 53.

Görüldüğü gibi İsmâîliyye, Bağdadî’de de alt fırka olarak değerlendirilmiş olduğu için onun kendi içinde alt fırkalarına yer verilmemiştir. Bu durumun temel sebebi, bu bölümde Bağdadî’nin Eş’arî’nin tasnifini ana hatlarıyla koruma gayreti içerisinde olmasıdır. Ancak o, Şia ana başlığı yerine Râfıza başlığını tercih etme ve Eş’arî’deki alt fırka sayılarını mezheplerin sayısını 73’e tamamlama kaygısından dolayı azaltma ve sistematik hale getirme gibi bazı operasyonlara da başvurmuştur.

Hal böyle olmakla birlikte Eş’arî, “İslam dışı fırkalar” ya da “İslam’a mensup olmadığı halde İslam’a nisbet edilen fırkalar” şeklinde bir tasnif yapmazken, Bağdadî, Bâtıniyye’yi “İslam’a mensup olmadığı halde İslam’a nisbet edilen fırkalar” içerisinde on yedinci fırka olarak incelemiştir. Böylece İsmâîliyye onun tasnif sisteminde örtülü olarak ana fırkalar arasına dâhil edilmiş olmaktadır. Ancak Eş’arî’de olduğu gibi Müslüman fırkalar arasında değil de “İslam’a mensup olmadığı halde İslam’a nispet edilen fırkalar” arasında yer almıştır. Bağdadî Bâtıniyye’yi alt fırkalara da ayırmamıştır. Dolayısıyla onun tasnif sisteminde Bâtıniyye ve buna dâhil ettiği gruplar 72 sapkın fırka arasında yer almamaktadır.

İsferâyînî, hocası Bağdadî’nin tasnifini kopyalamıştır. Râfızileri; *Zeydiyye*, *Keysaniyye* ve *İmâmiyye* olarak üç ana gruba ayırmıştır. İsmâîliyye’yi o da hocası gibi İmâmiyye altında yedinci alt fırka olarak incelemiştir. Karamîta’ya hocası gibi yer vermeyen İsferâyînî, Bâtıniyye’yi “İslam dininde olduklarını iddia ettikleri halde Müslüman sayılmayan ve yetmiş iki fırkaya girmeyenler” ana başlığı altında on yedinci fırka olarak incelemiştir. Her ne kadar ana grupların isimleri benzer olsa da alt fırkaları konusunda bazı noktalarda ayrışmışlar, bu ayrışma da tasnife yansımıştır. İsferâyînî, Râfızilerin altında toplamda yirmi üç alt zümreden bahsetmektedir.²⁴⁵

²⁴⁵ İsferâyînî, *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*, ss. 37- 51.

Gazâlî herhangi bir üst- alt grup tarzında bir tasniflendirme yapmamıştır. Ona göre, aslında tek bir grubun farklı asır ve dönemlerde dillerde dolanan ve bu sebeple on farklı adla anılan lakapları vardır. Bunları da; *Bâtîniyye*, *Karamîta/Karmatîyye*, *Hurremîyye/Hurremdînîyye*, *Bâbekîyye*, *İsmâîlîyye* ve *Seb'îyye* olarak sıralar.²⁴⁶ Nitekim o zaten eserini sınıflandırmaktan ziyade siyasi talepler doğrultusunda İsmâîlîliği eleştirmek ve kendi tabiriyle kirli emellerini ortaya çıkarmak için yazmıştır.

Şehristânî, yapmış olduğu tasnif sisteminde Eş'arî geleneğe dayanmakla birlikte bazı dikkate değer farklılıklar ortaya koymuştur. O, kitabının birinci bölümünde Müslümanlar başlığı altında *Mutezile*, *Cebriyye*, *Sıfâtîyye*, *Hâriciler*, *Mürchie*, *Şia* ve *Hukukçular (Fürû Ehli)* adı altında yedi ana fırkadan bahseder. Şia'yı kendi içerisinde *Keysânîyye*, *Zeydiyye*, *İmâmiyye*, *Gâliyye (Gulât)* ve *İsmâîlîyye* olarak beş ana alt gruba ayırır. Her bir grubun altında alt zümrelere yer verir. Görüldüğü gibi o, kendisinden önceki Eş'arî gelenekte Zeydiye, Keysaniye ve İmâmiye olarak üçe ayrılan ana kolları beşe çıkarmış, Gâliye ve İsmâîlîyye'yi ilave etmiştir. Böylece o, Eş'arî gelenek içerisinde İsmâîlîliğe ilk defa ana fırkalar arasında yer vermiştir.

Şehristânî her ne kadar İsmâîlîyye kavramını ana fırkalardan birisi olarak ele alsada öte yandan Şia'nın altında verdiği üçüncü ana grup olan İmâmiye altında İsmâîlîyye el- Vâkıfa isimli bir fırkadan bahseder. Böylece İsmâîlîyye kavramı onun tasnifinde hem ana fırkalardan birisi hem de alt fırkalardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu karışıklık onun bağlı bulunduğu Eş'arî geleneği devam ettirme çabasından kaynaklanıyor olmalıdır. Zira onun İsmâîlîyye el-Vâkıfa olarak İmâmiye'nin alt kolları arasında yer verdiği fırka kendisinden önceki Eş'arî gelenekte gündeme getirilmiş bir kavramsallaştırmadır. O, bu gruba yer vermekle birlikte ana fırka olarak saydığı İsmâîlîyye ile bu fırka arasını da açmaya çalışmış gözükmektedir. Böylece o bir taraftan bağlı bulunduğu geleneğin kavramsallaştırmasına sadık

²⁴⁶ Gazâlî, *Bâtîniğin İcyüzü*, ss. 31-38.

kalmışken diğer yandan İsmâîlîliği ana fırkalardan birisi haline getirerek farklı bir tasnif sistemine yer vermiştir. Öte yandan onun Bağdadî-İsferâyînî çizgisinde kullanılan Bâtıniyye kavramını tercih etmemesi de ilginçtir. Onun ana fırka olarak ele aldığı İsmailiye içerisinde yer verdiği bilgilerle Bağdadî-İsferâyînî çizgisinde Bâtınîlik olarak ele alınan grup hakkında kaleme alınan içerik birbiriyle örtüşmektedir. Bir başka ifadeyle Şehristânî, onların Müslüman gözüktüğü halde Müslüman olmayan fırkalar arasında saydığı Bâtıniye grubunu İsmâîlîlik adı altında Şia'nın ana fırkalardan birisi olarak sayar. Böylece onların İslam dışı saydığı Bâtınîliği kavramsal bir operasyonla İsmâîlîliğe dönüştürerek Müslüman fırkalar arasına dâhil eder. Gelenek içerisinde Eş'arî tarafından Müslüman gruplar arasında sayılan İsmâîlîlik Bağdadî'nin operasyonu ile Bâtınîlik kavramı üzerinden İslam dışına çıkarılırken Şehristânî'nin operasyonu ile İsmâîlîlik adı altında yeniden Müslüman fırkalar arasında yerini alır.

Şia'nın beşinci ana grubu olarak İsmâîliyye'yi veren Şehristânî, bu grubun altında Bâtıniyye, Karamîta ve Talimîyye gibi çeşitli İsmâîlî zümreleri de inceler. Bu zümrelerin adlarının farklı coğrafyalarda İsmâîliyye'yi isimlendirmek için kullanıldığına değinir. Ancak bunları 72 fırkaya dâhil etmez. Bu anlamda onun tasnifinde bir ana fırka olarak İsmâîlîliğin tek koldan oluştuğunu söyleyebiliriz.²⁴⁷

Râzî, *Mutezile*, *Havaric*, *Râfıziler*, *Müşebbihe*, *Kerramiyye*, *Cebriyye*, *Mürchie* ve *Sufiyye* olarak fırkaları sekiz ana başlık altında incelemiştir. O da selefleri Bağdadî ve İsferâyînî gibi Bâtıniyye'yi "İslam içerisinde zuhur edip Müslüman olmayan fırkalar" içerisinde verdiği yedi alt gruptan birincisi olarak incelemiş, Karamîta'yı da bu gruplardan dördüncüsü olarak ele almıştır.²⁴⁸

²⁴⁷ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, ss. 141-185.

²⁴⁸ Namık Kemal Karabiber, "Fahrüddin er-Razi'ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi", ss. 90-92.

Râfıziler ana başlığı altında, *Zeydiyye*, *İmâmiyye*, *Keysâniyye* ve *Gâliyye (Gulât)* olmak üzere dört ana alt gruptan bahseder. Böylece o, Bağdadî-İsferâyînî çizgisinin üç ve Şehristânî'nin beş olan ana kol sayısının ortasını alarak dört ana fırkaya yer vermiştir. O, Şehristânî'nin tasnifinden İsmâilîyye'yi çıkararak diğer dördünü aynen almıştır. İsmâilîyye'yi ikinci ana alt grup olan İmâmiyye'nin altıncı zümresi olarak incelerken, yedinci zümre olarak da Mübârekîyye'ye yer verir. Râzî, Râfıziler başlığı altında toplamda otuz beş alt gruptan bahseder.²⁴⁹ Böylece o, tasnif sisteminde genel olarak Bağdadî-İsferâyînî çizgisini takip ederken ilk defa Şehristânî'nin de yararlandığına şahit olmaktayız. O, Bâtîniye kavramı altında sonraki İsmâilîleri Bağdadî-İsferâyînî çizgisinde olduğu gibi Müslüman olmadığı halde Müslümanmış gibi gözüken gruplar arasında sayarken, Râfıza'nın alt kollarını dörde çıkarırken Şehristânî'nin model almış ve böylece karma bir model ortaya koymuş gözükmektedir.

Eşarî makâlât yazarlarının yapmış oldukları tasniflerde, alt fırkaların sayısı noktasında bir değerlendirme yapacak olursak; her ne kadar birbirlerinden bilgi bakımından yararlansalar da ana fırkaların ve bu ana fırkaların altında verdikleri alt grupların sayısı ve muhtevası bakımından dönemsel koşulların ve fikri yapılanmalarının etkisi neticesiyle birbirlerinden farklılık arz ettikleri görülmektedir. Aslında ortak bir tasnifin olmaması ve tasniflerin bazı fırkalar ve ana gruplar bazında benzerlikler arz etse de öznel olarak değişiklikler barındırdığı kanaatindeyiz.

²⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Namık Kemal Karabiber, “Fahrüddin er-Râzî'ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi”, ss. 52- 72.

3. Anonimleştirme ve Fikirlerin Aidiyeti

Tarihle iç içe olması sebebiyle araştırma ve analizlerinde “delillere ve tarihsel bulgulara dayanmak”²⁵⁰ durumundadır. Fakat bu ilke belli zamanlarda ciddi şekilde göz ardı edilerek kendi düşüncelerini delillendirmek veya bir iddia ortaya atmak için anonim rivayetlerin ardına sığınarak tarihsel gerçeklik, sağlam kanıtlarla konuşma gibi başlıca ilkeler ihlal edilmiştir.

Anonim rivayetlerde anlatılan hikâyelerdeki temel karakterler ve olaylar arasındaki ilişkinin tarihsel düzlemde sağlıklı bir şekilde analizinin yapılabilmesi için öncelikli olarak açık kavramlar ve şahıslar hakkında net bilgilerin verilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Aksi takdirde belirsizlikler ve yapılan hatalı anonimleştirmeler neticesinde sağlıklı bir analiz yapmak mümkün değildir. Bir olay veya rivayet hakkında, “falan konu veya kişi hakkında bir grup şöyle dedi veya şöyle dendi” tarzında münferit bir rivayetten ya da şahitlikten yola çıkılarak bir mezhebe yönelik taraflı, karalayıcı, tekfire varan nitelikteki iddiaların ortaya atılması kolaylaşmaktadır. Şahısların, mekânın ve zamanın muğlaklığı ve rivayetteki bilgilerin anonim olması sebebiyle, onların doğruluğunu ispatlamak zordur. Bu sebeple yazarların anonim rivayetler vermesi, onların iddialarının yanlışlığının ispatlamayı da imkânsız kılmaktadır.

Fikirler anonimleştirilerek bir fırkanın veya ismi verilerek herhangi bir mezhebin fikri olarak aktarılmaktadır. Nitekim kendilerinin takdir etmediği bir görüşü bir fırkaya nispet ederek o mezhebi kötülemenin en kolay yollarından birisi, ilgili görüşü bütün grubu kapsayacak şekilde anonimleştirmekten geçmektedir. “İsmâîlîyye’nin bazı fırkaları, İsmâîlîyye’den biri dedi ki...” diye başlayan anonim rivayetlerde, rivayetin doğru veya yanlışlığı kişilere aidiyeti noktasında tespit edilemeyeceğinden, tehlikeli görüşlerin fırkalara nispeti konusunda Makâlât yazarlarına serbest hareket edebilecekleri bir alan sunmaktadır.

²⁵⁰ Krş.: Ümit Toru, “Ebû Muhammed eş- Yemenî’nin Akâidu’s- Selâse ve Seb’in Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi”, s. 110.

Karmatîyye'yi anlatırken Gazâlî'nin bir daî'den bahsetmesi ama bu daî'nin kim olduğu veya olabileceği noktasında bir bilgilendirme yapmamış olması,²⁵¹ belki de o dönemde önemli olaylar zincirinin bir parçası olabilecek bir daî ile bilginin aydınlatılmamış olabileceğinin arkasında gizlenmiş olabilir. Hamdan Karmat'ın Bâtını düşünce sisteminin önemli isimlerinden biri haline gelmesinde bu zatın etkisinin büyük olduğu sonucuna varabiliyoruz. Batınî fikirler, anonim olarak verilmek yerine bu zatla ilişkilendirilerek verilmiş olsaydı, İsmâilî düşünce ve davet sistemi ile ilgili önemli bir halka aydınlatılmış olacaktı. İsimlerin, mekânların, zamanın, olayların, fırkaların adlarının anonim veya çarpıtılarak verilmesi aslında tarihsel süreçteki birçok parçanın yerini yanlış konumlandırmamıza veya bu parçaların konumunun muallakta kalmasına sebep olabilmektedir. Nitekim Gazâlî, kitabında genel olarak anonim rivayetlerden ve şahıslardan bahsetmiştir. Bu durumun sebebinin ise, Gazâlî'nin İsmâilîyye'nin meşruiyet kazanmasını ve popüler olmasını istememesine dayandırabiliriz. Gazâlî'nin bu eseri İsmâilî düşünce sistemini reddetmek için yazdığı düşünülürse; ünlü bir âlim olarak kabul edilen Gazâlî'nin reddetmek istediği grubun kitaplarından, daîlerinden, önde gelen isimlerinden bahsetmesi okuyucular tarafından bu mezhebe yönelik merak ve ilginin artmasına sebebiyet verebileceği ihtimali nedeniyle bu gruba yönelik anonim iddialar ve rivayetler vermesi yönündeki yolu açmıştır.

İslam Mezhepleri Tarihi'nde fikirler üzerinde derinleşme ilkesinin önemine vurgu yapan Kutlu, fikirler üzerinde derinleşilmeden anonim bilgilerin ve rivayetlerin tarihsel süreçteki olayların analizinde bir katkısının olmayacağı, aksine fikrin gelişim sürecinin takibinde bir engel olacağını söyler ve fikirler üzerinde derinleşme ilkesinin bu açıdan önemini şöyle açıklar:

²⁵¹ . Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, ss. 32-34.

“Fikirler üzerinde derinleşmekten maksat fikirlerin tarihlendirilmesi ve menkulde makulün aranmasıdır. Bu son derece önemlidir. Çünkü klasik mezhepler tarihi eserleri, genellikle fikirlerin sahibini, bağlamını, dönemini belirtmeksizin nakletmekte, daha da tehlikelisi fikirleri "Mu'tezile dedi ki" veya "Şia dedi ki" şeklinde anonim olarak vermektedirler. Mezhepler tarihçisi için önemli olan Mu'tezile'den veya Şia'dan kimin bu fikri söylediğidir. Günümüz mezhepler tarihçileri, tarih bilinciyle hareket ederek fikirleri tarihi, toplumsal, psikolojik ve dini bağlamıyla analiz etmeye özen göstermelidir. Böylece klasik kaynakların düştüğü genelleme ve indirgeme yanlışlıklarına düşmekten kurtulacaktır.”²⁵²

Eşarî makâlât geleneğinde yazılan tasnif ve reddiye eserlerinde anonim rivayetlerin kullanılması her ne kadar onların uydurma ve gerçeğe bağdaşmayan fikirler türetmeleri yönündeki yolları açsa da bu durum halefleri ve okuyucuları açısından olayların, iddiaların, rivayetlerin ve tarihsel süreçteki fırkaların gelişim süreçlerinin incelenmesi; tutarlı ve sıhhatli fikirlere ulaşılması noktasında ciddi sorunlar doğurmakta olup bu rivayetlerin sıhhatinin belirlenmesini imkânsız hale getirmektedir. Anonimleştirme adını verdiğimiz böyle bir yolun tercih edilmesi ahlaki ve bilimsel açıdan sorunlu bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Eşarî makâlât geleneğinde bu tarz anonimleştirme örnekleri hiç de azımsanmayacak durumdadır. Bunun en güzel örneklerinden birisini Eş'arî'de İsmâîlîlik, Mübârekiye gibi kavramlarla adlandırılan İsmâîlîlik için Bağdadî'nin Bâtıniye kavramını tercih etmesinde görebiliriz. O ve onun yolunu takip eden halefleri, bir taraftan Bâtınilîği İsmâîlîlik anlamında kullanırken diğer yandan Horasan bölgesindeki İsmâîlîlik ile hiç de alakası olmayan Mübeyyida, Muhammira, Hürremdîniye gibi hareketleri de içine alacak şekilde

²⁵² Sönmez Kutlu, *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'eleleri- I*, ss. 436-437.

anonimleştirilmektedir. Böylece İsmâîlîler bu gruplara nispet edilen olumsuz yargıların muhatabı haline gelmektedir. Bu anonimleştirmeden hareketle bu gruplara nispet edilen şeriâtı iptal ettikleri, her türlü ahlaksızlığı meşru gören ibahiler oldukları gibi nitelermelerle pek çok yeni anonim yargıya alan açılabilir. Kuşkusuz bütün bu anonimleştirme çabalarının en önemli sebebi İsmâîlîlikle ilgili olumsuz bir algı geliştirmektir. Yapılan anonimleştirmeler neticesinde sadece belli bir kişi ya da zümre için doğru olabilecek bir yargı grubun tamamı için doğru olacak şekilde genişletilmekte ve genelleştirilmektedir. Böylece ilgili grubu ötekileştirip negatif bir algı oluşturmak ve buna başlı olarak da o grubu halk nazarında değersiz kılmak kolaylaşacaktır.

4. Görüşleri Farklı Bir Bağlama Çekme

İslam Mezhepleri Tarihinde fırkaların tasnifi, rivayetlerin sıhhati, mezhepler ile alakalı bilgiler başta olmak üzere karşılaşılan sorunların birçoğunun temel sebeplerinden biri, mezhebi tarafgirlik ve taassup kaynaklı olarak ortaya çıkan kişisel önyargıların metne ve tarihsel düzleme yansımalarıdır.

Mezhepler ile ilgili önyargılar neticesinde ortaya çıkan mezhebi taassup ve tarafgirlik, eğer âlimlerin bilimsel ve ahlaki açıdan objektiflik noktasında özel bir hassasiyetleri yoksa kullanmış oldukları dil, girmiş oldukları yaklaşım, nakletmiş oldukları rivayetler, çarpıtılarak aktarılan görüşler, tarihsel ve mekânsal açıdan mümkünatı olmayan tutarsız mitolojik hikâyeler gibi birçok noktada müelliflerin muhalif oldukları grup veya şahıslar üzerinden vermiş oldukları bilgileri etkilemektedir. Bu duruma örnek olarak, Sünnî bir âlim olan Ehû Muhsin'in vermiş olduğu dokuz aşamalı davet sistemine bakarsak burada İsmâîlîyye mezhebinin tarihsel süreçteki seyri üzerinden davet sistemi ile alakalı objektif bir bilgilendirme yapıldığı sonucuna ulaşabiliriz. Fakat Bağdadî ve Gazâlî'nin anlatmış oldukları İsmâîlîlerin dokuz aşamalı davet

sistemini incelediğimizde bu iki sistemin sadece sayı bakımından ve bazı ufak detaylar noktasında benzerliklerinin olduğunu, genel muhteva açısından farklılıkların göze çarptığını söyleyebiliriz. Bu durum davet sistemi ile alakalı edindiğimiz bilgilerin aslında çarpıtılarak bize aktarıldığı noktasında bir kanı edinmemize sebebiyet vermektedir. Zira ilgili eserlere baktığımızda dokuz aşamalı davet sürecinin aslında muhatabı kademeli bir şekilde İslam'dan çıkarma hedefine matuf olduğunu düşündürecek bir içerikle karşılaşırız. Bu eserlerde ilgili içeriği destekleyecek tarzda her aşama için teşkik, telbis gibi isimlendirmelerin de yapıldığını görürüz. Oysa aynı davet sistemiyle ilgili olarak İbn Rızam-Ehû Muhsin anlatısına dayanan ve İbn Nedim tarafından da aktarılan rivayetlere baktığımızda tamamen farklı bir resimle karşılaşırız. Burada yer verilen rivayetlerde dokuz aşamalı davetin Eş'arî makâlât geleneğinde iddia edildiği gibi bir sürece sahip olmadığı gibi teşkik, telbis gibi isimlendirmelerin de ilgili algıyı desteklemek için türetildiğine şahit oluruz.²⁵³

Eş'arî makâlât geleneğinde görüşleri farklı bir bağlama çekmenin en önemli örneklerinden birisi de İsmâîlîliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak gündeme getirilen kıssada karşımıza çıkmaktadır. Mezhebin kuruluşunu İslam dışı bir kaynağa dayandırmak ve onların aslında Müslüman olmadıkları halde Müslümanmış gibi gözüktüğünü ispat etmek için geliştirildiği anlaşılan bir menkıbe üzerinden İsmâîlîliğin kökeni Mecusî bir kökene bağlanmaya çalışılmaktadır. Eş'arî'de yer almayan bu menkıbevi anlatım Bağdadî-İsferâyînî çizgisinde kabul görmüş ve mezhebin kökeni İslam dışı bir bağlama oturtulmaya çalışılmıştır. Ancak aynı geleneğin sonraki temsilcilerinden olan Şehristânî'nin bu menkıbevi anlatıya itibar etmemesi aslında bu tarz çabaların kurgusal olduğunun ve aynı gelenek içerisinde bile tam olarak kabul görmediğinin açık bir göstergesidir.

²⁵³ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 230-241. Ayrıca bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss. 186-191.

Beşer olarak dönemsel koşullar ve olaylardan her ne kadar etkilenilse de görüşlerin farklı bir bağlama çekilerek eserlere yansıtılması, bilgilerin doğruluğuna ve tutarlılığına gölge düşürmektedir. Nitekim geleneğin göz ardı edilememesi ama yaşanan siyasi ve toplumsal olayların etkisinin de bir kenara itilmesi nedeniyle Fatimilerin kurumsallaşması neticesinde güçlenen İsmâîlîyye'yi kötülemek ve etkisini zayıflatmak amacıyla İsmâîlîyye'nin bazı görüşleri farklı bir bağlama çekilerek eserlere işlenmiştir. Kavramlar ve kişiler İslam dışı bir kökene itilmeye çalışılmıştır. Kimi zaman rivayetler çarpıtılmış, menkıbevi hikâyeler uydurularak görüşler ispatlanmaya çalışılmıştır.

İslam Mezhepleri Tarihi, İslam toplumu içerisindeki mezhepleri ve zihniyetleri inceleyen bir bilim dalı olarak objektiflik, betimleyici/tasviri anlatım, fikir-hadise irtibatı, kavramlar ve şahıslar üzerine derinleşme, zaman- mekân irtibatı gibi birçok ilkeyi kabul eder. Bu ilkeler doğrultusunda yapılan araştırmaların sıhhati güvenilir olmakla beraber, verilen bilgilerin doğru analiz edilmesi ve sürecin doğru okunması açısından da, önemli fayda sağlamaktadır. Fakat, söz konusu insan olunca objektif bir bakış açısıyla veri üretilmesi zorlaşmaktadır. Dönemsel koşullar incelendiğinde bazı noktalarda insanların yapmış oldukları taraflı bakış açısı ve kendi düşüncesini kanıtlamak için başka düşünceleri yeren yaklaşımlar kendini öne çıkarmaktadır. Bu durumun örneklerinden bazılarını, Eşârî Makâlât yazarlarından Bağdadî, İsferâyînî, Gazâlî, Râzî gibi âlimlerin eserlerinin İsmâîlîlik ve Bâtınîlik bölümlerinde görebilmekteyiz. Eş'arî ve Şehristânî ise İsmâîlîyye noktasında daha objektif bir bakış açısıyla bu mezhebi incelemeyi tercih etmişlerdir.

SONUÇ

Zihniyetler ve mezhepler boşluktan doğmazlar. Her bir mezhebin teşekkülünde tarihsel, sosyolojik, kültürel, coğrafik ve siyasi birçok sebep etkili olmuştur. Mezheplerin isimlendirilmesi, sınıflandırılması ve tanımlanması noktasında pek çok eser yazılmıştır. Farklı geleneklere mensup âlimler, fırkaların tasnifini konu eden makâlât, milel-nihal türü eserlerde, kimi zaman birbirlerinin tasnifleri ve açıklamalarından etkilenmişlerdir.

Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi adlı çalışmamızda, Eşarî gelenek içerisinde İsmâîlîlik mezhebinin nasıl ele alındığı, ne şekilde bir tasnife tabi tutulduğu ve tasnifte yaşanan sorunları incelenmiştir.

Çalışmamızın ana kaynaklarını, Ebû'l Hasen el- Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l- Musallîn*, Abdülkahir el- Bağdadî'nin (ö. 429/1037) *el- Fark Beyne'l- Fırak*, Şehfûr b. Tahir el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et- Tebsîr fi'd- Dîn ve Temyîzî'l- Fırkatî'n- Nâciye 'ani'l- Fırakî'l- Hâlikîn*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Fedâihul- Bâtiniyye*, Muhammed eş- Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *El- Milel ve'n- Nihal*, Fahreddîn er- Râzî'nin (ö. 606/1210) *İtikâdâtü Fırakî'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn* oluşturmaktadır. Bu kaynaklarda İsmâîlîlik ile ilgili yapılan tasnifler, eserden esere değişmiş ve tarihsel süreçte vuku bulan siyasi ve toplumsal olaylara bağlı olarak bu eserlerdeki tasnifler de farklılaşmıştır.

Eş'arî, dönemin koşullarına uygun olarak nesnel bir tasnif yapmaya çalışmıştır. Onun tasnifinde Kummi ve Nevbahtî'nin eserlerinden, Ka'bi'nin *Makâlât*'ından yararlandığı ve ulaştığı verileri bu bilgiler ışığında eserinde analiz etmiştir. İsmâîlîlik konusunda seleflerinden etkilendiği gibi haleflerini de pek çok noktada etkileyen Eş'arî'nin *Makâlât*'ı kendi dönemi ve sonrası için önemli bir kaynak mahiyetindedir.

Bağdadî, İsferâyînî ve Râzî'nin eserleri İsmâîlîliğin tanımı ve tasnifi konusunda aynı bakış açısına sahiptir. Taraflı bir bakış açısıyla eserlerini kaleme alan ve İsmâîlî-Bâtînî oluşumları ağır bir dille eleştiren bu müellifler, konuyla ilgili rivayet ve hikâyeleri çarpıtarak eserlerine yansıtmışlardır. Nitekim Gazâlî'nin *Fedâihul-Bâtiniyye*'si de bu minvalde bâtîni düşünce yapısını eleştirmek üzere siyasi mecranın talebi doğrultusunda kaleme alınmıştır.

Bağdadî ve Gazâlî, diğerlerinden farklı olarak, İsmâîlî davet sistemi ile alakalı dokuz aşamalı davet sitemine büyük önem vermişlerdir. Nitekim sünî bir âlim olan Ehû Muhsin'in bahsettiği dokuz aşamalı İsmâîlî davet sistemi incelendiğinde, bu davet sistemi ile Bağdadî ve Gazâlî'nin vermiş olduğu davet aşamaları arasında ciddi farklılıklar vardır. Bu farklılığın temel sebebi, Bağdadî ve Gazâlî'nin Bâtîniyye ve İsmâîlîyye ile alakalı sahip oldukları olumsuz bakış açısıdır. Bu mezhebe karşı olumsuz ve sert eleştirileri, İsmâîlî fırkalarla ilgili vermiş oldukları bilgilere yansımıştır.

Mezhepler üstü bir yaklaşımla olayları ve grupları inceleyen Şehristânî, kitabının başında belirttiği usul kaidelerine bağlı kalarak, İsmâîlîyye mezhebine yönelik olumsuz ve dışlayıcı yorumlardan ve tanımlamalardan uzak kalmayı başarmıştır. Şehristânî, Örneğin o, Hasan Sabbah'ın günümüze ulaşmayan eseri *Fusul-i Erbaa*'dan yaptığı alıntılar ve örneklemeleri kullanmıştır. O dönemde İsmâîlîler tarafından kendi öğreti ve sistemlerini bize tanıtmak için yazılan eserleri, isim vererek kullanabilmek, cesaret meselesiydi.

73 fırka hadisi, tarihsel süreç pek çok Makâlât yazarının eserlerinin muhtevasını oluşturmalarında ve fırkaların tasniflerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Eş'arî yetmiş üç sayısını tutturmaya yönelik bir tasnif uygulama yolunu tercih etmemiştir. Eş'arî Makâlât geleneği mensupları arasında Bağdadî, İsferâyînî ve Şehristânî bu rivayeti esas almışlar ve İsmâîlîliği tasnifte de buna uymuşlardır. Ancak Şehristânî'nin bunu nasıl uyguladığı hala bir muammadır. Çünkü fırkaları tasnifinde zikrettiklerinin toplamı 73 rakamını çok çok

aşmaktadır. Yine Râzî de 73 sayısını kinaye olarak kabul etmiş ve tasnifini de bu sayıdan bağımsız olarak yapmıştır.

İsimlendirmeler ve olaylar arasında bağ kurulması, fikir- hadise irtibatının sağlanması, zaman- mekân koşullarının iyi analiz edilmesi mezheplerin tanım ve tasnifinde önemli bir yere sahiptir. Bu kaidelere uyulduğu takdirde, fırkaların ötekileştirmeyen bir üslupla incelenmesi mümkündür. Tarihsel süreçte ortaya çıkan zümrelerin ve bu zümrelerin toplumsal, siyasi, kültürel alanlarda meydana getirdikleri değişim ve olaylardaki etkilerinin sağlıklı bir açıdan değerlendirmek büyük önem arz etmektedir. Eşarî makâlât geleneğine mensup âlimlerin İsmâîlîlik mezhebi ile ilgili vermiş oldukları bilgiler ve tanımlamalar ile yapmış oldukları tasnifler, İsmâîlîyye mezhebinin tarihsel süreçte geçirmiş olduğu evreler ve değişimlerden etkilenecek yapılmıştır. İncelediğimiz eserlerde İsmâîlîyye'nin Mustalîyye ve Nizariyye koluna ilişkin bilgilere rastlamadık.

Eşarî makâlât geleneğine mensup altı âlimin eserlerinde fırkaların genel olarak tasnifi ile ilgili tek tek ya da iki eserin karşılaştırması şeklinde birçok tez çalışması yapılmıştır. Ancak ilk defa biz, İsmâîlîlik mezhebi özelinde Eşarî Makâlât geleneğini karşılaştırmalı bir şekilde inceledik.

KAYNAKÇA

Acar, Hasan. “Ebû Mutî’ Mekhûl En-Nesefî’nin ‘Kitâbu’r-Red Ale’l- Ehvâ’ Ve’l- Bida’ İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

Ak, Ahmet. “Şehristânî’nin el-Milel ve’n-Nihal’inde İslam Mezheplerinin Tasnifi”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.

Ahmetoğlu, Şahin. “İslam Mezhepleri Tarihi Dersinin Güncel Meseleleri”. *Din Araştırmaları Dergisi*.1/2 (2019): 51-73.

Alkhalil, Ahmed İbrahim. “Gazzalî’nin Batınıliğe Karşı Mücadeledeki Rolü”. Doktora Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2016.

Aslan, Ali. “Bâkıllânî’nin Keşfü Esrârî’l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.

Avcu, Ali. “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”. *Kur’an’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. Ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: Kuramer, 2018, 19-58.

Avcu, Ali. “Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbâha: İsmailîlik Örneği”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6/2 (2013): 355-390.

Avcu, Ali. “Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”. *Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.13/2 (2009): 267-287.

Avcu, Ali. “Fatımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/1 (2010): 151-171.

Avcu, Ali. “Fatımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/2 (2009): 243-265.

Avcu, Ali. *Horasan- Maveraiünnehir’de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Avcu, Ali. *İslam’ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Avcu, Ali. “İsmailiyye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. Ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018: 163-192.

Avcu, Ali. *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları. 2011.

Avcu, Ali. “Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Avcu, Ali. “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10/3 (2010): 199-246.

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev., Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

----- *el-Fark beyne'l-Fırak*. Thk. İbrahim Ramazan. Beyrut, 1997.

----- *el-Milel ve 'n-Nihal*. Thk. ve tşk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut, 1992.

Bebek, Adil. “Kâ'bî”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 24 (2001): 27.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l- İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l- İlm li'l- Melâyîn, 1973, c. II.

Bozan, Metin. “Şii Fırkaların Tasnifi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (2004): 31-37.

Bulut, Halil İbrahim. “İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri.” *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. Ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018: 15-32.

Büyükkara, Mehmet Ali. “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”. *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'elesi- I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, ss. 441- 491.

Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet”. *İlam Araştırma Dergisi*. 3/1 (1998): 9-36.

Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme”. *İlam Araştırma Dergisi*. 3/2 (1998): 35-49.

Çevik, Ahmet. “Ebu Hatim er-Razi'nin Kitabı'z-Zine fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili”. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2019.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Çubukcu, Asri. “Muiz- Lîdinillâh”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 31 (2006): 96-98.

Daftary, Farhad. *Alamut Efsaneleri*. Ankara: Yurt Kitap Yayınevi, 2008.

Daftary, Farhad. Carmatians. *Encyclopaedia Iranica*, 2007.

Daftary, Farhad. “Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi Ve Milliyetçi Hareketler”. Çev., Mehmet Atalan. *Kelam Araştırmaları*. 4/2 (2006): 139-158.

Daftary, Farhad. “Gazzâlî ve İsmâîliyye”. Çev., Naim Döner. *e- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 8/1 (2016): 526- 544.

Daftary, Farhad. *Historical Dictionary of the Ismailis*. Toronto: The scarecrow Press, 2012.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. Londra, 2004.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2016.

Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Dalkılıç, Mehmet. “Abdülkerîm eş-Şehristânî’nin İslam Mezheplerini Tasnif Metodu”. *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 5/1 (2008): 142-155.

Dalkılıç, Mehmet. “Sembolik Anlatımın Siyasal Bir Araç Olarak İşlevselleşmesi ve Bâtınî Mezheplerde Gizli Dil”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/2 (2005): 125-142.

Durmuş, Ali. “Kadıızâdelilerin İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Eserleri ve Fırka Tasnif Usulleri”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*. 12 (2020): 129-154.

Ebû Temmâm. *Bâbu’ş- Şeytân min Kitâbi’ş- Şecere*. Ed. Wilferd Madelung ve Paul Walker. Hollanda: Brill, 1998.

Eren, Muhammet Emin. “Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

Eş’arî, Ebû’l Hasen Ali b. İsmail. *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü’l- İslâmiyyîn ve İhtilafu’l- Musallîn)*. Çev., Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş’arî, Ebû’l Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn ve İhtilafu’l- Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut, 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İtikâdî İslâm Mezheplerine Giriş*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2007.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi. 4 (1980): 115-131.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Bâtınılığın İçyüzü (Fedâihu’l- Bâtınıyye/El-Mustazhiri)*. Çev., Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Gök, Mine. “İlk Dönem Sünnî Makâlât Türü Eserlerde Şîî Fırkaların Tasnifi Problemi”. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2015.

Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2 (2005): 147-160.

Gömbeyaz, Kadir. “ İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er- Razi”. *Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er- Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021: 347-378.

Gömbeyaz, Kadir. “İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri”. Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.

Gömbeyaz, Kadir. “Makâlât Geleneğinde İmam Eş’arî”. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.

Gömbeyaz, Kadir. “Eş’arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. Ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018: 321-338.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsiri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Günaydın, Enver. “Eş’arî’ye Göre Şîî Fırkalar”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2010.

Güner, Ahmet. “Kâim- Biemrillâh el- Fâtımî”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 24 (2001): 211-212.

Hakyemez, Cemil ve Betül Yurtalan. “Mütekaddimun Eş’arîlerin Şîîlik Eleştirileri (Bakıllâni Örneği)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/14 (2018): 57-72.

Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 24 (2001): 510-514.

İbn Mâce. *Sünen*. Thk. M. Fuad Abdulbakî. Cilt II. Beyrut, 1975.

İbn Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut, 1994.

İlhan, Avni. “Bâtıniyye,”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 5 (1992): 190-194.

İsferâyînî, Ebû’l Muzaffer Şehfûr. *Dînî Basîret İtikâdî Mezhepler ve Ehl-i Sünnet*. Çev., Mustafa Özgen. Konya: Palet Yayınları, 2017.

İsferâyînî, Ebû’l Muzaffer Şehfûr. *et-Tabsîr fî’l-Dîn ve Temyîzü’l-Fıraki’n Nâciyeti ‘ani’l-Hâlikîn*. Thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut, 1983.

Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. Londra: Royal Asiatic Society, 1933.

Kadı Abdülcebbâr, Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtü Delâilî’n Nübüvve*. Thk. Abdülkerîm Osman. Cilt II, Beyrut, ts.

Kadı Nu‘mân b. Muhammed. *Kitâbu’l-Himme fî Âdâbi Etbâi’l-Eimme*. Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire, ts.

----- *el-Urcûzetü’l-Muhtâra*. Thk. İsmail Poonawala. Montreal, 1970.

----- *De ‘âimü’l-İslâm*. Thk. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire, 1951.

----- *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*. Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh Muhammed el-Ya'levî. Tunus, 1978.

----- *Esâsu't-Te'vîl*. Thk. Arif Tâmir. Beyrut, 1960.

----- *Tevîlü'd-De'âim*. Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî. Cilt III. Kahire, 1982.

----- *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*. Thk. Mustafa Gâlib. Beyrut, 1983.

----- *İftitâhu'd-Da've*. Thk. Vedat el-Kâdî. Beyrut, 1970.

----- *Şerhu'l-Ahbâr*. Beyrut, 1994.

----- *Kitâbu'l-İktisâr*. Thk. Muhammed Vâhid Mirza. Dımeşk, 1957.

Kahraman, Yusuf. “Abdülkahir El-Bağdadi, Şehristani ve İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini Tasnif ve Yöntemleri”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik- Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. “Çoklu Aidiyetlerin Toplamı Olarak Mezhep Olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Özelinde Bir Tahlil”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 29/2 (2018): 209- 290.

Kalaycı, Mehmet. “Şiîlik-Sünnîlik İlişkisinin Kapsamı Ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6/2 (2013): 293-319.

Kaplan, Nesrullah. “Ebu'l Muzaffer El İsferâyînî ve Et-Tabsîr Fi'd-Din Adlı Eserinde İslâm Mezheplerini Tasnif Sistemi”. Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2013.

Kara, Ahmet. “Fahreddin er-Râzî ve İ'tikadatu Fırakı'l Müslimin ve'l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi”. Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Karabiber, Namık Kemal. “Fahrüddin er-Razi'ye göre İslam Mezheplerinin Tasnifi”. Yüksek Lisans Tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1996.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic. Ltd. Şti Yayınevi, 2012.

Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife Dergisi*. 5/3 (2005): 25-45.

Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Kitâbu 'l-Riyâd*. Thk. Arif Tâmir. Beyrut, 1960.

----- *Râhatu 'l- Akl*. Thk. Mustafa Gâlib. Beyrut, 1983.

----- *el-Akvâlu 'z-Zehebiyye*. Thk. Salâh es-Sâvî. Y.y., 1976.

----- “er-Risâletü 'l-Mevsûme bi'l-Vâiza”. *Mecmû 'u Rasâili Kirmânî*. Thk. Mustafa. Gâlib. Beyrut, 1983.

Köse, Alpaslan. “Eş'arî'nin Makâlât'ında Şîi Grupların Sınıflandırılması ve Önemli Görüşleri”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî ve Hasan b. Mûsâ Nevbahtî, *Şîi Fırkalar Kitâbu 'l-Makâlât ve 'l-Fırak- Fıraku 'ş-Şîa*. Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu ve Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Kutlu, Sönmez. *İslami İlimlerde Metodoloji/ Usul Mes'elesi- I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005: 391-440.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: Otto, 2016.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Tarihinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Lewis, Bernard. *The Origions of Ismâ'ilism*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1940.

Madelung, Wilferd. "İsmâ'ililik: Eski Yeni Davet". Çev., Muzaffer Tan. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. 9/25 (2006): 281-294.

Madelung, Wilferd ve Paul E. Walker. *An Ismaili Heresiography The "Bâb al- shaytân" from Abû Tammâm's Kitâb al- shajara*. Hollanda: Brill, 1998.

Mahmoud, Ramy. "Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi". Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Mansûr el-Yemen, Ebû'l-Kasım Ca'fer b. el-Hasen b. Ferah (Ferec) b. Havşeb. *Kitâbu'l- 'Âlim ve'l-Ğulâm*. Thk. James W. Morris. London, 2001.

----- *Kitâbu'l-Keşf*. Thk. Mustafa Gâlib. Beyrut, 1984.

----- *Serâir ve Esrâru'n-Nurekâ*. Thk. Mustafa Gâlib. Beyrut, 1984.

-----*Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*. İçinde Fî Nesebi'l Hulefâi'l-Fâtımiyyîn. Thk. Hüseyin Hamdânî. Kahire, 1958.

Mansûr el-Yemen, Hüseyin b. Havşeb b. Zâzân el-Kûfî. *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*. İçinde Collectanea. Ed. Kâmil Hüseyin. Leiden, 1947.

Mamour, Prince Peter Hagop. *Polemics on the Origion of the Fatimi Calips*. Luzac & Company, 1934.

Mitha, Farouk. *Al- Ghazâlî and the Ismailis A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: Islamic Publications, 2001.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ. *Kitâbü Fıraki'sh-Şîa*. Thk. Helmut Ritter. İstanbul: Almanya Devleti Müsteşrikler Cemiyeti Matbaası, 1931.

Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hînî. Kahire, 1984.

Onat, Hasan. "Bilgi, Bilim ve Yöntem". *İslam Bilimlerinde Yöntem*. Ed. Halis Albayrak. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2005.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Onat, Hasan. *İslâm Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği*, İstanbul: Endülüs Yayınlar, 2020.

Onat, Hasan. "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*. (2004): 7-23.

Öz, Mustafa. "Abdullah b. Meymûn el- Kaddâh". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 1 (1998): 117-118.

Öz, Mustafa. "el- Makâlât ve'l- Fırak". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 27 (2003): 405.

Öz, Mustafa. "İsmâiliyye". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 23 (2001): 128-133.

Öz, Mustafa. "Meymûn el- Kaddâh". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 29 (2004): 505.

Öz, Mustafa. "Nizâriyye". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 33 (2007): 200- 201.

Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 42 (2012): 23-25.

Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlılık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân. *Kitâbu'z- Zinê*. Thk. Abdullah Sellûm. Cilt III, Bağdat, 1988.

----- *Kitâbu'z-Zinê*. Thk. Hüseyin Hamdânî. Cilt I, Kahire, 1957.

----- *Kitâbu'z-Zinê*. Thk. Hüseyin Hamdânî. Cilt II, Kahire, 1958.

----- *A'lâmu'n-Nübüvve*. Thk. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî. Tahran, 1977.

----- *Kitâbu'l-İslâh*. Thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik. Tahran, 2004.

Râzî, Fahreddîn. “İtikâdâtı Fırakı'l- Müslimîn ve'l- Müşrikîn”. Çev., Faruk Sancar. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9/2 (2009): 235-274.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed. *Keşfu'l-Mahcûb*. Nşr. Henry Corbin. Tahran/Paris, 1988.

----- *Kitâbu'l-Mekâlîd*. İçinde Trilogie Ismaelienne. Nşr. Henry Corbin. Tahran/Paris, 1961.

----- *Kitâbu'l-İftihâr*. Thk. Mustafa Gâlib. Darü'l-Endelüs, 1980.

----- *Süllemü'n-Necât*. İçinde Abû Ya'qûb al-Sijistani and Kitab Sullam al-Najat. Nşr. Mohamed Abualy Alibhai. Harvard University, 1983.

----- *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*. Thk. Arif Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1982.

----- *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*. İçinde Selâsu Rasâili İsmâiliyye. Thk. Ârif Tâmir. Beyrut, 1983.

----- *Kitâbu'l-Yenâbî'*. İçinde Trilogie Ismailienne. Nşr. Henry Corbin. Tahran/Paris, 1961.

----- *er-Risâletü'l-Bâhira*. Thk. Murtazâ Es'adî. Cilt 7, no: 1. Tahran: Tahkîkât-ı İslâmî, 1992.

Shihab, Mohammed Ahmed. “Ebû'l-Kâsım El-Ka'bî'nin Makâlât'ında Şîa'yı Ele Alışı”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Fustad, 1948.

Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal*. Çev., Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Usta, Aydın. “Sorunsaldan Sonuçlara Bilimsel Araştırma Süreci: Bir Araştırma Raporu Modeli Örneği”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 3/5 (2012): 135-161.

Ülger, Güzide. “Bağdadî’nin İslam Dışı Saydığı Mezheplerin Kaynaklar Açısından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2010.

Ünce, Nesibe. “Ebû’l-Kâsım El-Ka‘Bî’nin Makâlâtı’nda Hâricî Fırkaları Ele Alış Biçimi ve Tasnifi”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2021.

Üzüm, İlyas. “Fıraku’ş- Şîa”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 13 (1996): 30-31.

Üzüm, İlyas. “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 32 (2006): 570-571.

Üzüm, İlyas. “Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 33 (2007): 35-36.

Tan, Muzaffer. “Batınlık Kavramı ve Batını Fırkaların Tasnifi Meselesi”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

Tan, Muzaffer. “Erken Dönem İsmaililik ve Görüşleri”. *Ekev Akademi Dergisi*. 13/39 (2009): 73-86.

Tan, Muzaffer. “Hanefî- Mâturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 49/2 (2008): 121-152.

Tan, Muzaffer. “İsmailiyye’nin Teşekkül Süreci”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/2 (2012): 111-145.

Taşpınar, İsmail. “Şehristânî’nin El-Milel ve’n-Nihal Adlı Eserinde Dinler Tarihine Dair Kullandığı Metodlar”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*. 5/1 (2008): 37- 61.

Teyfur, Mansur. “Ebû Hâtım er-Râzî ve Kitâbu’z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi”. Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2016.

Teyfurov, Mansur. “Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî, Kitâbu’z-zîne fi’l-kelimâti’l-İslâmiyyeti’l-Arabiyye”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23/1 (2014): 155-163.

Tirmizî. *Camiu’s- Sahih*. Thk. K. Yusuf Hût. Cilt V. Beyrut, 1987.

Toru, Ümit. “Ebû Muhammed eş- Yemenî’nin Akâidu’s- Selâse ve Seb’in Fırka Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Toru, Ümit. “Eş’arî Geleneğinin İsmâililik Söylemi ve Sosyo-Politik Temelleri(Bağdadî Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48 (2020): 363-402.

Toru, Ümit. “İsmâiliyye’nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş’arî İddialar”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2020): 241-278.

Toru, Ümit. “Mezhep Taassubunun Fırka Tasvirine Etkisi (Kitâbu’l- Fırak Örneği)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 16/2 (2016): 157-183.

Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş’arî Geleneğin Şiilik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Toru, Ümit. “Teşekkül Sürecinde Diğer Mezhep Mensuplarının İmam Eş‘ari Ve Eş‘arîlik Algısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 12/1 (2019): 43-75.

Toru, Ümüt. “Eş‘arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı”. Doktora Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2017.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev., Ethem Ruhi Fırlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hâtim er- Râzî, Ahmed b. Hamdân”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 10 (1994): 148-150.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hamdele”. *Tdv İslâm Ansiklopedisi*. 15 (1997): 448-449.

Yekta, Abdullah ve Kubat Mehmet. “İslam’da İtikadi Mezheplerin Tasnif Usulleri ve İbn Hazm”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 24/1 (2019): 157-190.

Yeşildal, Hamza. “Ebû Hâtim Ahmed B.Hamdân Er-Râzî’nin Kitabû’z-Zîne Adlı Eseri ve Şîî Makâlât Geleneğindeki Yeri”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

ÖZET

Rabia Gülşah Birinci, Eşarî Makâlât Geleneğinde İsmâîlîlik ve Tasnifi Meselesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 141 s.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kullanılan kaynaklar, araştırmanın yöntemi ve kavramsal çerçevesi, Eşarî makâlât geleneği öncesi İsmâîlîlik, Eşarî makâlât geleneği ve İsmâîlî makâlât geleneğini inceleyip konuya hazırlık yapmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Mezhebi aidiyeti tanımlayan temel kavramlar başlığı altında Karmatîlik, İsmâîlîlik, Bâtınîlik gibi kavramlar incelenmiş olup, İsmâîlîliğin kökeni, teşekkül süreci, davet sistemi ve öğretileri üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın son bölümü olan ikinci bölümde ise bu eserlerde İsmâîlîlik ile ilgili yapılan tasnif ve karşılaşılan sorunlar incelenmiş olup 73 fırka hadisinin müelliflerin tasnif sistemi üzerinde ki etkisini ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Eşarî makâlât geleneğine mensup altı müellifin eserleri karşılaştırmalı olarak incelenmiş olup bu eserlerde İsmâîlîlik nasıl ele alınmış ve ne tür bir tasnifin içerisinde değerlendirilmiş olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İsmâîlîlerin kendi eserlerinin büyük bir kısmının günümüze ulaşmamış olması ve izledikleri takîye politakası sebebiyle haklarındaki bilgiler sınırlıdır. Eşarî makâlât geleneğinde eser veren bu altı âlimin eserlerinden hareketle İsmâîlîliğin bu gelenek içerisinde nasıl değerlendirildiğine ilişkin verilere ulaşılmaya ve bu verilerden hareketle de İsmâîlîliğin tarihsel süreçte geçirdiği gelişimler incelenmeye çalışılmıştır. Onların kendilerini nasıl bir tasnifin içinde değerlendirdikleri ve Eşarî makâlât geleneği âlimleri tarafından onların nasıl bir tasnifin içinde değerlendirildikleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Bunlara ek olarak, tasnif sistemine etki eden etmenler incelenmiş olup tasnif sisteminde karşılaşılan sorunlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Rabia Gülşah Birinci, İsmâîlîsm and its Classification in the Asharî Maqâlât Tradition, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Sönmez Kutlu, 141 p.

Our study consists of an introduction and two parts. In the introduction section; the sources which is used in the study, the method and conceptual framework of the research, the stages of early sect historiography, the İsmâîlîsm before the Asharî maqâlât tradition, the Asharî maqâlât tradition and the İsmâîlî maqâlât tradition have been examined and tried to prepare for the subject. In the first chapter, under the title of basic concepts defining sectarian belonging, concepts such as Qarmatianism, İsmâîlîsm, Bâtînîsm had examined, and the origin, formation process, invitation system and teachings of İsmâîlîsm had emphasized. In the second part which is the last part of our study, the classification made and the problems encountered related to classification of İsmâîlîsm in these works were examined and the effect of 73 sect hadiths on the classification system of the authors was tried to be revealed. The works of six authors belonging to the Asharî maqâlât tradition were examined comparatively, and it was tried to reveal how İsmâîlîsm was handled in these works and in what kind of classification it was evaluated. The information about the İsmâîlîs is limited due to the fact that most of their own works have not reached the present day and the taqiyya policy they followed. Based on the works of these six scholars who produced works in the Asharî maqâlât tradition, it was tried to reach the data on how İsmâîlîsm was evaluated in this tradition and based on these data the developments of İsmâîlîsm in the historical process were tried to be examined. It has been tried to analyze how they evaluated themselves in a classification and how they were classified by the scholars of the Asharî maqâlât tradition. In addition to these, the factors affecting the classification system were examined and the problems encountered in the classification system were tried to be revealed.