

Cilt/Volume: 7
Sayı/Issue: 1
Haziran/June
2025

ISSN 2687-1882

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 7 Sayı: 1

Haziran 2025

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Volume: 7 Issue: 1

June 2025

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

Dergimizin tarandığı indexler

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

EBSCO

Central & Eastern
European Academic
Source

ProQuest

İletişim / Communication

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader>

e-mail: turkishshiitestudies@gmail.com

<https://www.facebook.com/turkishshiitestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

İmtiyaz Sahibi / Concessionaire

Doç. Dr. Habip DEMİR (Gümüşhane Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü / Registrar

Dr. Betül YURTALAN (Hitit Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Habip DEMİR (Gümüşhane Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Prof. Dr. Harun YILDIZ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-8524-0593>

Doç. Dr. Hasan DOĞAN (Gümüşhane Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-5445-6746>

Doç. Dr. Nail ELHAN (Hitit Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0002-5058-0280>

Doç. Dr. Mustafa TANRIVERDİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah EFE (Ege Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-0296-0104>

Dr. Seyyed Masoud SHAHMORADI (Zanjan University)

<https://orcid.org/0000-0002-2080-7085>

Dr. Betül YURTALAN (Hitit Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Danışma Kurulu /Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (*Marmara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-1736-4292>

Prof. Dr. Ali AVCU, (*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN, (*Atatürk Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-0500-7952>

Prof. Dr. Muzaffer TAN (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-6969-0618>

Prof. Dr. Doğan KAPLAN (*Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9004-0863>

Doç. Dr. Fatih YÜCEL (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4254-9133>

Mizanpaj/Yayın Editörleri / Layout/Publication Editors

Dr. Halil IŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Arş. Gör. Elif OĞUZ (*Bayburt Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Bekir ALTUN (*Kırklareli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Rifat TÜRKEK (Dumlupınar Üniversitesi)

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

Sosyal Medya Editörü / Social Media Editor

Hasan Hüseyin ALDEMİR

<https://orcid.org/0000-0003-4065-4888>

Turkish Journal of Shiite Studies

Cilt / Volume: 7 | Sayı / Issue: 1 | Haziran | June 2025

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- | | | | |
|----------------|--|---|------|
| Cemil Hakyemez | Propaganda Amaçlı Yazılmış Dinî Metinlerin
Mezhepler Arası İlişkilere Etkisi: 'Peşaver Geceleri'
Örneği | • | 7-22 |
| | <i>The Effect of Religious Texts Written for Propaganda
Purposes on Inter-Sect Relations: The Case of 'Peshawar
Nights</i> | | |

- | | | | |
|--------------|---|---|-------|
| Faruk Mergen | Afganistan'da Şiiliğin Tarihi Gelişimi: Kızılbaşlar
ve Hazaralar | • | 23-43 |
| | <i>Historical Development of Shia in Afghanistan: Qizilbash and
Hazaras</i> | | |

- | | | | |
|---------------|---|---|-------|
| Hümeyra Demir | Şiî Şair Hasan Kâşî'nin Farsça Dîvânı ve Hz. Ali
Methiyeleri | • | 44-63 |
| | <i>Shiite Poet Hasan Kashi's Persian Dîwân and the Praises of
Ali</i> | | |

Araştırma Notu | Research Note

- | | | | |
|---------------------|--|---|-------|
| Peyman Ünügür Tekin | The Hanafi Influence on the Approach of Baghdad
Uşûlî Scholars to Khabar al-Wāḥid | • | 64-71 |
| | <i>Bağdat Usulilerinin Haber-i Vahide Yaklaşımlarının
Şekillenmesinde Hanefî Ekolünün Etkisi</i> | | |

Çeviri | Translation

Marius Canard	Fâtîmî Emperyalizmi ve Propagandası	•	72-107
(Furkan Erbaş)	-		
	<i>Fâtîmid Imperialism and Their Propaganda</i>		

Kitap Değerlendirmesi | Book Review

Muhammet Aydın	Hasan Onat. <i>Din Anlayışımız Üzerine Denemeler.</i> Ankara: Fecr Yayınları, 2023.	•	108-114
	-		
	<i>Hasan Onat. Essays on Our Understanding of Religion.</i> <i>Ankara: Fejr Publications, 2023.</i>		

Propaganda Amaçlı Yazılmış Dinî Metinlerin Mezhepler Arası İlişkilere Etkisi: ‘Peşaver Geceleri’ Örneği

The Effect of Religious Texts Written for Propaganda Purposes on Inter-Sect Relations: The Case of ‘Peshawar Nights’

Cemil HAKYEMEZ

Prof. Dr. Trabzon Üniversitesi | Professor, University of Trabzon
İlahiyat Fakültesi, Faculty of Theology
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı | History of Islamic Sects
Trabzon, Türkiye | Trabzon, Türkiye

cemilhakyemez@trabzon.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type:
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
24 Nisan 2025	24 April 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
29 Haziran 2025	29 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025
Etik Beyan	Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
İntihal	Plagiarism
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.	This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected
Telif Hakkı & Lisans	Copyright & License
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Atıf/Citation	
Hakyemez, Cemil. “Propaganda Amaçlı Yazılmış Dinî Metinlerin Mezhepler Arası İlişkilere Etkisi: ‘Peşaver Geceleri’ Örneği”. <i>Turkish Journal of Shiite Studies</i> 7/1 (Haziran 2025): 7-22. doi: 10.48203/siader.1683213	

Abstract

The author of the book *Peshawar Nights* (*Şebhâ-yi Pîşâver*), which is the subject of our article, Seyyid Muhammed Musevî, states that he compiled his work by recording discussions he had with several Sunni scholars in the presence of a group of Indian journalists. Although the work is considered one of the most important propaganda tools of contemporary Isna Ashari Shiism, there are not enough scientific studies on it. *Peshawar Nights* is one of the most famous books that attempts to respond comprehensively to criticisms of Shiism. The discussions in the book are more systematic than other similar works on the Shiite-Sunni polemic in the past. It focused on the main Shiite claims such as the imamate, innocence of Ahl al-Bayt, Fadak, Ghadir al-Hum, etc. The fact that it was written in recent times is also of great importance in terms of contemporary sectarian debates. However, there is some ambiguity regarding the manner in which the debates between scholars took place and the process of writing the book. The content of the work gives the impression that the issues discussed have been exaggerated, that some information has been distorted, and that certain scenarios have been fabricated in this regard. In particular, it appears that statements unrelated to reality have been made regarding the sectarian identities of individuals introduced as Sunni writers. The author's claims regarding the identities of the Sunni scholars involved in the debate, their authority to represent Sunni Islam, the stance they adopted in the discussions, and even their acceptance of Shiite claims at the end of the discussions appear to be far from reality. In fact, it is clear that the main purpose of the book is the issue of imamate, and for this reason, leading scholars of the Sunni tradition, such as Abu Hanifa, are being undermined. We can say that this work, which the author claims to have prepared as a response to unfair criticism directed at them, has, contrary to its purpose, further distanced the discussions from a realistic basis.

Keywords: History of Islamic Sects, Propaganda Texts, Peshawar Nights, Shiism, Sunnism, Inter-Sectarian Relations

Öz

Makalemizin konusu olan *Peşaver Geceleri* (*Şebhâ-yi Pîşâver*) isimli kitabın yazarı Seyyid Muhammed Musevî, adı geçen çalışmasını, bir kısım Hindistanlı basın mensubunun huzurunda birkaç Ehl-i Sünnet âlimiyle birlikte yaptığı tartışmaları kayda geçirerek oluşturduğunu ifade eder. Eser, günümüz İsnaaşerî Şîlîği'nin en önemli propaganda araçlarından biri olarak kabul edilmesine rağmen bununla ilgili yeterli sayıda bilimsel çalışmaya rastlanılmamıştır. *Peşaver Geceleri*, Şia'ya yönelik eleştirilere kapsamlı bir şekilde cevap vermeye çalışan en meşhur kitaplardan biridir. İlgili eserde tartışmalar, Şîî-Sünnî polemikinin geçmişteki diğer benzerlerine oranla daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır. İmamet, Ehl-i Beyt'in masumiyeti, Fedek, Gadir-i Hum vb. temel Şîî iddialar üzerinde yoğunlaşmıştır. Yakın dönemlerde yazılmış olması da çağdaş mezhep

tartışmaları açısından büyük önem arz etmektedir. Fakat âlimler arasındaki münazaraların gerçekleşme şekli ve kitabın yazılma süreciyle ilgili net olmayan bir durum söz konusudur. Eserin içeriği, tartışılan meselelerin abartıldığı, bazı hususlarda da bilgilerin çarpıtıldığı ve bu doğrultuda birtakım senaryoların üretildiği izlenimi vermektedir. Özellikle Sünni yazar olarak tanıtılan kişilerin mezhepsel kimlikleriyle ilgili gerçeğe ilgisi olmayan beyanlarda bulunulduğu anlaşılmaktadır. Tartışma yaptığı Sünni âlimlerin kimliklerinin, Sünniliği temsil yetkileri ile müzakerelerde takınmış oldukları tutumun, hatta müzakerelerin sonunda Şîî iddiaları kabul ettiklerinin müellif tarafından beyan edilmesi de gerçeklikten oldukça uzak gözükmektedir. Aslında kitaptaki temel amacın imamet meselesi olduğu, bu sebeple de Ebu Hanife gibi Sünni geleneğin önde gelen âlimlerinin yıpratılmaya çalışıldığı her haliyle bellidir. Yazarın, kendilerine yönelik haksız eleştirilere bir cevap olarak hazırladığını iddia ettiği bu çalışmasının, amacından farklı olarak, tartışmaları gerçekçi zeminden daha da uzaklaştırmış olduğunu ifade edebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Propaganda Metinleri, Peşaver Geceleri, Şîîlik, Sünnilik, Mezhepler Arası İlişkiler.

Giriş

Şîîlik, özellikle imamet inançları doğrultusunda sahabeye yönelik eleştirileri ve yine bu yöndeki tüm iddialarından dolayı ilk olarak Mutezili alimler, sonra da onları takip eden Sünnî ulema tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu konularla ilgili olarak da oldukça zengin bir külliyat oluşmuştur. Şîîler de kendilerini savunma adına onlara cevap vermeye çalışmışlardır. *Peşaver Geceleri*, yakın dönemde kaleme alınması hasebiyle belki de bu alanda yazılanların en sistematığıdır. Bu yüzden de günümüzdeki Şîî İsnâaşerî öğretim kurumlarında okutulan en popüler kitaplardan biri olarak değer görmektedir. İslâm dünyasında özellikle halklar arasında en fazla yaygınlaştırmaya çalışılan eserlerden biridir. Türkiye ve Azerbaycan'ın yanı sıra Malezya'da Malay diline dahi çevrilmiş,¹ Endonezya'da da pek çok kez basımı yapılmış olup,² Şîî gruplar arasında dağıtılmıştır. Hatta dünyada ve Türkiye'de temel Şîî iddiaları ele alan bazı akademik çalışmalar için de önemli bir kaynak olarak görülmüştür.³

¹ Wan Mohd Azam Bin Mohd Amin, "The Influence of Shi'ism on the Malay Muslims of Malaysia Pengaruh Fahaman Shi'Ah Ke Atas Orang Islam Di Malaysia", *Journal of Islam in Asia* 17/4 (December 2020), 272.

² Chiara Formichi, "From Fluid Identities to Sectarian Labels: A Historical Investigation of Indonesia's Shi'i Communities", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 52/1 (2014), 118.

³ Örneğin bk. Rachel Kantz Feder, "Fatima's Revolutionary Image in *Fadak fi al-Ta'rikh* (1955): The Inception of Muhammad Baqir al-Sadr's Activism", *British Journal of Middle Eastern Studies* 41/1 (2014), 85; Bayram Çınar, "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek", *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 4/1 (2020), 44-59; Bayram Çınar,

Üzerinde duracağımız bu çalışma Seyyid Muhammed Musevî tarafından *Şebhâ-yi Pîşâver* Farsça orijinal adıyla kaleme alınmış olup, *Peşaver Geceleri* ismiyle ve yaklaşık 800 sayfalık oldukça geniş hacimli bir kitap olarak Fahrettin Altan, Kadri Çelik, Arslan Başaran, Serdar Aytekin, Yusuf Töre ve Mehdi Aksu tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁴

İsnâaşeriyye (On İki İmam) Şiîliğinin bir mezhep olarak belirginleşmeye başlamasının ardından Şiî müellifler tarafından muhaliflerini eleştiren kitaplar kaleme alınmış ve bu eserler Şiîler arasında oldukça itibar görmüştür. İlk olarak Fazl b. Şâzân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 260/874) *el-İzah*'ı belki de sonrakilere model olmasından dolayı oldukça kıymetlidir. Sonraki dönemlerde en önemlilerinden birkaç tane örnek verecek olursak; Şerîf el-Murtaza'nın (ö. 436/1044) *eş-Şâfi fi'l-imâme*'si, İbn Şehraşûb el-Mâzendarânî'nin (ö. 588/1192) *Mesâlibü'n-Nevâsıb*'ı, İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhâcü'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*'si ve Muhammed Bakır Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihâru'l-Envâr*'ı gibi eserleri de sayabiliriz.⁵

Şiî İsnâaşerî gelenek içerisindeki yeri de dikkate alındığında *Peşaver Geceleri*'nin yukarıda ifade edilen kitaplardan ziyade kurgusal yönü öne çıkan *Hüsniye*, Ebu'l-Fütûh er-Râzi'nin *Risale-i Yuhanna en-Nesranî* adlı risalesi, Radiyuddin İbn Tavus'un *et-Taraifi Mezhebi't-Tavaifi* gibi eserler arasına dâhil edilmesi kanaatimce daha uygundur. Çünkü bunların temel özelliği, sorunlara tutarlı cevaplar üretmekten ziyade meseleleri hayali senaryolar üreterek duygusal bir boyutta sunmaya çalışmış olmalarıdır.

Peşaver Geceleri ile ilgili çok fazla akademik çalışmanın yapılmamış olduğunu ifade etmiştik.⁶ Bununla birlikte, Şiîlik'ten Sünniliğe geçen İran'lı Muhammed Bakır

“Bağlamından Kopararak İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: “Menzile” Hadisi”, *Turkish Academic Research Review* 5/2 (2020), 219-244; Figen Balamir, *Gelenek ve Modernlik Arasında Şiîlik: Türkiye’de Kültürel ve Sosyal Tezahürler Üzerine Etnografik Bir Araştırma*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022, 64, 66.

⁴ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri (Şebhâ-yi Pîşâver): Şiîlik-Sünnilik Üzerine Münazara*, Farsça’dan çeviren: Komisyon, İstanbul: Kevser Yayınları, 2015.

⁵ Yukarıdaki eserler İsnâaşeriyye Şiîliğini, kapsamaktadır. Geniş bilgi için bk. Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş’arî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020); İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye’nin Şia’ya Reddiyesi*, (Ankara: Fecr Yayınları 2021); Yunus İbrahimioğlu, *Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât ve Mu’tezilî Düşüncenin Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022); Nuran Üçok, *Erken Dönem Mu’tezile- İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk’un Ölümüne Kadar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2022, 22-25. İsmaililere yönelik eleştiri geleneği için bkz. Betül Yurtalan, *Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünniliğe Etkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 257-350.

⁶ İran’da Bibi Sadat Razi Bahabadi ile Masume Şîrdil’in “Rahberdha ve Rahgârha-yi Munazara Ba Hedef-i Difa’ Ez Harîm-i Teşeyyü (Mütalaa Mûrdî Şebhâ-yı Pîşâver) isimli

Secûdî'nin *Reddî Ber Kitab-ı Şebhâ-yı Pîşaver*⁷ isimli yaklaşık beş yüz sayfalık Farsça reddiyesi bazı Müslümanlar arasında bilinmektedir. Secûdî, adı geçen çalışmasında müellifin her bir iddiasına ayrı ayrı cevap vermektedir. Bunun dışında, Arapça ve İngilizce yayın yapan bazı web sitelerinde de buna yönelik daha kısa yazılmış değerlendirmeler bulunmaktadır.⁸ Türkiye'de ise Ebubekir Sifil'in kaleme aldığı *İstanbul Celseleri -1: Şia'nın Peşaver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye* isimli kitap bu anlamda tek örnektir. Kitabın bir kurgu olduğunu düşünen Sifil, adı geçen çalışmasında Seyyid Muhammed Musevî'nin "Sünni rivayet" olarak ifade edip eleştirdiği rivayetlerin Sünni hadis literatürü açısından ne anlama geldiğiyle ilgili genişçe izahlarda bulunur ve yazarın pek çok konuyu çarpıttığını ifade eder.⁹ Kitabının başlığına "1" rakamını ilave etmesi, arkasından ikinci, hatta üçüncü kitabı da yazacağını akla getirir. Fakat dizinin devamı gelmemiştir.

Sifil'in birinci kitapla kalmasının veya Seyyid Muhammed Musevî'nin *Peşaver Geceleri* isimli meşhur eserinin çok fazla kritik edilmemesinin en önemli sebeplerinden birinin, söz konusu eserin çok geniş hacimli olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Oldukça zahmetli olacak böyle bir çalışmaya girişmenin büyük bir motivasyonu gerektirdiği malumdur. O da ancak azınlık psikolojisiyle yakalanabilecek bir durum olsa gerektir. İslam dünyasının büyük çoğunluğunu oluşturan Sünni kesimden herhangi bir araştırmacıyı bu konuda motive edecek bir durumun oluşması henüz pek ihtimal dahilinde gözükmemektedir.

Diğer bir sebep ise ideolojik amaçlı çalışmalara cevap yazmanın zorluğudur. Çünkü bu tarz eserleri kaleme alan el-Musevî gibi yazarlar, eksikler üzerinden bir kurgu inşa etmeye çalışırlar. Üzerinde büyük bir medeniyet kurulan İslam düşüncesi içerisinde pek çok eksiğin, sorunlu alanın veya yanlış bilginin bulunması gayet olağandır. Ancak yalnızca bu unsurların varlığına dayanarak bir sistem inşa edilmesi, çeşitli açılardan sorunlu ve tartışmaya açıktır. Muhaliflik üzerinden büyük oranda gizliliği esas alarak mezhepleşen Şiîliğin bu şekilde teşekkül ettiği bilinmektedir. el-Musevî gibi isimlerin bu tür sorunlu noktaları tespit ederek öne çıkarması, bu iddialara doğrudan cevap verilmesini güçleştirmektedir; zira böyle bir yaklaşım, çoğu zaman

makaleleri mevcuttur. Fakat büyük ölçüde eserin tanıtımı ve propagandasını yapmaktadır. Bk. Bibi Sadat Razi Bahabadi - Masume Şirdil, "Rahberdha ve Rahgârha-yi Munazara Ba Hedef-i Difa' Ez Harîm-i Teşeyyü (Mütalaa Mûrdî Şebhâ-yı Pîşâver), *Shi'a Pajoohi (Shiite Studies)*, 2/8 (2016), 72-94.

⁷ Muhammed Bakır Secûdî, "Reddî Ber Kitab-ı Şebhâ-yı Pîşaver" (Erişim: 18 Şubat 2025)

⁸ Örneğin bk. "Peshawar Nights - The Art of Fictional Narration A Response to Peshawar Nights" (Erişim: 20 Şubat 2025)

⁹ Ebubekir Sifil, *İstanbul Celseleri-1: Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*, (İstanbul: Rihle Kitap, 2018).

tartışmalı unsurların dolaylı yoldan meşrulaştırılması riskini de beraberinde taşımaktadır. Aynı şekilde, Şîî iddiaları reddetmek için bazı Sünni uygulamaları savunmak da benzer tutarsızlıklara yol açabilmektedir. Bu nedenle, böyle bir çabaya girişmek başlı başına problemli bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu makalede, söz konusu iddialara doğrudan cevap vermektense, yazarın yöntemsel yaklaşımını merkeze alarak meseleyi ele almak tercih edilmiştir.

1. Eserin Oluşum Hikayesi

Yazar Muhammed el-Musevî, kitapta mevzu bahis olan tartışmaları, 1924 yılında çıktığı Hindistan seferinde yaptığını,¹⁰ eseri ise tartışmaların yapıldığı zamandan 30 yıl sonra kaleme aldığını, Cemaziyelahir 1374 / Ocak 1955 tarihinde de tamamladığını ifade etmektedir. Eserinin telif sürecini ise şöyle açıklamaya çalışmıştır: “Bu kitap, Hindistanlı basın mensuplarının huzurunda birkaç Ehlisünnet alimiyle yaptığım tartışmalardan ibarettir. Burada konuşulanlar ilk önce söz konusu basın mensuplarının gazete ve dergilerinde yer almış, daha sonra da benim tarafımdan kitaplaştırılmıştır.”¹¹ Ayrıca yazar, tartışmaların yayınlandığı derginin ilk iki sayfası olduğunu ifade ettiği bir resmi de kitapta paylaşmıştır. Bunun, Hindistan’da yayınlanmış olan *Dürr-i Necef* isimli dergi olduğunu ifade etmiştir.¹²

Yazarın ifadesine göre ilk oturum 23 Recep 1345 (27 Ocak 1927) tarihinde cuma akşamı başlar. Sünniler adına resmî konuşmacı olarak, “Hafız” lakabıyla andığı Hafız Muhammed Raşid toplantıdaki yerini alır. Yazar, kendisini de “Davetçi” lakabıyla anar.¹³

Yazar Muhammed Musevî, olayın başlangıç sürecini anlatırken, Rebûlevvel 1924’te 30 yaşındayken yola çıktığını, Irak’ta imamların mezarını ziyaret ettikten sonra Horasan’a geçerek orada İmam Rıza’nın kabrine uğradığını, Horasan’dan da Hindistan’a geçtiğini ifade eder. Peşaver’de imamların imametini ispata yönelik konuşmalar yaptığı sırada kendisinden özel toplantılar talep edildiğini belirtir. Bu çerçevede büyük âlimlerden Hafız Muhammed Reşid ve Şeyh Abdüsselam isminde iki kişiyle birlikte süresiz 10 gece sabahlara kadar varan tartışmalar yaptığını, bunların sonunda da Ehli Sünnet’in ileri gelenlerinden altı kişinin Şîîliği kabul ettiğini iddia eder. Sünni ve Şîîlerden oluşan yaklaşık 200 kişilik bir topluluğun huzurunda yaptıkları

¹⁰ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 17.

¹¹ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 7.

¹² Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 15-16.

¹³ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 21.

bu tartışmaların gazete ve dergilerde yayınlandığını, kendisinin de buralardan topladığı bu bilgileri **hiçbir değiştirme yapmadan** *Peşaver Geceleri* isimli kitaba dönüştürdüğünü belirtir.¹⁴

Muhammed Musevî, içerisinde bu tartışmaların yer aldığı söz konusu kitabını, özellikle Mısır'da “Şîîlerin kâfir ve Rafîzi olduklarını” iddia eden bazı yayınların kaleme alınmasına bir tepki olarak yazdığını belirtmektedir.¹⁵ Bu gerekçesini de daha geniş bir şekilde şöyle izah etmektedir: “Birlik ve beraberlik için gerçekler görmezden gelinemez ve yanlışlıklara sessiz kalınamaz. Bu tür görmezlikten gelmeler bizim aleyhimize sonuçlanır.”¹⁶ “Ahmed Emin, Kasımî, Muhammed Sâbit, Kürt Ali ve Musa Carullah gibi Şîa mezhebinin mukaddesatına saldıran kimseler; Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi, Dimeşk, Bağdad ve diğer yerlerdeki ilmî merkezler tarafından reddedilir ve aslında yakılması gereken kitap ve makaleleri yayınlanmazsa, biz de büyük bir dostluk içinde onlara kardeşlik elimizi uzatır, kaybolan azametimizi yeniden kazanmak için onlarla büyük bir birliktelik içine gireriz.”¹⁷

Muhammed Musevî, yukarıda naklettiğimiz ifadeleriyle, onun kitabı yazış amacının, kendi mezhebine yönelik eleştirilerin bilimsel bir kaygı içerisinde cevaplanması olduğunu vurgulamaya çalışır.

Kitabın ortaya çıkış sürecine bu şekilde kısaca değindikten sonra, çalışmanın temel eksenini oluşturan yöntemsel çerçeve ve içerik üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyorum.

2. Eserin Genel Bir Kritiği

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, Şîî bir âlim olarak Muhammed Musevî'nin mezhebine yöneltile eleştirilere cevap vermesi son derece doğal ve anlaşılabilir bir durumdur. Zira ilmî gelenek, eleştiriler ve onlara verilen yanıtlar üzerinden gelişir ve derinleşir. Nitekim kaleme aldığı bu eser, Şîî İsnâaşerî topluluğu içerisinde kayda değer bir yer edinmiştir. Bununla birlikte söz konusu durum, eserin eleştiriye açık olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle usûl bakımından eserde ciddi problemler tespit edilmiştir.¹⁸ Bu çerçevede, kitap özelinde yapılacak bazı değerlendirmelerin, benzer nitelikteki çalışmaların geneline dair de fikir verici olabileceğini belirtmek

¹⁴ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 19.

¹⁵ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 13.

¹⁶ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 8.

¹⁷ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 9.

¹⁸ Hasan Onat'ın bu eserle ilgili en temel eleştirisi, kitabın merkezine insan olmayı veya Müslüman olmayı değil Şiiliği yerleştirmesidir. Hasan Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (Güz 2013), 244.

mümkündür. Bu bağlamda ilk olarak, en temel sorunlardan biri olarak tespit ettiğimiz “müzakerelerin olduğu gibi nakledilmesi” meselesine değinmek yerinde olacaktır.

Yazarın, bu kadar uzun süren müzakerelerin yapıldığı bir durumda özellikle kendi Şîî iddialarının desteklendiğini göstermek için bazen peşi sıra onlarca kitaba atıf yapmış olması, üstelik de rivayetlerin yer aldığı eserlerin cilt ve sayfalarını da belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Tartışma ortamlarında bu denli ayrıntılı aktarımın ezber yoluyla gerçekleştirilmiş olması, olağanüstü bir durum olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Gadir-i Hum rivayetinin geçtiği yaklaşık 60 Sünnî kaynağın hem müelliflerini hem de eser adlarını sıralaması ya da “Mevlâ” teriminin Sünnî literatürdeki anlamına ilişkin yaptığı kapsamlı göndermeler, bu bağlamda dikkat çeken örnekler arasında yer almaktadır.¹⁹

Eserde dikkat çeken bir diğer önemli husus, atıf yaptığı şahısların mezhebi kimlikleriyle ilgili çarpıtmalarıdır. Kitapta “büyük Sünnî âlim” olarak kendisinden delil gösterilenlerin başında İbn Ebî'l-Hadîd el-Mutezili (v. 656/1258) ve onun eseri olan *Şerhu Nehci'l-Belâğa* gelmektedir.²⁰ Oysa çok yönlü ve önemli bir âlim olan İbn Ebî'l-Hadîd'in, hem doğup büyüdüğü çevrenin hem de eğitim aldığı ilmî ortamın etkisiyle Şîîliğe daha yakın bir tutum benimsediği bilinmektedir. Nitekim bu yöneline İbn Ebî'l-Hadîd'in bizzat kendi ifadelerinde de yer verilmektedir.

İbn Ebî'l-Hadîd, kendi ifadesiyle, düşünce olarak Şîîlik ile Sünnilik arasında bir yerde durmaya çalışmıştır. Şîîlik içerisinde de en çok etkisinde kaldığı Bağdad Mu'tezilesi'nin Zeydîlik koluna yakın olmuş, bu yüzden de İmamiyye'nin Ebubekir ve Ömer gibi önde gelen sahabeye yönelik ithamlarını reddetmiştir. Bununla birlikte, söz konusu eserini de Şîî vezir İbnü'l-Alkamî'nin isteği üzerine yazmıştır.²¹ Kaldı ki, 7/13. yüzyıl gibi nispeten geç bir dönemde yaşamış bir âlimin bu tür rivayetleri aktarmasının tarihsel açıdan sınırlı bir değeri bulunmaktadır. Bu bağlamda, bilimsel açıdan esas dikkate alınması gereken, onun aktardığı rivayetler değil, söz konusu rivayetleri hangi kaynaklara dayandırdığıdır.

Yazarın “Sünnî kaynak” olarak sıkça başvurduğu eserlerden biri de Süleymân el-Belhî (ö. 1877) tarafından kaleme alınan *Yenâbü'l-Mevedde*'dir. Hâlbuki adı geçen yazarın Şîî olduğu yönündeki iddialar bir yana, 19. yüzyılda yaşamış bir müellifin eserine, erken dönem rivayetlerinin ispatında delil olarak başvurulması tarihsel açıdan anlamlı değildir. Hicri 3. ve 4. yüzyıllarda kaynaklarda sabitlenmiş rivayetler için ancak

¹⁹ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 452-456, 463.

²⁰ Örneğin bk. Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 484.

²¹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Reşit Özbalkıç, “İbn Ebü'l-Hadîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 463-466.

bu dönemden önce yazılan eserler kaynak gösterilebilir. Aslında yazarın kendisinin de bunun farkında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yazar, bir yerde 3./9. yüzyılda yaşamış olan Câhız'ı (ö. 255/868) kaynak göstererek, onun "Ehl-i Beyt'in fazileti hakkında tartışmanın gereksiz olduğu" yönünde açık bir itirafta bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak bu ifadenin Câhız'ın hangi eserinde, hangi bağlamda ve sayfada yer aldığına dair herhangi bir açıklama sunulmamaktadır. Kaldı ki bu sözün gerçekten Câhız'a ait olduğu kabul edilse bile, söz konusu iddiaların delillendirilmesi açısından yeterli bir zemin oluşturmadığı açıktır.

Eserde dikkat çeken bir diğer önemli husus ise düzmece olduğu her haliyle belli olan bazı senaryoların icat edilmiş olmasıdır. Örneğin kitapta Seyyid Muhammed Musevî'nin, yani yazarın tartışmada öne sürdüğü deliller, Sünnilerin sözcüsü olarak muhatap aldığı Hafız Muhammed Reşid tarafından sık sık onaylanmış gibi gösterilmektedir. Onaylamadığı yerlerde yönelttiği itirazlar ise tam da kendisine alan açacak şekilde, pek kayda değer olmayan basit sorular şeklinde sunulmaktadır. Mesela bir oturumda Şeyh'in kendisine "bir yerde tüm insanlara sövmenin haram olduğunu buyurdunuz; şimdi de Nuh ve Lut'un hanımlarının, eşlerine hainlik ettiklerini beyan ediyorsunuz, bu nasıl olur?"²² şeklinde bir soru sorduğunu ifade etmektedir. Tabi ki yazar, bu durumda muhatapı olan Şeyh'in kasıtlı olarak çarpıtma yaptığını ifade edecek ve kolaylıkla kendisini üste çıkartacaktır.

Görüldüğü gibi, kendisine sorulduğunu iddia ettiği soru oldukça basit ve kolayca cevaplanabilir düzeydedir. Oysa Şîlik eleştirisi geleneğinde, Şîi iddialara karşı başta Mu'tezili Cahız olmak üzere pek çok âlimin yönelttiği birtakım önemli sorular yer almaktadır. Bunlar arasında özellikle Hz. Ali'nin ilk üç halifeyle olan ilişkileri ve imametinin devamının gerçekliği gibi hususlar bir hayli dikkat çekicidir. Kitapta, büyük Sünnî âlim olarak tanıtılan Hafız Muhammed Reşid'in bu tarz nitelikli sorular yöneltmemiş olmasını anlamak biraz zor olsa gerektir. Ayrıca, Musevî'nin Sünni kaynak olarak gösterdiği kişilerle ilgili bir değerlendirme yapmaması da sorgulanması gereken başka bir husustur.

Musevî'nin münazaralarda kendisine yöneltildiğini belirttiği soruların bir kısmı da, doğal olarak, fikhî meselelere ilişkindir. Bu soruların da genellikle kolaylıkla cevaplanabilecek ve yazarın kendisini rahatça ifade edebileceği şekilde formüle edilmiş olması manidardır. Örneğin bir yerde Kerbelâ toprağına secde etmelerinin sebebi sorulmaktadır. Yazar bu soruyu "secdenin toprak üzerine yapılması gerektiği" üzerinden gayet meşru bir gerekçeyle cevaplamaktadır. Hâlbuki bu tür tartışmalarda soruların çoğunlukla muhatapı zor durumda bırakmak veya köşeye sıkıştırmak amacıyla yöneltildiği bilinmektedir. Oysa burada, yazarın sorulduğunu iddia ettiği

²² Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 554.

sorular incelendiğinde, muhataba kendini ifade etme ve hatta üstünlük kurma imkânı tanındığı görülmektedir.

Yine yazarın, “bazı fıkhi meselelerle ilgili kendilerine eleştiriler yöneltildiğini, halbuki Sünnî alimlerden bir kısmının iğrenç derecede fetvalarının Sünniler tarafından görmezlikten gelindiğini”²³ ifade etmesi de pek gerçekçi gözükmemektedir. Zira tarihte Sünnî ulemanın bizzat kendi içerisinde yaptığı birtakım fikrî tartışmaların zaman zaman çatışmaya bile dönüştüğü kaynaklarda kayıtlıdır. Özellikle Şafiiler ile Hanbeliler, zaman zaman da Hanefiler arasında büyük gerginlikler yaşandığı bilinmektedir. Ancak bunların yazar tarafından pek dikkate alınmadığı veya fark edilmediği anlaşılmaktadır. Halbuki yazar Muhammed Musevî, yukarıdaki ifadeleri yerine, “Sünnî geleneğin, Şîîliğin bir muhalif hareket olarak öne çıkıp temel hedef hâline gelmesiyle birlikte kendi iç tartışmalarını ikinci plana ittiği veya görmezden geldiği” şeklinde bir tespit yapmış olsaydı belki daha isabetli olacaktı.

Eserde dikkat çeken bir diğer husus; Hz. Ali, Fatima, Ehli Beyt vb. etrafında gündeme getirilen iddiaların, daha çok onların masumiyeti üzerinden ispat edilmeye çalışılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu rivayetlerin onların ismetine inanmayanlar açısından bir değeri ve tutarlılığı olmayacaktır. Örneğin “Fatıma (a.s) Allahu Teâlâ’nın temizliğine hükmettiği bir insandır; asla iftirada bulunmaz, yalan söylemez ve bundan dolayı da hâkim onun aleyhine hükmetmez”²⁴ şeklindeki ifadeyi ele alalım. Her şeyden önce Hz. Fâtıma da nihayetinde bir insandır ve insan olmanın tabii bir sonucu olarak hatadan tamamen münezzeh kabul edilemez. Bir hâkimin onun aleyhine hüküm vermeyeceği yönündeki yaklaşımın da hukukî açıdan geçerli bir dayanağı bulunmamaktadır. Kaldı ki, böyle bir ayrıcalığın Hz. Fâtıma tarafından dahi tasvip edileceği söylenemez.

Eserde ele alınan konulardan diğer biri de “Fedek arazisinin Hz. Fâtıma’nın çocuklarına verilmemesi” meselesidir. Ancak kanaatimizce bu meselenin, tarihsel bağlamından kopararak günümüze kadar bir tartışma konusu olarak taşınmasını isabetli bulmak güçtür. Hz. Fâtıma, söz konusu arazinin mülkiyetini talep etmiş olabilir; ne var ki, bu arazinin ailenin şahsî mal varlığıyla edinilmiş özel bir mülk olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Kitapta bu mesele, büyük ölçüde duygusal bir çerçevede ele alınmakta ve konu, Hz. Peygamber’in kızına yönelik sistematik bir haksızlık üzerinden aktarılmaktadır. Nitekim bu başlığın tartışıldığı münazara oturumu da, klasik tartışma biçimlerinden farklı olarak yoğun bir duygusal vurgu eşliğinde ve dramatik bir biçimde şu şekilde sonlandırılmıştır: “Bu toplantıda hepimiz,

²³ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 689.

²⁴ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 544.

özellikle de Hafız Bey hüüngür hüüngür ağlıyor, bağışlanma diliyorduk. O geceden itibaren artık konuşmadı. Mantıklı delillerimiz o insafli alimi derinden etkilemişti. Son gecede manen şîî olarak bizden ayrıldı. Oturum bir çeyrek saat öyle sessiz, hüüzün dolu bir halde kaldı. Çay ikram ettiler, ama hiç kimse içmedi. Sabah namazına yakın toplantı sona erdi.”²⁵

Yazar, olayın devamında, “dokuzuncu oturumda Nevvab Abdulkayyum Han, Gulam İmameyn Mevla Abdulahad Gulam Haydar Han ve Seyyid Ahmed Alişah adındaki Sünnilerin kendi yanına gelerek, tüm bu izahattan sonra gerçeği anladıklarını, şîîliği kabul edip geçmişlerinden teberri ettiklerini”²⁶ ifade ederek senaryonun sonuna doğru yaklaşmıştır.

Yukarıda aktarılanların, özellikle de son kısımda ifade edilenlerin kurguya dayandığı oldukça açıktır. Herhangi bir mezhebe mensup bir âlimin öyle birkaç tartışma sonucunda fikrini tamamen değiştirmesi, hele de bunun imamet gibi siyasi ve itikadî bir meselede olması pek olası bir durum değildir. Ayrıca, tartışmalar sırasında Ebû Hanîfe’ye yönelik bazı ithamlar da söz konusu olmuştu. Ona eleştirilerin yöneltildiği bir ortamda, onun taraftarlarının bu duruma kayıtsız kalarak müzakerelere tepkisiz biçimde devam etmesi ne kadar gerçekçi olabilir? Kaldı ki söz konusu eleştiriler, bütünüyle hatalı bir bilgiye dayanıyorsa bu durum daha da problematik hâle gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla burada yazar, büyük çoğunluğun Hanefî olduğu bir bölgede Ebu Hanîfe’ye nispet edilen garip bir fetvayı gündeme getirerek onu gözden düşürmeye çalışmaktadır. Söz konusu olan mesele, yolcunun su bulamadığı durumda nebizle gusül ve abdest alabileceği şeklinde bir fetvaya dayanır. Aslında bu fetva, kısmi yönüyle öğrencisi İmam Muhammed’in *el-Asl* isimli eserinde de nakledilmiştir. Fakat daha sonra da bunun olmayacağını da ifade ettiği başka görüşü aktarılmıştır.²⁷

Bu hususun burada gündeme getirilmesinin anlamı bir yana, daha önemli bir sorun ise Ebû Hanîfe’ye atfedilen söz konusu fetvanın, Fahreddin er-Râzî’ye dayandırılmasıdır.²⁸ Bilindiği üzere, Fahreddin er-Razi (ö. 606/1209) Şafîi mezhebine mensuptur. Onun yaşadığı dönemde Şâfiîler ile Hanefîler arasında kayda değer mezhebî tartışmalar yaşanmaktaydı. Bu bağlamda, onun Ebû Hanîfe’ye yönelik böyle bir iddiaya yer vermesi, mezhepler arası rekabet ortamı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

²⁵ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 550.

²⁶ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 551.

²⁷ Bu konuyla ilgili bkz. Soner Duman, “Ebu Hanifenin İctihadlarındaki Değişim”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 457.

²⁸ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 679.

Burada üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus ise, olayın gerçek olup olmadığı bir yana, münazalar sonucunda Şîî görüşleri kabul ettiğini iddia ettiği söz konusu âlimlerin ilmî derecelerinin ne olduğu veya Sünni Hanefiliği ne kadar temsil ettikleri meselesidir.

Kitapta en fazla vurgulanan husus, tabiatıyla, Hz. Ali ve imamların imameti konusudur. Ancak medrese öğrencilerinin ve Müslüman toplumların geleceğinde etkili olacak bireylerin zihinlerini hâlâ bu tür tarihsel ve mezhebî meselelerle meşgul etmenin günümüz açısından ne tür bir fayda sağlayacağı tartışmaya açıktır. Söz konusu konu tarihsel olarak kapanmış, doğrudan tarafları ve onların halefleri günümüzde artık kalmamıştır. Kaldı ki, Şîî İsnâaşerî inancının benimsemiş olduğu imamet kurumu da kanaatimizce fiilen sona ermiş durumdadır; zira Şîî İsnâaşerîlik'te, gaybette olduğu kabul edilen On İkinci İmam'ın ancak kıyamete yakın bir zamanda geri döneceğine inanılmakta, dolayısıyla imamet, şu an için aktif bir liderlik yapısından ziyade, beklenen bir kurtarıcı inancına dayalı olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle günümüzde Şîî İsnâaşerî topluluklar, masum kabul edilmeyen otoriteler tarafından yönetilmekte olup, bu durumun uzun vadede de değişmeyeceği yönündeki kanaat, kendi düşünce çevrelerinde de büyük ölçüde kabul görmektedir.²⁹

Kitabın bir yerinde yazar, günümüzün gelişmiş teleskop teknolojileriyle dahi ulaşılamayan uzaya dair bilgilerin, Hz. Ali tarafından herhangi bir araç kullanılmaksızın aktarıldığını ileri sürmektedir.³⁰ Ancak burada belirtilen bilgilerin neler olduğu ve bu bilgilerin kime aktarıldığına dair herhangi bir açıklama sunmamaktadır. Ayrıca, Hz. Ali'nin hiçbir soruya "bilmiyorum" demediğini ve gayba dair öyle çok bilgi verdiğini iddia etmektedir; ki bunların aktarılması durumunda sabaha kadar vaktin yetmeyeceğini söylemektedir.

Kitapta bu meseleler yüzlerce sayfa anlatılmış olmasına rağmen yazar bununla da yetinmemiş, imamet meselesiyle ilgili iddialarını kitabın sonuna geniş bir ek bölüm ilave ederek tekrar özetlemeye çalışmıştır. Eserin son bölümlerinde, kitabı muhataplarına üstün gelmek amacıyla kaleme almadığını ve onları düşman olarak görmediğini ifade etmiştir. Ancak aynı zamanda, tartıştığı kişilerin Hâricîler ve Nâsibîlerin etkisi altında kaldığını ileri sürmüş ve bu kişileri bu etkiden kurtarmayı amaçladığını belirtmiştir.³¹

²⁹ Cemil Hakyemez, "Şîa'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, (İstanbul: Kuramer Yayınları 2017), 89-114.

³⁰ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 740-741.

³¹ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 771.

Asında sadece bu ifadeler bile yazarın tutumunda belli bir çelişki izlenimi uyandırmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, bu tarz eserlerin İslâm kültürüne belirli katkılar sunduğu inkâr edilemez. Bununla birlikte, bazı yazarların kendi mezhebî meşruiyetlerini ve delillerinin geçerliliğini, kurguya dayalı tartışma ortamları aracılığıyla temellendirmeye çalışması, çoğu zaman sadece kendi müntesipleri nezdinde ikna edici olabilir. Bu durum, kanaatimizce, hem ilgili geleneğin takipçilerine karşı bir haksızlık teşkil etmekte hem de rakip mezhepler açısından ters yönde bir kanaat oluşmasına neden olabilmektedir. Nihayetinde, herhangi bir düşünceye karşı inanç geliştirebilmenin ön koşulu güvenilirliktir. Buna karşın kurguya dayalı anlatımlar üzerinden yürütülen tartışmalar, henüz başlangıç aşamasında ikna ediciliğini yitirme riski taşır. Oysa sağlıklı tartışmaların ve bilimsel anlamda verimli sonuçlar doğuracak çalışmaların gerçekçi ve sağlam bir zemine dayanması gerekmektedir.

Bu bağlamda eserde, Hz. Ali ve diğer imamların gayba dair haberler verdiği konu edinen çok sayıda rivayet aktarılmaktadır. Benzer nitelikteki rivayetlerin kısmen Sünnî kaynaklarda da yer aldığı bilinmektedir. Ancak dikkat çeken asıl husus, bu tür rivayetlerde, gerek eserlerin telif edildiği dönemden sonraya dair gerekse günümüzle ilgili olaylara ilişkin açık ve somut bilgiler veya kehanetler bulunmamasıdır. Nitekim kitapta aktarılan bir rivayette Hz. Ali'nin, kendisinden sonra yönetime Muâviye'nin geçeceği ve onun niteliklerini ayrıntılı bir şekilde sıraladığı ifade edilmektedir.³² Ancak bu rivayetin yer aldığı ilk kaynakta, Hz. Ali'nin, günümüzdeki yöneticilere dair herhangi bir bilgi vermemesi oldukça manidardır. Yani rivayeti ilk olarak aktaran kaynağın yazarı, söz konusu rivayeti kendi bildiği geçmişi üzerinden kurgulamış gözükmektedir. Musevî'nin kitabında veya benzeri çalışmalarda var olan bu tür boşluklar, rivayetin tarihsel bağlamı ve güvenilirliği açısından önemli soru işaretleri doğurmaktadır.

Kitapla ilgili dikkat çeken diğer bir husus da onun yayınlanması meselesidir. *Şebhâ-yi Pîşâver (Peşaver Geceleri)*, tartışmanın gerçekleştiği bildirilen şehir olan Peşaver'de değil, Tahran'da yayınlanmıştır. Ayrıca dili de kuzey batı sınırının dili olan Urduca veya Peştuca değil, İran'ın dili olan Farsçadır. İddia edilen tartışma sırasında Peşaver'de veya Hindistan'ın geri kalanında Farsça bir gazete olması pek olası gözükmemektedir. Söz konusu dönemde Hindistan'da Farsça, medya dili olarak değil, daha çok edebî ve nostaljik bir ifade aracı olarak, özellikle de romantik şairlerin ilham aldığı dil olarak kullanılmaktaydı. Musevî'nin ise Hindistan'ı sadece ziyaret etmiş bir kişi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Urduca ya da Peştuca gibi yerel dilleri bilme ihtimali oldukça düşüktür. Bu durumda, yazarın bilmediği bir dilde yayımlanan

³² Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 729.

gazete haberlerini kitabında nasıl aktardığı sorusu, eğer metin tarihî bir tartışmanın doğrudan kaydı olarak kabul edilirse, açıklanmaya muhtaç bir gizem olarak kalmaktadır. Öte yandan, eserin kurgusal bir anlatım tekniğiyle kaleme alındığını varsaymak, bu durumu çok daha makul, tutarlı ve mantıklı bir çerçevede açıklama imkânı sunmakta ve söz konusu “gizem”i ortadan kaldırmaktadır.³³

Sonuç

Sonuç olarak ifade edersek, yazarın “değil bir oturumda, hatta ömrüm boyunca bile çelişkili konuşmamın imkânı yoktur... Enbiya, özellikle de Hatemu'l-Enbiya'nın mektebinde yetişenler asla çelişki sergilemezler”³⁴ gibi ifadeler kullanması aslında yazarın zihinsel yapısını ve din anlayışını büyük ölçüde özetlemektedir. İçeriğinde bir beşere atfedilmesi güç denebilecek derecede aşırı iddialar barındıran bu eserin, en azından belirli bölümlerinin kurgusal nitelikte olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim eserin yaklaşım tarzı, Safevîler döneminde kaleme alınan ve Sünnî karşıtlığı ekseninde kurgulanan *Hüsniye* adlı kitabı ve temsili anlatımı hatırlatmaktadır. Yazarın, Sünnî ulemayla bu toplantıları yapmış olduğuna dair kendi ifadeleri dışında sağlam bir belgenin olduğu hem kendisi hem de taraftarları tarafından henüz ispatlanamamıştır. Yani kitabın konusunu oluşturan olayların bir senaryo ürünü olduğu kanaati bir hayli güçlüdür. Kitapta Sünnî kaynak olarak tanıtılan yazarların ve eserlerinin mezhebî kimlikleri hususunda da ciddi çarpıtmaların yapıldığı görülmektedir.

Şîî İmâmîyye geleneğine ait bazı dinî müesseselerde adeta temel bir kaynak olarak kabul edilmesine rağmen, çok sayıda soru işareti barındıran bu tür bir eserin ne İsnâaşerî Şîî topluluklara ne de genel anlamda Müslümanlara gerçek bir katkı sağlamayacağı kanaatimizce açıktır. Yazarın, Ahmed Emîn, Kâsımî, Muhammed Sâbit, Kürt Ali ve Musa Cârullah gibi isimlerin Şîîliğe yönelik eleştirilerine cevap verme amacıyla böyle bir çalışmaya girişmiş olması da eserin ilmî meşruiyetini tek başına sağlayamamaktadır. Müslümanlar arası ilişkilerin, kurgusal anlatımlardan ziyade, sahih kaynaklara ve tarihsel gerçekliğe dayanan bir zemin üzerinde sürdürülmesi, İslâm dünyasının geleceği açısından daha yapıcı ve faydalı olacaktır.

³³ “Peshawar Nights - The Art of Fictional Narration A Response to Peshawar Nights”, (Erişim: 20 Şubat 2025).

³⁴ Seyyid Muhammed Musavî, *Peşaver Geceleri*, 554.

Kaynakça

- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şia'ya Reddiyesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Amin, Wan Mohd Azam Bin Mohd. "The Influence of Shi'ism on the Malay Muslims of Malaysia Pengaruh Fahaman Shi'Ah Ke Atas Orang Islam Di Malaysia". *Journal of Islam in Asia* 17/4 (December 2020).
- Balamir, Figen. *Gelenek ve Modernlik Arasında Şiilik: Türkiye'de Kültürel ve Sosyal Tezahürler Üzerine Etnografik Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2022.
- Bahabadi, Bibi Sadat Razi – Şirdil, Masume. "Rahberdha ve Rahgârha-yi Munazara Ba Hedef-i Difa' Ez Harîm-i Teşeyyü (Mütalaa Mûrdî Şebhâ-yi Pîşâver)". *Shi'a Pajoohi (Shiite Studies)* 2/8 (2016), 72-94.
- Çınar, Bayram. "Bağlamından Kopararak İdeolojik Bir Araca Dönüştürülmesi Örneği Olarak: "Menzile" Hadisi". *Turkish Academic Research Review*, 5/2 (2020), 219-244.
- Çınar, Bayram. "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek". *Academic Platform Journal of Islamic Researches*, 4/1 (2020), 44-59.
- Duman, Soner. "Ebu Hanifenin İctihadlarındaki Değişim". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 441-465.
- Feder, Rachel Kantz, "Fatima's Revolutionary Image in *Fadak fi al-Ta'rikh* (1955): The Inception of Muhammad Baqir al-Sadr's Activism". *British Journal of Middle Eastern Studies* 41/1 (2014), 79-96.
- Formichi, Chiara, "From Fluid Identities To Sectarian Labels: A Historical Investigation of Indonesia's Shi'i Communities". *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 52/1 (2014), 101-126.
- Hakyemez, Cemil. "Şia'da Beklenen Kurtarıcı İnancı ve Günümüzdeki Yansımaları". *Beklenen Kurtarıcı İnancı*. 89-114. İstanbul: Kuramer Yayınları 2017.
- İbrahimoğlu, Yunus. *Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât ve Mu'tezilî Düşüncenin Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Musavî, Seyyid Muhammed. *Peşaver Geceleri (Şebhâ-yi Pîşâver): Şiilik-Sünnilik Üzerine Münazara*. Farsçadan çeviren: Komisyon. İstanbul: Kevser Yayınları, 2015.
- Onat, Hasan. "İran İslam Devrimi ve Şiilik". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Güz 2013), 223-256.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "İbn Ebü'l-Hadîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19: 463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- "Peshawar Nights - The Art of Fictional Narration A Response to Peshawar Nights", Erişim: 20 Şubat 2025. <https://www.islamawareness.net/Deviant/Shia/peshawar.html>

Secûdî, Muhammed Bakır, *Reddî Ber Kitab-ı Şebhâ-yı Pîşaver*, Aban 1436 h Erişim: 18 Şubat 2025 <https://ebnhusseini.com/wp-content/uploads/2022/04/roozhaye-pishavar-pdf.pdf>

Sifil, Ebubekir. *İstanbul Celseleri-1: Şia'nın Peşâver Geceleri İsimli Kitabına Reddiye*. İstanbul: Rihle Kitap, 2018.

Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Üçok, Nuran. *Erken Dönem Mu'tezile- İmâmiyye Etkileşimi (Başlangıçtan Şeyh Sadûk'un Ölümüne Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. 2022.

Yurtalan, Betül. *Mezhep ve Siyaset: Abbâsî-Fâtımî Çekişmesinin Sünnîliğe Etkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Afganistan'da Şiîliğin Tarihi Gelişimi: Kızılbaşlar ve Hazaralar

Historical Development of Shia in Afghanistan: Qizilbash and Hazaras

Faruk MERGEN

Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
İstanbul, Türkiye

Res. Ass. Dr., University of İstanbul
Faculty of Theology
History of Islamic Sects
İstanbul, Türkiye

faruk.mergen@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2404-1117>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type:
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
08 Ocak 2025	08 January 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
22 Haziran 2025	28 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025
Etik Beyan	Ethical Statement
Bu makale "SSCB'nin İşgalinden Günümüze Afganistan'da Şiilik" başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	This article is derived from his PhD dissertation titled "SSCB'nin İşgalinden Günümüze Afganistan'da Şiilik". It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
İntihal	Plagiarism
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.	This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected
Telif Hakkı & Lisans	Copyright & License
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Atıf/Citation	

Mergen, Faruk. "Afganistan'da Şiîliğin Tarihi Gelişimi: Kızılbaşlar ve Hazaralar". *Turkish Journal of Shiite Studies* 7/1 (Haziran 2025): 23-43. doi: 10.48203/siader.1615658

Abstract

Afghanistan is a Muslim country with ethnic and sectarian diversity, which has at times led to conflicts. Shiites make up about 15% of the population and are divided into two branches: Twelver (Ithnā'asharī) and Ismā'īlī. Ismā'īlīs account for around 2-3%, while the rest are Twelver Shiites. Most Hazaras and Qizilbash are Twelver Shiites, although some groups among them follow Sunni Islam. Throughout history, there have been conflicts between Shiite and Sunni communities, as well as power struggles between the Shiite Hazara and Shiite Qizilbash groups. Some researchers link the history of Shiism in Afghanistan to the Ilkhanid period based on assumptions about the origins of the Hazaras, while others associate it with the Safavid Qizilbash army's conquest of Afghanistan. However, the fact that not all members of these two ethnic groups are Shiite, that Islamic conquests in the region took place much earlier, and that traces of Shiite-related events can be found in earlier periods make both views uncertain. Studies on the history of Shiism have also overlooked the Ismā'īlī sect and other extremist Shiite factions, as well as the rebellions associated with them, leading to inaccurate historical conclusions. Some Afghan Shiite scholars and researchers present different narratives of Shiite history. One reason for this study is to examine these perspectives. Shiite scholars who trace Shiism in Afghanistan back to the time of Prophet Muhammad aim to show that they are among the region's oldest Muslim communities by referring to a period before sectarian divisions emerged. This study attempts to establish connections between past events and ideas in the region. The history of Shiism in Afghanistan has been examined using the time-space and idea-event correlation method from the discipline of Islamic Sectarian History. A chronological approach has been followed, considering the rise and fall of ruling states, and events have been traced up to 1880. Between 1747 and 1880, there were intense struggles between the Shiite Qizilbash and the Hazaras over supporting or opposing the state. The study ends in 1880 because by that time, the centralization of modern Afghanistan, which began in 1747, had been completed, and new social divisions had emerged.

Keywords: History of Islamic Sects, Afghanistan, Shia, Qizilbashes, Hazaras.

Öz

Makalemizin konusu olan *Peşaver Geceleri (Şebhâ-yi Pîşâver)* isimli kitabın yazarı Seyyid Muhammed Musevî, adı Afganistan, etnik ve mezhepsel çeşitliliğe sahip ve bu çeşitliliğin zaman zaman mücadelelere neden olduğu bir İslam ülkesidir. Şiîler ülkenin yaklaşık yüzde 15'ini oluşturmaktadır. Azınlık bir mezhep olan Şiîler, İsnâaşerî ve İsmâîlî mezhepleri olarak ikiye ayrılmaktadır. İsmâîlîler yüzde 2-3 civarındadır ve geri kalanı İsnâaşerîdirler. Hazaralar ve Kızılbaşların çoğunluğu İsnâaşerî olmakla birlikte aralarında Ehl-i Sünnet'e mensup gruplar da bulunmaktadır. Tarihte zaman zaman Şiî ve Sünnî topluluklar arasında çatışmalar yaşanmıştır. Şiî Hazara ve Şiî Kızılbaş

toplulukları arasında da güç temelli mücadeleler olmuştur. Bazı araştırmacılar Hazaraların kökenine dayalı tahminlerde bulunarak Şia tarihini İlhanlı dönemi ile başlatırken, bazıları ise Kızılbaş Safevî ordusunun Afganistan'ı ele geçirdiği tarihle başlatmıştır. Bununla birlikte iki etnik unsurun tamamının ittifakla Şîî olmaması, ülkede İslami fetihlerin çok daha erken dönemlerde organize edilmiş olması ve Afganistan'da Şîî karakterli ilk olayların izlerine çok daha erken dönemlerde rastlanması, Şia tarihine ilişkin her iki görüşü de şüpheli hale getirmektedir. Şia tarihi üzerine yapılan çalışmalarda İsmâiliyye mezhebi ve diğer gulât Şîî fırkalar ile bunlara bağlı olarak ortaya çıkan isyan hareketlerinden bahsedilmemesi de yanlış tarihî tespitlere yol açmıştır. Nitekim Afganistanlı bazı Şii yazar ve araştırmacıların Şîî tarih anlatılarının yukarıdaki görüşlerden farklı olması bu çalışmanın gerekçelerinden biri olmuştur. Yazarları Şîî olan bu çalışmaların Afganistan'da Şia tarihini Hz. Peygamber dönemine kadar geriye götürmelerinin amacı, henüz bir ayrışmanın dahi olmadığı bir dönemi göstererek kendilerinin, bölgenin en eski Müslüman toplulukları olduğunu göstermektir. Araştırmamızda, geçmiş tarihte bu topraklarda meydana gelen olaylar ve fikirler arasında bir bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Afganistan'da Şiîliğin tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi disiplininin bir yöntemi olan zaman-mekân ve fikir-hadise bağlantısı sağlanarak incelenmiştir. Kronolojik bir anlatı takip edilmiştir. Bunda da bölgede hüküm süren devletlerin başlangıç ve bitiş tarihleri dikkate alınmış ve olaylar 1880 yılına kadar getirilmiştir. 1747'den 1880'e kadar olan tarihsel süreçte Şîî Kızılbaşlar ile Hazaralar arasında devletten yana ve devlete karşı olma anlamında kıyasıya mücadeleler yaşanmıştır. Sürecin, 1880 tarihiyle sonlandırılmasının nedeni, 1747'de temelleri atılan modern Afganistan'ın merkezileşmesinin 1880'de tamamlanması ve yeni toplumsal kırılmaların yaşanmaya başlamasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Afganistan, Şia, Kızılbaşlar, Hazaralar.

Giriş

Horasan'da Şiîliğin genel tarihi çeşitli araştırmalara konu olmuş,¹ Afganistan'daki bir azınlık mezhebi olarak Şiîlik hakkında mensupları Hazaralar ve Kızılbaşlar üzerinden bir anlatım benimsenmiştir. Kızılbaşlar, Safevîlerin bölgeye hâkimiyetiyle birlikte varlık göstermeye başlayan ve ekseriyeti Şîî olan etnik bir topluluktur. Ancak -bu çalışmanın bir bölümünde de değinileceği üzere- 1747 senesinde Afganistan'ın temellerinin atılmasıyla merkezîyetçiliğin sağlanmaya başlanması ve Kızılbaşların hükümdarlarla yakınlaşmaları sonucu Sünnîliği benimseyenler olmuştur. Afganistan'da Şiîler denilince akla gelen asıl topluluk ise Hazaralardır. Ekseriyetle Hazaraların yaşadıkları yer merkezi Bamyân olan Hazaracat'tır. Hazaracat'ın Şiîleşmesi hakkında araştırmacılar tarafından farklı dönemlerin dillendirilmektedir.

¹ Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi, 2018); Habip Demir, *Horasan'da Şiîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2017).

Kimi araştırmacılar Hazaracat'a Şiîliğin İlhanlılar zamanında (1256-1353) girdiğini söylerken² kimileri İlhanlılar ile bir geçişin başlayıp Safevîler ile yaygınlaştığını belirtmekte,³ diğer bazıları ise Şiî Hazaraların tarihini doğrudan Safevîler ile başlatmaktadır.⁴ Son iki görüşe göre Kızılbaşların Afganistan'ı mesken edinişi ile Hazaraların Şiîleşme süreci aynı zamanlarda gerçekleşmiştir. Ancak bu çalışmada ilk üç görüşün aksine Hazaracat'taki Şiîleşmenin çok daha erken bir dönemde gerçekleştiği savı üzerinde durulacak, İlhanlılar ve Safevîler ile bu temayül ve teşeyyu'un giderek etki alanını genişlettiği gösterilecektir.

16. ve 17. asırda Kızılbaşlar Horasan (Afganistan) topraklarına girmeden önce de Hazaraların -en azından çoğunluğunun- Şiî olduğu, bununla beraber Sünnîliğin hâkim olduğu coğrafyada mezhebî azınlık olarak nüfuz alanlarının kısıtlı kaldığı bilinmektedir. Nitekim çalışmada Kızılbaşların devlet yönetimi tecrübesine sahip ve Hazaralara göre daha teşkilatlı bir yapı arz etmeleri sebebiyle Şiî olmalarına rağmen özellikle 1747'den itibaren Afgan hükümdarların yanında durarak Hazaralar ile çatıştıkları görülmüştür. Bu bağlamda aynı mezhebe mensubiyetin her iki etnik topluluğun Sünnîlere karşı birlikte hareket etmesi için etkin bir faktör olduğu söylenemez. Bilakis hâlihazırda da yaşanmakta olan etnik çatışmaların kökeninin geçmişte aranması gerektiği fark edilecektir.

Bu çalışmanın amacı Afganistan'da Şiîliğin yaygın kanaatin aksine çok daha erken tarihlerden itibaren başladığını tespit etmek ve ülkede Şiîliğin tarihi seyrini 1880 yılında iktidara gelen Emir Abdurrahman Han dönemine (1880-1901) kadar getirmektir. Çalışmanın Emir Abdurrahman dönemiyle sınırlandırılmasının sebebi, 1880'den sonra başta Şiî Hazaralar olmak üzere tüm Şiî toplulukların merkezîleşme çabalarına binaen siyasi, sosyal, kültürel ve dinî anlamda kırılmalar yaşamış olmalarıdır. Şiî Hazaraların ve Kızılbaşların mezhebî ve sosyo-politik durumları kronoloji takip edilerek anlatılmaya çalışılacaktır. Tarihi Horasan bölgesi üzerinden mezhep anlatımı yapılmış olsa da Afganistan topraklarını içerecek şekilde şimdiye kadar bir mezhep tarihi anlatılmış değildir. Bu nedenle de bazı araştırmacılar Afganistan'da Şiîlik tarihi söz konusu olduğunda Kızılbaşların ülkeye girişini milad

² Timur Hanof, *Tarih-i Milli Hazara*, çev. Aziz Tuğyan, 1993, 49-50; Hüseyin Abdalî, *Şiîyân-ı Afganistan* (Tahran: Neşr-i Mazrab, 1391), 125; Hüseyin Ali Yezdânî, *Pojeheş-i der Tarih-i Hazarahâ* (İran: Çâbhâne-i Mehtâb, 1368), 47.

³ Humaira Mudaqeq, *Geçmişten Günümüze Afganistan'da Şiîlik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 33-34.

⁴ Seyyid Asker Mûsevî, *Hazarahâ-yı Afganistan: Tarih, Ferheng, İktisat, Siyaset*, çev. Esedullah Şifâyî (Tahran: İntişârât-ı Müessesese-i Ferheng Höneri Nakş-ı Simurg, 1379), 110.

kabul etmiş veya biraz da erken döneme götürerek İlhanlılar döneminin başlangıç kabul edilebileceğini söylemiştir. Bu çalışmada ise Şîlik tarihinin, Afganistan'ın bugünkü birtakım topraklarını da içerecek şekilde Horasan'da çok daha erken dönemlerde meydana gelen Şî tandanslı isyanlar ve iltica etmiş Şî şahsiyetlerle başladığı neticesine ulaşılmıştır. Söz konusu isyanlardan Afganistan'da merkezîleşmeyi sağlayan ve asıl kurucusu da diyebileceğimiz Emir Abdurrahman Han dönemine kadarki Şîlik tarihi Hazaralar ve Kızılbaşların mücadelesi göz önünde bulundurularak anlatılmıştır. Anlatımda fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı göz önünde bulundurulacak, mümkün mertebe klasik kaynaklardan ve Afganistan coğrafyasında kaleme alınan güncel literatürden istifade edilerek mukayeseli bir anlatım yöntemi benimsenecektir.

Bu çalışma, Afganistan'daki Şîliğin tarihini ele alırken literatürde yaygın kabul gören yaklaşımlardan ayrılarak, Şîliğin bölgedeki varlığının çok daha erken dönemlere dayandığını ileri sürmesi bakımından özgün bir katkı sunmaktadır. Özellikle, Afganistan'daki Şîliğin tarihini yalnızca Safevîler veya İlhanlılar dönemine dayandıran yaklaşımların ötesine geçerek, Horasan bölgesindeki Şî eğilimli isyanlar ve iltica eden Şî şahsiyetler üzerinden daha geniş bir tarihsel perspektif sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, mezhep tarihini sadece siyasi gelişmeler çerçevesinde değil, sosyo-kültürel ve dini boyutlarıyla da ele alarak, Hazaralar ve Kızılbaşların Afganistan'daki konumlarını kronolojik bir bağlam içinde değerlendirmektedir. Klasik kaynaklarla birlikte Afganistan'da kaleme alınan güncel literatürü kullanarak mukayeseli bir yöntem benimsemesi, araştırmaya hem tarihsel derinlik hem de farklı perspektifleri bir araya getirme imkânı sağlamaktadır. Böylece, Afganistan'daki Şîlik çalışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırarak, bölgedeki mezhepsel kimliklerin oluşum sürecine dair önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

1. Horasan'da Şîliğin İzini Sürmek: Ehl-i Beyt'i Savunan İlk İsyanlar ve Şîlik Mefhumu

Müslümanların Horasan'a⁵ yönelik ilk seferleri Hz. Ömer döneminde (634-644) Abdullah b. Büdeyl b. Verkâ (ö. 37/657) komutasında başlamış olsa da Hz. Osman zamanında (644-656) bu seferlerin yoğunlaştığı görülmektedir. Ahnef b. Kays (ö.

⁵ Afganistan'ın temellerinin atıldığı 1747 yılına kadarki anlatımda yaklaşık 15 asır boyunca Türkmenistan ve Afganistan'ın bir kısım topraklarını kapsayan ve İran sınırlarının neredeyse tamamını içine alan geniş coğrafyada yaşanan hadiselerden bahsedilirken kaynaklarda geçtiği "Horasan" ismi kullanılmıştır.

67/688-87) kumandasında 23/644 senesinde ilk mescit Nişabur'da inşa edilmiştir.⁶ Ancak bölgenin İslam'la olan irtibatı sağlam temellere dayanmamıştır. Bu bağlamda Horasan'da sık sık irtidat hadiseleri yaşanmış, Hz. Ali zamanında (651-661) yeğeni Ca'de b. Hübeyre'nin Herat'a vali olarak gönderilmesiyle sükûnet sağlanmış, böylelikle bölgenin Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e olan sevgisi artmıştır.⁷ Hatta Âyetî, Ca'de'nin Gur bölgesine vali tayin edildiğini ve burada Ehl-i Beyt'e karşı oluşturduğu muhabbet ortamının Emevî ve sonraki idarecileri bezdirdiğini söylemiştir.⁸

Hz. Ali sonrası kurulan Emevî idaresinde (661-750) Horasan, iktidardan rahatsız olan Hz. Ali'nin evlatları ve onlara muhabbet besleyenler ile Hâricîlerin sığınağı olmuştur. Bu bağlamda bölgede iktidar karşısı bir dizi isyanlar baş göstermeye başlamıştır. Örneğin Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743) tarafından öldürülmesinden sonra hayatta kalan oğlu Yahya b. Zeyd, Horasan halkının Ehl-i Beyt'e duyduğu muhabbeti öğrenince Horasan'a gitmiş ve kısa sürede halkı etrafına toplayarak hurûc etmiştir. Ancak Nasr b. Seyyâr tarafından 125/743 senesinde Cüzcan'da öldürülmüştür. Bunun üzerine o sene bölgede doğan tüm çocuklara kendisine ve babasına karşı beslenen hürmetten dolayı Yahya ve Zeyd isimleri verilmiştir.⁹ Emevîler zamanındaki bir diğer isyan ise Cenâhiyye fırkası tarafından gerçekleşmiştir. Liderliğini Hz. Ali'nin soyundan gelen Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer b. Ali b. Ebi Talib'in üstlendiği bu isyan 127/744 yılında Kufe'de bastırılmıştır. Sağ kurtulan Abdullah Horasan'a kaçıp güneybatıdaki Kirman'da

⁶ Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977), 178; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer, 2013), 452-453; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, ed. Muhammed Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/322-323; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, ed. Muhammed-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992), 7/127128; Hüseyin el-Fâzılî, *eş-Şîa fî Afganistân* (Beyrut: Dârü's-Safve, 2006), 60.

⁷ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 324; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/129; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) Makdisî, *el-Bed-u ve't-Târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 5/210.

⁸ Abdülkayyum Âyetî, *Temeddün ve Ferheng Şiiyân-ı Afganistan (ez Safeviye ta Devre-i Muasır)* (Kum: Merkez-i beyne'l-Mileli Terceme ve Neşri'l-Mustafa, 1390), 36.

⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, ts.), 7/189; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988), 45; Ebû'l-Feth Tâciüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 183; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Hüzelî Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zehab* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/177; Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 72; Resul Caferiyan, *Atlasu's-Şîa -Dirâse fî Cografya ed-Dîniyye li't-Teşeyyu*, çev. Seyf Ali Nâsir el-Kabi (Beyrut: el-Merkezü'l-Akademi li'l-İbhâs, 2015), 166.

iktidara muhalif Zeydî, Hâricî, Zerdüşî, Mazdekî, Hristiyan gibi pek çok insanın katılımıyla 129/747'de tekrar ayaklanmışsa da isyan yine de mağlubiyetle sonuçlanmıştır. Bu isyandan da sağ kurtulan Abdullah b. Muaviye, Abbâsi komutanı Ebu Müslim tarafından 129/747'de öldürülmüştür.¹⁰

Abbâsiler dönemine (750-1258) gelindiğinde ise iktidarın Ehl-i Beyt mensuplarına yönelik menfi ve yer yer zulüm içeren politikası 133/751 yılında bir isyanın çıkmasına sebebiyet vermiştir. Buna göre Şerîk b. Şeyh el-Mehrî komutasında yaklaşık 30.000 kişi hurûc etmiş, ancak ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Şerîk'in etrafına bu kadar çok insanın toplanmasında "Âl-i Muhammed'e kan dökmesi ve haksızca muamelede bulunması için mi biat ettik" sözü kayda değerdir.¹¹ Zira bu sözden bölge halkının Abbasoğulları ile Alioğulları'nı bir gördüklerini, bununla birlikte Abbasoğulları'nın kendilerine zulüm yapmalarının Alioğulları taraftarları olarak bir haksızlığa maruz kaldıklarını göstermektedir. Nerşâhî ise Şerîk'in "Biz Mervânîlerin eziyetinden henüz kurtulduk. Bize Âl-i Abbas'ın eziyeti gerekmez. Bize Peygamberin halifesi olan Peygamber çocuklarını lazımdır" dediğini aktarmıştır.¹² Bu durumda daha en başından itibaren bölgenin Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyti'ne muhabbet gereği Hz. Ali ve Hz. Fatıma soyundan birini iktidarda görme arzusunda oldukları sonucu çıkmaktadır.

Mûsevî ve Yezdânî, çıkan isyanların ekseriyetle Hz. Ali'nin soyundan gelen isimlerin etrafında şekillenmesinden yola çıkarak söz konusu hurûc hareketlerini ilk Şiîlik faaliyetleri olarak değerlendirmişler, hatta Yezdânî bu durumu çok daha gerilere Hz. Ali zamanına kadar götürerek Şiîliğin bölgeye h. 36/656 senesinden itibaren

¹⁰ Abdülaziz ed-Dûrî (ed.), *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye* (Beyrut: Dârü't-Talîa, 1971), 251; Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 7/405; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dımaşk*, ed. Muhibbuddin Ebu Sair Ömer el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 33/213; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/286-287; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 46-49; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği* (İstanbul: Endülüs, 2019), 126-130; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 352-362; Demir, *Horasan'da Şiîlik*, 65-66.

¹¹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Teâ'kibü'l-Himem*, ed. Ebu'l-Kasım İmâmî (Tahran: Sürüş Yayınları, 2000), 3/3/343; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1997), 5/39; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zaman fi Tevârihi'l-A'yân*, ed. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dârü'l-Kütübü'l-Âlemiyye, 2013), 12/18; Abdülmecid Nâsırî Dâvudî, *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Tîmuryân* (Meşhed: Âsitân Kuds-i Razvâ, 1378), 62-63.

¹² Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh Nerşâhî, *Târih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 94.

girdiğini belirtmektedir.¹³ Fakat her iki araştırmacının vardıkları bu kanı doğru değildir. Zira Ali evladı ekseninde çıkan bu isyanlara hem toplumun farklı kesiminden iktidar muhalifi insanlar iştirak etmiş hem de Ehl-i Beyt sevgisi ağır basmıştır. Ayrıca bu dönemde mezhebî anlamda bir şîlik henüz teşekkül etmemiştir. Nitekim gaybet, beda gibi ilk şîî fikirler hicri birinci asrın üçüncü çeyreğinden itibaren temayüz ettiği gibi on iki imam inancı ise hicri üçüncü asrın üçüncü çeyreğinden itibaren temayüz etmeye başlamıştır. O hâlde bu isyanları Ali evladına/Ehl-i Beyt'e muhabbet çerçevesinde değerlendirmek doğru olacaktır.

2. Emirlikler Döneminde Horasan'da Şîlik

Tâhirîler zamanında (821-873) Sâhibu't-Talekân (Talekân'ın Emiri) lakaplı Muhammed b. el-Kâsım b. Ali b. Ömer b. Hüseyin b. Ali liderliğinde Horasan'da gerçekleşen isyan da yukarıdaki açıklamalarımız destekler niteliktedir. Muhammed b. el-Kâsım bu isyanı örgütlerken “er-Rızâ min Âl-i Muhammed ([sadece] Muhammed ailesine razı olun/biat edin)” sloganıyla insanları etrafında örgütlemiş, ilk başta küçük bir muhalefet hareketiyken hükûmetten memnun olmayan muhaliflerin de kendisine katılmaları ve isyana teşvik etmeleriyle isyan 219/834'te başlamıştır. Abdullah b. Tahir (ö. 230/844) kumandasındaki ordunun müdahalesiyle ayaklanma kolayca bastırılmış ve Muhammed b. el-Kâsım yakalanarak Bağdat'a gönderilmiştir. Ardından halife Mu'tasım (ö. 227/842) tarafından öldürülmüştür.¹⁴ Yezdânî ve Muhakkik de bu minvalde bir anlatımda bulunduktan sonra, bu dönemlerde ekseriyeti Budist olan Kâbil'de var olan Müslümanların genelini Şîîler oluşturmuştur, demişlerdir.¹⁵

Sâmânîler döneminde (819-1005) ise şîilik içerisinde teşekkülü daha erken gerçekleşen İsmâîlîliğin Horasan'da yayılmak için ciddi çabalar gösterdiği ve kısmen de başarılı olduğu görülmektedir. Örneğin Sâmânî Emiri II. Ahmed b. İsmâil zamanında (907-914) İsmâîlî dâî Sistan komutanlığı yapmış, II. Ahmed'in oğlu II. Nasr iktidarında ise (914-943) Horasan'ın baş dâîsi olarak görev yapmıştır. Hüseyin el-Mervezî'nin ölümünden sonra baş dâîliğe geçen Muhammed b. Ahmed en-Nesefî başta II. Nasr

¹³ Mûsevî, *Hazarahâ-yı Afganistan*, 111; Yezdânî, *Pojehes-i der Tarih-i Hazarahâ*, 45; Âyetî, *Temeddün ve Ferheng Şiiyân-ı Afganistan*, 36.

¹⁴ Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 9/7-8; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 3/4/176-177; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/41-42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 6/8; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, 140-141; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 27.

¹⁵ Yezdânî, *Pojehes-i der Tarih-i Hazarahâ*, 42; Hâc Muhammed Ekber Muhakkik, “Nakş-ı Şiiyân der se dehe Gozeşte Afganistan”, *Pojehesgah-ı Ulumu İnsânî ve Mutele'âtı Ferhengi, Meşhed*, (1385), 55.

olmak üzere birçok saray erkanını İsmâiliyye fırkasına katmıştır. Ancak bu durum II. Nasr'ın oğlu I. Nuh (943-954) ile son bulmuştur.¹⁶

Gazneliler'de (963-1186) ise Şîlik karşıtı politikalar daha sıkı tutulmuştur. Öyle ki Karmatîlik ithamı bile kovuşturma için neredeyse yeterli bir sebep olarak görülmüş, Sultan Mesud'a (ö. 432/1041) başta Karmatîler olmak üzere Şîîlerle mücadelesinden dolayı dönemin Abbâsî halifesi tarafından bizzat "el-Muntakim min a'dâillah (Allah'ın düşmanlarından intikam alıcı)" unvanı verilmiştir.¹⁷

Büyük Selçuklular (1040-1157) zamanına gelindiğinde ise Büveyhîlerin (932-1062) ve Fâtımîlerin (909-1171) İslam topraklarının ekseriyetini yönetimi altına almaları Şî-Sünnî mücadelesinin daha sert yaşanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda İsmâîlî baş dâîsi Nâsır-ı Hüsrev'in memleketi Belh'te yoğun İsmâîlî propagandası Sultan Melikşah tarafından takibe alınmış, Sünni ulema tarafından mülhidlikle suçlanmıştır. Bu yüzden evi dahi yakılan Nâsır-ı Hüsrev Bedahşan'a kaçmış, 481/1088 yılında ölünceye kadar burada yaşamıştır. Türbesi bugün Afganistan'ın Bedahşan bölgesinin Yemğan kentindedir.¹⁸ Yine bu dönemde Nizâmülmülk tarafından Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek ve Fatımîlik tehlikesine karşı koyabilmek adına Nizâmîye medreseleri kurulmuştur.¹⁹

Horasan topraklarında kurulan bir diğer devlet de Gurlulardır (1000-1215). Afganistan'ın Hazaracat bölgesinin güneyini içine alan ve Toharistân, Cüzcan ve Herîrûd'u da kapsayan Gurlu Devleti emirleri de özelde Karmatîler olmak üzere Şîîlerle mücadele etmiştir.²⁰ Bölgenin Ehl-i Beyt'e muhabbeti çok eskiye dayanmaktadır. Şöyle ki Gûrîlerin atası Şenseb, Hz. Ali zamanında yaşamış olup kendi isteğiyle İslam'ı

¹⁶ Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 186-189; Dâvudî, *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Tîmuryân*, 81-82; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 90, 157.

¹⁷ Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâlidîn Mahmûd Herevî Mirhand, *Ravzâtü's-Safâ*, çev. Erkan Göksu (İstanbul: Kronik Yayınları, 2017), 124-125; Muhammed Hasen Abdülkerim el-İbâdî, *Horasan fi'l-Asrî'l-Gaznevî*, ed. Numan Cebran (Amman: Ürbedü'l-Ürdün, 1997), 267; Mir Gulam Muhammed Gubar, *Afganistan Der Mesîri Tarih* (Kabil: İnkılâb ba Hemkârî Cumhûrî, 1989), 1/108; Yezdânî, *Pojehes-i der Tarih-i Hazarahâ*, 44; Dâvudî, *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Tîmuryân*, 78.

¹⁸ Mehmed Şerefeddin, "Nâsır-ı Hüsrev", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5-6 (1927), 1-21; W. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism* (Bombay, 1948); A.E. Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâ'iliyyân*, çev. Yahya Aryanpûr (Tahran, 1967); Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/395; Nâsır Hüsrev, *Sefernâme*, çev. A. Naci Tokmak (İstanbul: Demavend Yayınları, 2020), 12-13; Dâvudî, *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Tîmuryân*, 95.

¹⁹ Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (İstanbul: İstanbul, Doktora, 2010), 54; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 237.

²⁰ İqtidar Husain Siddiqui, "Gurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/207.

benimsemiş ve kendi bölgesine emir olarak gönderilmiştir.²¹ Bölgede yer yer Ali evladı ve taraftarlarının isyanı olmuşsa da Sünnî hâkimiyet devlet yıkılana kadar süregelmiştir. Nâsır-ı Dâvudî benzer bir görüşü dile getirdikten sonra ek olarak “İran platosundaki Şiîliğin ilk çıkış noktası bu olaydır” demiştir.²²

Müslümanların Horasan’a düzenledikleri ilk fetih hareketlerinden Gurlu Devleti’nin son bulduğu m. 1215 yılına kadarki süreçte bölgede Ali evladının etrafında oluşan isyanlar, takriben hicri ikinci asrın ortasından itibaren Şiîlik bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda hicri ilk iki asrın neredeyse ortasına kadarki isyanlar bölgede Ehl-i Beyt’e karşı beslenen muhabbetin zamanla teşeyyu’u evrildiğini ve bu dönemden sonra Şiî ayaklanmaların ve mezhebî duyguların harekete geçtiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bölgede İsmâîlî-Karmatîlerin daha etkin olmaları bu tarihten itibaren yani İlhanlıların bölgeye nüfuzuyla birlikte İsnâaşerî-Sünnî mücadelesine yerini bırakmıştır. Dolayısıyla bölgede bir mezhep olarak Şiîliğin İlhanlı ve Safevilerden de öncesinde yani hicri ikinci asırda var olduğu belirgin kazanmaktadır.

İlhanlı Devleti’nin (1256-1353) kurulmasıyla İsnâaşerî Şiîlik ilmî ve içtimai hayatta çok daha görünürlük kazanmış, özellikle de İlhanlı hükümdarlarının Ehl-i Beyt’e besledikleri muhabbet ile bazısının Şiîliği benimsemesi siyaseten de kendilerini güçlendirmiştir. Örneğin Hâce Nasîrüddin Tûsî’nin (ö. 663/1265) Hülâgu (ö. 663/1265) üzerindeki tesiri Şiîlerin devlet nezdinde himaye edilmesini sağlamıştır.²³ Yine Olcaytu Han’ın (ö. 716/1316) Allâme Hillî’nin (ö. 726/1325) tavassutuyla Şiîliği kabul etmesi, Şiîlerin altın çağına ulaştığı bir dönem olmuştur.²⁴ Şiîliğin İlhanlılar dönemi kaydettiği gelişmelere binaen yazar Timur Hanof, Afganistan’daki Şiîlikle alakalı şunları söylemektedir:

Gazan Han’ın ölümünden sonra oğlu Ebu Said, babasının Şiî mezhebinin gelişmesine yol açan politikalarının ve faaliyetlerinin takipçisi olmuştur. Şu anki

²¹ Minhâcu’s-Sirâc Cüzcanî, *Tabakât-ı Nâsirî*, çev. ‘Afâf es-Seyyid Zeydân (Kahire: el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Terceme, 2013), 1/479; el-Fâzılî, *eş-Şîa fî Afganistân*, 72; Âyetî, *Temeddün ve Ferheng Şiiyân-ı Afganistan*, 35.

²² Dâvudî, *Teşeyyu’ der Horasan: Ahd-i Timuryân*, 47 ve 101; Muhakkik, “Nakş-ı Şiiyân der se dehe Gozeşte Afganistan”, 56.

²³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târihu’l-İslâm* (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 15/252; Abdalî, *Şiiyân-ı Afganistan*, 24; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, çev. Cemal Köprülü (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 265-266; Agil Şirinov, “Tûsî, Nasîrüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/438; Yezdânî, *Pojehes-i der Tarih-i Hazarahâ*, 77-78.

²⁴ Heyet, *Teşeyyu’ der Afganistan* (Tahran: Müessesese Mütalaât EndişeSazan Nur, 1394), 68-69; Spuler, *İran Moğolları*, 118.

Afganistan toprakları, Gazan Han'ın ve Ebu Said'in tam egemenliği altındaydı. Onlar Moğolların tabiileri olup Hülagu'nun tabiilerinden kabul edilmelidirler. Bize göre Hazaraların atalarının İslam dinine geçmeleri ve Şii mezhebini benimsemeleri bu dönemde olmuştur.²⁵

Bahtiyârî de Hanof'tan nakilde bulunduğumuz görüşü zikreder ve ardından Hanof'un bu argümanının hiçbir mesnede dayanmadığını, kendilerini Moğol menşeli kabul eden Hazaralar tarafından bu söylemin dillendirildiğini, hâlbuki Şiiliği çok daha erken dönemlerde kabul eden Hazaraların diğer Şîi topluluklar gibi bu fırsattan istifade ettiklerini belirtir.²⁶ Yezdânî ise eserinde Şiiliğin Hazaracat'a çok erken yıllarda daha Hz. Ali hayattayken girdiğini söylerken, ilerleyen sayfalarda Hazaracat'a Şiiliğin Sultan Olcaytu zamanında girdiğini ifade ederek kararsız bir tutum sergilemiştir.²⁷

Timurlular döneminde (1370-1507) ise bölgede Şîilik tesirlerinin azaltılmaya çalışıldığı göze çarpmaktadır. Özellikle de dördüncü hükümdar Şahrûh'un (ö. 850/1447) Ehl-i Sünnet mezhebini canlandırmaya çalışması, Şiiliğin ve özellikle de Nurbahşîlik gibi tasavvuf kisvesi altında faaliyetler yürüten siyasi-dinî akımları bir tehdit olarak gördüğü ifade edilmektedir.²⁸ Bir diğer hükümdar Ebu Said Mirza Han (ö. 873/1469) da Şîilikle mücadele etmiştir. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) yakın müridlerinden olan Ebu Said Mirza Han, seyyidlere ihtiram göstermiş ve Sünnîler ve Şîîlerce kutsal sayılan türbe vb. önemli dinî yerleri tamir ve imar etmiş olsa da Şiiliğe karşı sert bir tutum takınmıştır.²⁹

Şeybânîler'in (1500-1599) hüküm sürdükleri tarih aralığı Şîi Safevî Devleti'nin (1501-1736) kuruluş yıllarına denk gelmektedir. Bu durum Şeybânîlerin batıdaki Şîi bir devlet olan Safevîlerle mücadele etmesine neden olmuş, bir anlamda Şiiliğe karşı Sünniliğin İslam Dünyası'nda doğudaki temsilcisi olarak rol oynamasını sağlamıştır. Devletin kurucusu ve en güçlü hükümdarı Muhammed Şeybek Han 916/1510 senesinde Şah İsmail (ö. 924/1530) tarafından öldürülmüş, böylelikle de bugünkü Afganistan toprakları arasında bulunan Belh, Şibirgan, Garcistan/Hazaracat, Meymene, Faryab ve Herat gibi dönemin Horasan toprakları Safevîlerin eline geçmiştir. Dolayısıyla Kızılbaşların söz konusu Horasan/Afgan topraklarına girişi de gerçekleşmiştir.³⁰

²⁵ Hanof, *Tarih-i Milli Hazara*, 49-50.

²⁶ Muhammed Aziz Bahtiyârî, *Şîiyyân-ı Afganistan* (Kum: Şîa Şinâsî, 1385), 61-62.

²⁷ Yezdânî, *Pojeheş-i der Tarih-i Hazarahâ*, 45-47.

²⁸ Musa Şamil Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkileri* (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 2007), 108-110.

²⁹ Abdülkadir Yuvalı, "Ebû Said Mirza Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/225; Yüksel, *Timurlularda Din-Devlet İlişkileri*, 146; Dâvudî, *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Timuryân*, 139-140.

³⁰ Ğubar, *Afganistan Der Mesîri Tarih*, 1/108; V. V. Bartold, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge, 2010), 309.

Safevîlerin Doğu Horasan (Batı Afganistan) topraklarını ele geçirmesiyle bölgedeki Şiilik de yeni bir sürece girmiş, hatta Kabil ve Kandahar'a zaman zaman akınlar düzenleyen Kızılbaşların bu tarihten itibaren güney ve doğuda Hotekîler (1709-1738) ve Bâbürlüler (1526-1858) ile sık sık savaşmalarına ve bazen bu toprakların Kızılbaşların/Safevîlerin eline geçmesine neden olmuştur. Örneğin 1545 yılında Şah Tahmasb, Babürlü Hükümdarı Hümayun'un Kandahar'ı ele geçirmek üzere kendisinden yardım etme isteğini bir fırsata çevirerek 12.000 kişilik Kızılbaş ordusunu yardıma göndermiş, ancak Kandahar'ı kendi topraklarına katmıştır.³¹ Hotekîler Devleti'nin kurucusu Mir Veys Han el-Hotekî (ö. 1722) ise Safevîlere karşı amansız bir mücadele vermiş Sünnî bir şahsiyet olup Kandahar'ı 1709'da Safevîlerden geri almıştır. Afganistan'ın Abdalîler ve Gılzâîler olarak iki büyük kabilesinden Gılzâîlere mensup olan Mir Veys, Herat'tan Kandahar'a doğru hareket etmiş olan ve içinde Abdalî kabilesine de mensup bulunan 20.000 kişilik Kızılbaş Safevî ordusunu yenilgiye uğratmıştır.³²

Avşar Devleti (1736-1804) hükümdarı Nadir Şah ise 1728'de Herat'ı, 1738'de de Kandahar'ı tekrar Şii topraklarına katmıştır. Ama onun 1747 senesinde öldürülmesiyle bu topraklarda iktidarı sarsılan Avşarlılar, Ahmed Şah Abdalî'nin (ö. 1773) aynı sene Horasan vilayetini ele geçirmesiyle Avşarlıların bölgedeki hükümranlığı da sona ermiştir.³³

3. Afganistan Devletinin Temellerinin Atılışı Sürecinde Şifler

Nadir Şah'ın 1747'de öldürülmesiyle İran'ın içine düştüğü karışıklıktan faydalanan Ahmed Abdalî, Safevîler zamanında ülkeye yerleşmiş olan ve zamanla Afganlaşan Kızılbaşların desteğiyle Kandahar'da hâkimiyetini ilan etmiştir. Hiç vakit kaybetmeden Kabil'i fetheden ve yedi kez Hindistan'a iki kez de İran'a sefer düzenleyen Ahmed Abdalî'nin bu seferlerinde eğitimli Kızılbaş askerleri de ordusunda yer almıştır. Buhara ve Bedahşan'dan Ganj Nehri'ne, Semnan'dan Pamir'e kadar uzanan topraklarda bir imparatorluk kurmayı başaran Ahmed Abdalî, bu sayede Hazara ve Kızılbaşlar ile Tacik, Özbek ve Afgan Gılzâî kabilelerini de itaat altına almış, bu başarısı sebebiyle de kendisine "dürr-i dürrân (inciler incisi)" unvanı verilmiştir.³⁴ Daha hayattayken

³¹ Micheal H. Fisher, *Bâbürlüler*, çev. M. Fatih Çalışır, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 111.

³² Ğubar, *Afganistan Der Mesîri Tarih*, 1/322.

³³ Ğubar, *Afganistan Der Mesîri Tarih*, 1/340-342, 352-353.

³⁴ Âyetî, *Temeddün ve Ferheng Şiiyân-ı Afganistan*, 54-55; Thomas Barfield, *Afganistan Politik ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Burhan Yüksektaş (İstanbul: Vakıfbank Kültür

ordusundaki asker sayısının 120.000 kişiye ulaştığı ve bunların ekseriyetinin Dürrânîler ve Gılzâîler ile Kızılbaşlardan müteşekkil olduğu belirtilmektedir.³⁵

Şîî Kızılbaşların yeni kurulan imparatorlukta kendilerine bir pozisyon edinmelerinin yanında bu durumdan rahatsız olan ve Abdalî'nin temellerini atmış bulunduğu Afganistan Devleti'nin varlığını kabul etmeyenler de vardır. Örneğin *Teşeyyu' der Afganistan* adlı eserde şöyle denilmektedir:

“Ahmed Şah'ın başa geçmesiyle Şîîlere karşı aralıksız olarak baskı, takibat, arazilerinin istimlak edilmesi ve merkezle bağlantılarının koparılması”³⁶ gibi uygulamalar başlamıştır.

Aynı müellife göre Şîîlere zulüm Mir Veys Han el-Hotekî ile tekfir fetvası Hicaz âlimlerinden alınarak başlamış, Ahmed Şah ile fiilî bir şekle bürünmüştür. Bu muamelelere karşı ilk sesini yükselten, ülkenin batısındaki Hazara ve Aymak toplulukları olmuştur. Derviş Ali Han ile başlayan protesto, Derviş Ali'nin 1806 yılında Timur Şah tarafından yakalanıp idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. Daha önceki verilen bilgilerde olduğu gibi Timur Şah ile söylenen bu bilginin aksi anlatımı da bulunmaktadır. Mesela Faruk Ensârî, Timur Şah'ın, babası Ahmed Şah gibi Kızılbaş ve Hazara askerlerine güvendiğini ve onları etrafında asker olarak kenetlediğini, hatta Ahmed Şah'ın amcası olduğunu iddia eden Abdulhalik Dürrânî Kandahârî adlı kişinin 60.000 askerle Kabil'e yürümesine karşılık Kızılbaş ve Hazara askerlerle mukavemet gösterdiğini, dahası babasına kıyasla Fars dilini daha iyi konuştuğunu ve Şii olanlara daha fazla güvenip onların mezhebî özgürlüklerini garanti altına aldığını belirtmiştir.³⁷ Bir başka örnek de Daykundî Hazaralarından Şîî İnâyetullah'ın etrafına topladığı birçok insanla birlikte ayaklanması, ancak 1798'de Ahmed Şah tarafından bu isyanın bastırılması olmuştur.³⁸ Fakat bu dönemde Afganistan tahtında Ahmed Şah'ın oğlu Zaman Şah'ın olduğu görülmektedir. Zaman Şah döneminde (1793-1800) ise 12.000 Kızılbaş ve Hazara'nın kralın ordusunda paralı asker olarak çalıştığı bilgileri de bulunmaktadır.³⁹ Bu durumda çıkan ayaklanmaları ve sonucunda yaşanan hadiseleri

Yayınları, 2021), 142-148; Mehmet Saray, *Afganistan ve Türkler* (İstanbul: Kitabevi, 1997), 34-35; Mehmet Saray, “Ahmed Şah Dürrânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/133-134; Ahmed Ali Muhibbî, *Kızılbaş ve Hazara der Lâbelâ-yi Târih-i Afganistan* (Almanya, 2011), 251-258.

³⁵ Barfield, *Afganistan Politik ve Kültürel Bir Tarih*, 151.

³⁶ Heyet, *Teşeyyu' der Afganistan*, 77.

³⁷ Faruk Ensârî, “Âşinâyî ba Târihî Şîa der Afganistân”, *Âşinâyî ba Müselmânân-ı Cihân-ı İslâm; Şiiyân-ı Afgânistân*, ed. Tâhire Zâri' Zuvârdehîş (Tahran: Müessesese Mutalaâtı Endîşe Sazan Nur, 1930), 74-75.

³⁸ Kurbanali Muhakkık Uruzgânî, *Berresî Rîşehâ-yî Târih-i Teşeyyu' der Afganistan* (Kum: Âşiyâne-i Mehr, 1390), 199-200; Çulam Yahya Hüseyinî, “Teşeyyu' der Afganistan”, *Pojehşnâme Hikmet ve Felsefe İslâmî* 8-9 (1383), 256.

³⁹ Neslihan Durak, *Hazaralar* (İstanbul: Selenge, 2021), 54.

salt Şîî-Sünnî mücadelesi olarak okumak yanlış olacaktır. Zira Kızılbaşların ve Hazaraların ekseriyetinin Şîî olması ve kralın ordusunda yer almaları, durumun siyasi ve etnik yönünün bulunduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Örneğin Ğubar, Ahmed Şah'ın ülkedeki nizam ve istikrarı sağladıktan sonra din, dil, ırk ve mezhep politikasını en aza indirmeye çalıştığını, bu bağlamda Hazara Derviş Ali'yi Herat'a, Abbas Kali Han'ı Nişabur'a vali tayin etmiş, Kızılbaş Mirza Ali Rıza Han'ı ise Yargıtay/Yüce Divan'ın başına getirmiştir, demektedir.⁴⁰

Etnik mücadeleyi gösterecek bir başka husus ise her ikisi de Şîî olmasına rağmen Kızılbaşlar ile Hazaraların siyasi erk ile olan yakınlık ve mücadelelerinde karşı karşıya gelişleridir. Bu bağlamda Uruzgânî, 1819 yılında başa geçen Dost Muhammed'in, kendisine karşı gelebilecek ve halkı örgütleyebilecek temsilciler olan Kabil Şîîlerini -ki onlar Kızılbaşlardır- ayartarak kendi tarafına çektiğini ve Hazara Şîîlerini bastırmak için kullandığını belirtmektedir.⁴¹ Timur Hanof ise Dost Muhammed'in Hazaraları normal şartlarda kendisine bir tehdit olarak görmediğini ancak merkezîleşme ve istikrar adına onların bu asi tavrının tehdit hâline geldiğini belirtmekte ve bunu Mir Yezdan Bahş (ö. 1832) olayıyla açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Mir Yezdan Bahş, yaşadığı dönemde Dayzengi, Şeyh Ali ve Bamyân'daki Hazara mirlerinin saygısını kazanmış, Behsud'u ve yakın bölgeleri kendine tabi kılmış bir Hazaradır. Öyle ki Mir Yezdan, daha önceden Kabil'den bölgeye gelerek yerleşen Kızılbaşları hükûmet tarafında oldukları için kendisine itaate çağırılmış, eğer kabul etmezlerse sahip oldukları mülklerden onları çıkarmak ve bölgeye sokmamak üzere tehdit etmiştir.⁴² Bamyân'a kadar hâkimiyetini genişleten hatta Taciklere nüfuz ederek onların da bir kısmının desteğini arkasına alan Mir Yezdan Bahş, Behsud'dan hükûmetin iki askerî birliğini çıkartmıştır. Bunun üzerine Dost Muhammed, bölgedeki bir diğer Hazara emiri olan Hâcehân-ı Kâker ile Bamyân'ın idaresini kendisine teslim etme karşılığında Mir Yezdan Bahş'ı ortadan kaldırması için anlaşmıştır. Bunun üzerine Kâker bir şekilde Mir Yezdan'ı Bamyân'a getirtmiş, onu ve tabilerini hain ve suçlu ilan ederek 1832 senesinde öldürtmüştür.⁴³ Görüldüğü üzere Şîî Hazaraların merkezî idareye karşı baş kaldırmaları Şîî Kızılbaşlarla da karşı karşıya gelmelerine neden olmuş dolayısıyla Kızılbaşlar ilerleyen süreçte de iktidarla yakınlaşmalarını giderek arttırmışken,

⁴⁰ Ğubar, *Afganistan Der Mesîri Tarih*, 1/359.

⁴¹ Uruzgânî, *Berresî Rîşehâ-yî Târih-i Teşeyyu' der Afganistan*, 201-202.

⁴² Hüseyin Nâyil, *Yâddâsthâ-yî Derbâre-i Serzemîn ve Ricâl-i Hazaracât* (İran: Pasdâr-ı İslâm, 1379), 329-336; Hanof, *Tarih-i Milli Hazara*, 150-152.

⁴³ Hanof, *Tarih-i Milli Hazara*, 153-155; Jonathan L. Lee, *Afghanistan A History From 1260 to the Present* (London: Reaktion Books, 2018), 203; Ensârî, "Âşînâyî ba Târihî Şîa der Afganistân", 83-84.

Hazaralar hem Peştun yönetimle hem de Kızılbaşlarla aralarına derin bir uçurum oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Hazaraların merkezi olan Hazaracat'ın/Garcistan'ın XIX. asrın sonuna kadar yani Emir Abdurrahman dönemine kadar bağımsız olduğu bir gerçektir. Şu hâlde Afgan/Peştun yöneticilerin de Afganistan'ın tam ortasında merkezi Bamyan olan bir mıntıkeyi kendi hâline bırakmak istemeyecekleri ve bu nedenle de Şîî Hazalara zaman zaman çeşitli baskı uygulayabilecekleri hatırdan çıkartılmamalıdır.

1863-1866 ile 1868-1879 yıllarında iki defa tahta oturan Emir Şîr Ali Han dönemi ise Hazaralar açısından nispeten yumuşak ve rahat bir ortamın olduğu yıllardır. Şîr Ali'nin kardeşleriyle olan taht mücadelesi kendisini meşgul etmiş, hatta onun yumuşak politikası 1868'de kardeşleriyle tuttuğu 'taht kavgasında Hazaraların tamamının kendisinin yanında yer almalarını sağlamıştır.⁴⁴ Hatta bu dönemde bazı Şîî Hazara mirlerine "serdar (komutan)" lakabı verilmiştir. Dahası Şîr Ali, Hazaralardan kendisini koruyacak bir özel güvenlik birimi oluşturmuştur.⁴⁵ Ancak bu dönemde de Kızılbaşlar hem askerî hem de içtimai mevkilerde yerlerini korumayı başarmışlar ve mevki sahibi olan Hazaraların nüfuzlarının çok kısıtlı olmasında önlerindeki en önemli engel olmuşlardır. Şîr Ali'nin ölümüyle oğlu Yakup Han'ın idari zayıflığından faydalanan Dost Muhammed'in torunu Abdurrahman Han'ın 1880'de iktidarı devralmasıyla Şiiler için yeni süreç de başlamıştır.

Sonuç

Afganistan'a ilk İslam fetihlerinin düzenlendiği Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanlarından itibaren İslam'ın kısmi de olsa bölgeye yerleşmeye başladığı, Emevîler döneminde birtakım isyanlar baş göstermiş olsa da yaygınlaştığı görülmiştir. Horasan'ın Ehl-i Beyt'e mensup kimseler başta olmak üzere iktidar muhalifleri için bir sığınak hâline gelmesi, bölgede Hz. Peygamber ve Hz. Ali nesline karşı beslenen muhabbetin de fazla olmasını sağlamıştır. Abbâsîler zamanında artan bu sevgi muhabbetten teşeyyu'a dönüşmüştür. Bu bağlamda Afganistan topraklarının da dâhil olduğu Horasan bölgesine iltica edenlerin iltica sebepleri, bu mültecilerin dinî-mezhebî kimlikleri, çıkarmış oldukları veya dâhil oldukları isyanların hangi saik(ler)le gerçekleştiği incelenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak Şîîliğin Hazaracat'a ve

⁴⁴ Abdullah Mohammadi, "Tarihten Günümüze Hazaralar (Tarih, Dil, Folklor ve Etnografya)", (2015), 31.

⁴⁵ Muhammed Hüseyin Feyyâz, *Âsib Şinâsî Revâbit-ı Şîyân-ı Afğânistân* (İran: Merkez-i Beynel Mîlî Tercüme ve Neşri'l-Mustafa, 1395), 310; Hüseyin Pulâdî, *Hazarahâ*, çev. Ali Âlimi Kirmânî (Tahran: Muhammed İbrahim Şeriatî, ts.), 298; Hanof, *Tarih-i Milli Hazara*, 166-171.

Afganistan'ın diğer bölgelerine girişinin hicri ikinci asrın başlarına tarihlenebileceği görülmüştür. Zira Ehl-i Beyt söylemi etrafında kenetlenen kimseler, çıkardıkları isyanlarla zamanla Şiîlik hanesinde değerlendirilebilecek olayların da temellerini atmışlardır. Hassaten İmam Yahya b. Zeyd'in günümüz Afganistan topraklarının sınırları içerisinde yer alan Cüzcan'da öldürülmesi Şiîliğe temayülü gittikçe arttırmıştır. Bu temayülle birlikte bölgede kök salan Şiîlik, varlığını günümüze kadar korumuş olsa da azınlık mezhep olarak kalmayı sürdürmüştür.

Azınlıkta olmaları her zaman baskı altında bulundukları anlamına da gelmemektedir. Nitekim İlhanlılar döneminde özellikle de Olcaytu Han'ın İsnâaşerî Şiîlik mezhebini benimsemesi ve bir takım Şiî ritüeller ihdas etmesiyle Herat ve Hazaracat gibi bölgelerde Şiîlik daha da yaygınlaşmıştır. Safeviler ile bu yaygınlaşma hız kazanmıştır. Zira Safevîlerin bir devlet politikası olarak Şiîliği benimsemesi, hâkim olduğu Herat gibi Batı Afganistan topraklarında da Şiîlerin daha rahat yaşamalarının önünü açmış ve kısmî rahatlık kazanmışlardır. Safevîler döneminde Afganistan toprakları için bir başka gelişme de bugüne kadar varlığını sürdüren ve etnik ve dinî kimliklerinin beraberce anıldığı Şiî topluluklardan biri olan Kızılbaşların ülkeye girmiş olmasıdır. Safevîlerin başta Herat, Kandahar, Faryab olmak üzere ülkenin bir kısım şehirlerini Şiî Kızılbaş askerlerle ele geçirmesi ve bu askerlerin daha sonraları buralarda meskûn hale gelmeleri, böylece ülke tarihi için yeni bir Şiî topluluğun daha oluşmasını sağlamıştır.

Sünnî Hanefî bir hanedanlık olan Hotekîler'in 1722 yılında Kandahar'ı Safevîlerin elinden almasıyla Şiî-Sünnî mücadelesi, bu tarihten itibaren ülkenin bir kaderi haline gelmiştir. Ancak bu mücadelede ilk başta mezhep mücadelesi şeklinde gözüксе de Afganistan Devleti'nin temellerinin atıldığı 1747 yılından itibaren etnik grupların mücadelesine dönüşmüştür. Kızılbaş Şiîler, Sünnî Peştun Abdalî kabilesinin lideri olan Ahmed Han'ın yanında yer alarak bağımsızlaşmada rol oynamış, bu tarihten itibaren Sünnîlerin devlet işlerinde yakın müttefiki olmuşlardır. Peştunların idaresi altına girmek istemeyen Hazaralar hem o tarihte hem de bugün ülkenin kahir ekseriyeti Şiîlerini oluşturmakta, yaşanan Peştun-Hazara mücadelesi aynı zamanda Şiî-Sünnî mücadelesi olarak okunmaya el vermektedir. Bu mücadelede Kızılbaşlar, Safevîlerden kalma askerî ve idarî tecrübeleriyle Peştunların yanında yer alarak Şiî Hazaralara karşı çatışmalarda mezhebdaşlarına karşı konumlanmışlar ve Sünnî Peştun iktidarının kalıcılışmasını sağlamışlardır. Bu durum Şiî Kızılbaşlar ile Hazaralar arasındaki farkı ortaya koyarken aynı zamanda Kızılbaşların ülkede siyasi, içtimai ve askerî olarak ayrı bir sınıfı oluşturmalarına neden olmuştur. Sonuç olarak Afganistan'ın bir devlet olarak temellerinin atılmaya çalışıldığı yıllarda Safevîlerin bakiyesi olan Şiî Kızılbaşlar önce

bir tehdit, sonra en yakın müttefik olarak Sünnî Peştun iktidarının yanın yer almış, Şiî Hazaralarla mücadelede, mücadelenin salt mezhep kavgasından öte etnik çatışma olarak okunmasına ve Hazaraların boyun eğdirilmesine olanak tanımıştır.

Kaynakça

- Abdalî, Hüseyin. *Şiîyân-ı Afganistan*. Tahran: Neşr-i Mazrab, 1391.
- Abdülaziz ed-Dûrî (ed.). *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dârü't-Talîa, 1971.
- Arikan, Adem. *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa*. İstanbul: İstanbul, Doktora, 2010.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi, 2018.
- Âyetî, Abdülkayyum. *Temeddün ve Ferheng Şiîyân-ı Afganistan (ez Safeviye ta Devre-i Muasır)*. Kum: Merkez-i beyne'l-Mileli Terceme ve Neşri'l-Mustafa, 1390.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988.
- Bahtiyârî, Muhammed Aziz. *Şiîyân-ı Afganistan*. Kum: Şîa Şinâsî, 1385.
- Barfield, Thomas. *Afganistan Politik ve Kültürel Bir Tarih*. çev. Burhan Yüksektaş. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Bartold, V. V. *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge, 2010.
- Belâzürî. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer, 2013.
- Bertel's, A.E. *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâ'îliyyân*. çev. Yahya Aryanpûr. Tahran, 1967.
- Caferiyân, Resul. *Atlasu's-Şîa -Dirâse fî Cografya ed-Dîniyye li't-Teşeyyu*. çev. Seyf Ali Nâsir el-Kabi. Beyrut: el-Merkezü'l-Akademi li'l-İbhâs, 2015.
- Cüzcânî, Minhâcu's-Sirâc. *Tabakât-ı Nâsirî*. çev. 'Afâf es-Seyyid Zeydân. 2 Cilt. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Dâvudî, Abdülmecid Nâsirî. *Teşeyyu' der Horasan: Ahd-i Tîmuryân*. Meşhed: Âsitân Kuds-i Razvâ, 1378.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiîlik*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Durak, Neslihan. *Hazaralar*. İstanbul: Selenge, 2021.
- Ensârî, Faruk. "Âşinâyî ba Târîhî Şîa der Afganistân". *Âşinâyî ba Müselmânân-ı Cihân-ı İslâm; Şiîyân-ı Afgânistân*. ed. Tâhire Zâri' Zuvârdehîş. 13-109. Tahran: Müessesese Mutalaâtı Endîşe Sazan Nur, 1930.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fâzılî, Hüseyin el-. *eş-Şîa fî Afganistân*. Beyrut: Dârü's-Safve, 2006.

Feyyâz, Muhammed Hüseyin. *ÂsibŞinâsî Revâbit-ı Şîyân-ı Afğânistân*. İran: Merkez-i Beynel Mîlêl Tercüme ve Neşri'l-Mustafa, 1395.

Fisher, Micheal H. *Bâbürlüler*. çev. M. Fatih Çalışır. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.

Ğubar, Mir Ğulam Muhammed. *Afghanistan Der Mesîri Tarih*. 2 Cilt. Kabil: İnkılâb ba Hemkârî Cumhûrî, 1989.

Hanof, Timur. *Tarih-i Milli Hazara*. çev. Aziz Tuğyan, 1993.

Hayyât, Halîfe b. *Târîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1977.

Heyet. *Teşeyyu' der Afğânistan*. Tahran: Müessese Mütalaât EndişeSazan Nur, 1394.

Hüseyinî, Ğulam Yahya. "Teşeyyu' der Afganistan". *Pojeheşnâme Hikmet ve Felsefe İslâmî* 8-9 (1383), 249-282.

Hüsrev, Nâsir. *Sefernâme*. çev. A. Naci Tokmak. İstanbul: Demavend Yayınları, 2020.

Ivanow, W. *Nasir-i Khusraw and Ismailism*. Bombay, 1948.

İbâdî, Muhammed Hasen Abdülkerim el-. *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*. ed. Numan Cebran. Amman: Ürbedü'l-Ürdün, 1997.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târihu Medineti Dımaşk*. ed. Muhibbuddin Ebu Sair Ömer el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. ed. Muhammed-Mustafa Abdülkadir Ata. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1992.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin. *Tecâribü'l-Ümem ve Teâ'kibü'l-Himem*. ed. Ebu'l-Kasım İmâmî. Tahran: Suruş Yayınları, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. ed. Muhammed Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.

Lee, Jonathan L. *Afghanistan A History From 1260 to the Present*. London: Reaktion Books, 2018.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el-Bed-u ve't-Târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî el-Hüzelî. *Mürûcu'z-Zehab*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Mirhand, Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâliddîn Mahmûd Herevî. *Ravzâtü's-Safâ*. çev. Erkan Göksu. İstanbul: Kronik Yayınları, 2017.

Mohammadi, Abdullah. “Tarihten Günümüze Hazaralar (Tarih, Dil, Folklor ve Etnografya)”, 29-52.

Mudaeq, Humaira. *Geçmişten Günümüze Afganistan’da Şiilik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.

Muhakkik, Hâc Muhammed Ekber. “Nakş-ı Şiîyân der se dehe Gozeşte Afganistan”. *Pojuheşgah-ı Ulumu İnsânî ve Mutele’âtı Ferhengi, Meşhed*, 50-130.

Muhibbî, Ahmed Ali. *Kızılbaş ve Hazara der Lâbelâ-yi Târîh-i Afganistan*. Almanya, 2011.

Mûsevî, Seyyid Asker. *Hazarahâ-yı Afganistan: Tarih, Ferheng, İktisat, Siyaset*. çev. Esedullah Şifâyî. Tahran: İntişârât-ı Müesses-e-i Ferheng Höneri Nakş-ı Simurg, 1379.

Nâyil, Hüseyin. *Yâddâştâ-yi Derbâre-i Serzemîn ve Ricâl-i Hazaracât*. İran: Pasdâr-ı İslâm, 1379.

Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: Endülüs, 2019.

Pulâdî, Hüseyin. *Hazarahâ*. çev. Ali Âlimi Kirmânî. Tahran: Muhammed İbrahim Şeriatî, ts.

Saray, Mehmet. *Afganistan ve Türkler*. İstanbul: Kitabevi, 1997.

Saray, Mehmet. “Ahmed Şah Dürrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mirâtü’z-Zaman fî Tevârîhi’l-A’yân*. ed. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dârü’l-Kütüb’l-Âlemiyeye, 2013.

Siddiqui, İqtidar Husain. “Gurlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/207-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Spuler, Bertold. *İran Moğolları*. çev. Cemal Köprülü. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve’n-Nihal*. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 1993.

Şerefeddin, Mehmed. “Nâsır-ı Hüsrev”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5-6 (1927), 1-21.

Şirinov, Agil. “Tûsî, Nasîrüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/437-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, ts.

Uruzgânî, Kurbanali Muhakkık. *Berresî Rîşehâ-yı Târîh-i Teşeyyu' der Afganistan*. Kum: Âşiyâne-i Mehr, 1390.

Yezdânî, Hüseyin Ali. *Pojehes-i der Tarih-i Hazarahâ*. İran: Çâbhâne-i Mehtâb, 1368.

Yuvalı, Abdülkadir. "Ebû Said Mirza Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda Din-Devlet İlişkileri*. İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora, 2007.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târihu'l-İslâm*. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

Şîî Şair Hasan Kâşî'nin Farsça Dîvânı ve Hz. Ali Methiyeleri

Shiite Poet Hasan Kâshî's Persian Dîwân and the Praises of Ali

Hümeyra DEMİR

Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Tarihi ve Sanatları ABD
Erzurum, Türkiye

MA Student, University of Ataturk
Institute of Social Sciences
History of Islam and Arts
Erzurum, Türkiye

humeyrademir.t@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-1495-8327>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type:
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
09 Mayıs 2025	09 May 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
27 Haziran 2025	27 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025
Etik Beyan	Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
İntihal	Plagiarism
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.	This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected
Telif Hakkı & Lisans	Copyright & License
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Atıf/Citation	
Demir, Hümeyra. "Şîî Şair Hasan Kâşî'nin Farsça Dîvânı ve Hz. Ali Methiyeleri". <i>Turkish Journal of Shiite Studies</i> 7/1 (Haziran 2025): 44-63. doi: 10.48203/siader.1696316	

Abstract

This study analyzes the Persian *Dīwān* of Kamāl al-Dīn Hasan Kāshī, one of the prominent Shi'ite poets of the Islamic literature of the VIIth/XIIIth and VIIIth/XIVth centuries, and especially his eulogies to the Prophet 'Ali. Kāshī, who came to prominence as an influential figure in the process of the spread of Shi'ism in Iran, used poetry not only as an aesthetic art form but also as a means of sectarian proselytization. Although there is limited information about the life of Hasan Kāshī, it is understood from his poems that he led a life of asceticism and piety, and used literature to serve the Shi'i belief system despite living in material poverty. The poet's *Dīwān* contains various forms of verse such as *qasida*, *ghazal*, *rubai*, *terkīb-i band*, *tercī-i band* and *musammat*. While the virtues of Hazrat Ali and the love of Ahl al-Bayt are prominent in these poems, a rich religious content, combined with Qur'anic verses, hadiths, and historical narratives, draws attention. Kāshī's use of a simple and accessible language enabled his works to be embraced by the masses, and his poetry, especially through the mediums, contributed to the popularization of Shi'ism. The poet's *Dīwān* is not only a literary but also an important historical and sectarian source. This is also the first study on Hasan Kāshī and his *Dīwān* in Turkish academic literature.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Kashi, Persian Diwan, Eulogy, Ali

Öz

Bu çalışma, VII./XIII. ve VIII./XIV. yüzyıl İslam edebiyatının önde gelen Şîî şairlerinden Kemâleddîn Hasan Kâşî'nin *Farsça Dîvânı*'nı ve özellikle Hz. Ali'ye yönelik methiyelerini incelemektedir. Şîîliğin İran'da yaygınlaşma sürecinde etkili bir figür olarak öne çıkan Kâşî, şiiri yalnızca estetik bir sanat formu olarak değil, aynı zamanda mezhebî bir tebliğ aracı olarak da kullanmıştır. Hasan Kâşî'nin hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunsa da şiirlerinden hareketle onun zühd ve takva ehli bir hayat sürdüğü, maddi imkânsızlıklar içinde yaşamasına rağmen edebiyatı Şîî inanç sistemine hizmet için kullandığı anlaşılmaktadır. Şairin *Dîvân*'ı kaside, gazel, rubai, terkîb-i bend, tercî-i bend ve musammat gibi çeşitli nazım şekilleri içermektedir. Bu şiirlerde Hz. Ali'nin faziletleri ve Ehl-i Beyt sevgisi öne çıkarken, Kur'an ayetleri, hadisler ve tarihsel rivayetlerle bir araya getirilen zengin bir dinî içerik dikkat çekmektedir. Kâşî'nin sade ve halkın anlayabileceği bir dil kullanması, onun eserlerinin geniş kitleler tarafından benimsenmesini sağlamış; özellikle meddahlar aracılığıyla şiirleri Şîîliğin halk tabanında yayılmasına katkı sunmuştur. Şairin *Dîvân*'ı, yalnızca edebî değil, aynı zamanda tarihî ve mezhebî açıdan da önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışma, aynı zamanda Türk akademik literatüründe Hasan Kâşî ve *Dîvân*'ı üzerine yapılmış ilk çalışma mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kâşî, Farsça Divan, Methiye, Hz. Ali

Giriş

İslam edebiyatında dinî konular, birçok şairin ilham kaynağı olmuştur. Dinî inançlar, kültürel öğeler veya doğrudan dini tebliğ amacı, eserlerde açık ya da telmih yoluyla sıklıkla işlenmiştir. Şairlerin inançları, mezhepleri ve dünya görüşleri şiirlerine yansımış; bu bağlamda özellikle Şîî inancına sahip şairler, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e dair duydukları sevgiyi manzum eserlerine konu etmişlerdir. İslam edebiyatında Hz. Ali, yalnızca dördüncü halife olması hasebiyle değil, aynı zamanda İslam toplumuna hizmetleri, savaşlardaki kahramanlığı ve dinî ilimlerdeki derinliğiyle de şiirlerde önemli bir yer edinmiştir. Onun faziletleri, birçok hadiste dile getirilmiş ve bu hadisler şairlere ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca Şîî geleneğe göre de Kur'an'da geçen bazı ayetlerin Hz. Ali hakkında olduğuna inanılır; bu da şairlerin onu şiirlerinde yüceltmelerine zemin hazırlamıştır. Safeviler ile birlikte İran topraklarında Şîîliğin yayılmasının ardından, Hz. Ali ve ailesine yönelik methiyeler sadece dini bir ifade biçimi değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir araç olarak da kullanılmıştır. Bu dönemde kendilerini yalnızca Şîîliğin yayılmasına adanmış şair ve yazarlar ortaya çıkmıştır.¹

VII. /XIII. ve VIII. /XIV. yüzyılın önemli şairlerinden Hasan Kâşî, şiir ve sanatını tamamen Şîî inancının yayılması, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında yazmaya adanmıştır. Kâşî'nin şiirleri, Safevîler döneminin kuruluş yıllarında ve Şîîliğin yayılmaya başladığı süreçte halk nezdinde büyük ilgi görmüş; adeta bir medya aracı gibi işlev görerek İran'da Şîîliğin tanıtımında etkili olmuştur.²

Hasan Kâşî'nin *Dîvân*'ı, Safevî döneminin başlarında Şîîlik inancı ve Hz. Ali sevgisi etrafında şekillenen Fars edebiyatı ürünleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Literatürde, Fars edebiyatı bağlamında Kâşî'nin *Dîvân*'ı üzerine Mihrâverân³ ve Haddad Âdil'in⁴ çalışmaları mevcut olmakla birlikte Türk edebiyatı alanında şair ve eserleri üzerine henüz kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem Şîî edebiyatının karakteristik örneklerinden birini ortaya koymakta hem de Türk

¹ M. Shakib Asım, "Sâhib b. Abbâd'ın Şiirlerinde Hz. Ali'ye Yönelik Medihler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 44.

² Mahmud Mihrâverân - Ferecullah Nimetî, "Mecma'u'l-Bahreyn-i Ma'nî: Berresî-i Şîve-i Şâ'irî ve Mezâmîn-i Şîî Hasen-i Kâşî", *Mecelle-i Târih-i Edebiyyat* 3/69 (1391/2012), 120.

³ Mihrâverân - Nimetî, "Mecma'u'l-Bahreyn-i Ma'nî: Berresî-i Şîve-i Şâ'irî ve Mezâmîn-i Şîî Hasen-i Kâşî", 119-139.

⁴ Golamali Haddâd Âdel, "Hasan Kâşî Şia-yi Karn-i Heftom ve Heştom", *Âyine-i Pejûhiş* 21/121 (ts.), 24-29.

akademik literatüründe şimdiye dek incelenmemiş bir şair üzerine yapılmış bir değerlendirme olma niteliği taşımaktadır.

1. Klasik Fars ve Türk Şiirinde Ehl-i Beyt ve Hz. Ali

İslâm'ın İran'a yayılmasıyla birlikte Farsça şiirler, Arap edebiyatı tesiriyle, Farsça şiirlerin esas nazım şekli kaside ve başlıca konusu da methiye olmuştur. Fars edebiyatında methiye, özellikle Allah, Hz. Peygamber, din büyükleri ve sultanlara yönelik olarak kaleme alınmış; başlangıçta kaside en yaygın biçim olarak öne çıkmıştır. Bu gelenek Tâhirîler, Saffârîler ve Sâ mânîler gibi hanedanlar döneminde siyasi meşruiyeti destekleme amacıyla güçlenmiştir. Safevîler devrinde ise klasik saray övgüleri yerini Ehl-i Beyt sevgisine dayalı dinî şiirlere bırakmıştır. Şah İsmâîl ve haleflerinin etkisiyle şairler, Hz. Ali, on iki imam ve Kerbelâ gibi Şîî inanç merkezli temalarda eserler vermeye yönelmiş; bu durum, Muhteşem-i Kâşânî (ö. 996/1588) gibi şairlerin de dinî duyarlılığı yansıtan kaside ve mersiyeler yazmasına zemin hazırlamıştır. Safevîler döneminde yaygınlaşmakla birlikte Senâî (ö. 525/1131), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Muhteşem-i Kâşânî ö. 996/1588) gibi şairler de dinî methiyeler kaleme almışlardır.⁵

Klasik Türk edebiyatında ise Hz. Ali'ye yönelik sevgi ve bağlılık, dikkate değer tematik bir boyut arz eder. Şairlerin Hz. Ali'ye yönelik övgüleri, onun ilmî derinliği, ahlâkî olgunluğu ve manevî büyüklüğüne duyulan hayranlık zemininde şekillenmektedir. Özellikle sûfî gelenekten gelen şairler nezdinde “hubb-ı Ali” ifadesi, yalnızca bir sevgi değil, aynı zamanda tasavvufî bir değer ve inanç göstergesi olarak kavramsallaşmıştır. Hz. Peygamber'in, Hz. Ali sevgisini teşvik eden ve bu sevgiyi imanın bir göstergesi olarak tanımlayan hadisleri de söz konusu temanın edebî yansımaları üzerinde belirleyici etkide bulunmuştur.⁶

Ehl-i Beyt sevgisi, her dönemde Türk şiirinin, özellikle de methiye ve mersiye türlerinin başlıca temalarından biri olmuştur. Ehl-i Beyt'in hayatı, tarih boyunca Müslümanlar için daima birer ahlâkî ve dinî ideal teşkil etmiş; Müslümanlar, onlara duydukları sevgiyi farklı vesilelerle ifade etmeye çalışmış ve onları övgüyle anmışlardır.⁷ Ehl-i Beyt'in faziletleri, menkıbeleri, ahlâkî üstünlükleri ve uğradıkları trajik hadiseler hem nazım hem de nesir türlerinde pek çok edebî esere konu

⁵ Hasan Çiftçi, “Methiye (Fars Edebiyatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/408.

⁶ Meliha Yıldırım Sarıkaya, *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2004), 427.

⁷ Davut Ertem, “Ali Salâhaddin'in Şiirlerinde Ehl-i Beyt Sevgisi”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 8/16 (2022), 341.

edilmiştir. Bu çerçevede, yalnızca bu konuya tahsis edilmiş müstakil eserlerin kaleme alındığı da görülmektedir.

Divan edebiyatında kaside nazım şekliyle kaleme alınan eserlerde “Ehl-i Beyt” ifadesi, Fuzûlî, Nâilî ve Nâbî gibi önemli şairler tarafından kullanılmıştır. “Ehl-i Beyt”, kelime anlamı itibarıyla “ev halkı” demek olup, Hz. Peygamber’in eşi, çocukları ve Hz. Ali’yi kapsamaktadır. Bu bağlamda kullanılan “Âl-i Abâ”, “Âl-i Muhammed”, “Âl-i Resûl” ve “Âl-i Mustafa” gibi terkîbler de Hz. Peygamber ve yakın ailesine işaret etmektedir. Özellikle “Âl-i Abâ” ifadesi, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i kapsayan özel bir anlam taşır.⁸

Başta divan şiiri olmak üzere, Hz. Ali’ye dair kaleme alınan diğer manzumelerde ve menkıbelerde, onun ismiyle birlikte kendisine izafe edilen unvanlara da yer verilerek saygı ve tazim gösterilir. Şairler, özellikle kasidelerde övdüğü kişiyi ilim, irfan ve yiğitlik gibi meziyetlerle yüceltirken, tarihî ve efsanevî şahsiyetlerden, doğaüstü güce sahip masal kahramanlarından da yararlanırlar. Onların üstün niteliklerine gönderme yaparak övülen kişinin şahsiyetinde bu kahramanları ve varlıkları bütünleştirirlerdi. Bu benzetme aracı olarak Hz. Ali’nin lakap ve unvanları da birçok şair tarafından kullanılmıştır. Örneğin Nefî, şiirlerinde Hz. Ali’nin savaşçı kimliğini vurgulayan bir yaklaşım benimser. “Der Sitâyîş-i Kasr-ı Sultân Osmân Aleyhi’r-rahmeti ve’l-gufrân” başlıklı kasidesinde Sultan Osman’ı överken Hz. Ali’ye atıfta bulunması, onun kişilik yapısıyla Hz. Ali’nin cesaret ve yiğitlik vasıfları arasında anlamlı bir paralellik kurduğunu göstermektedir.⁹

Divan şairleri, Hz. Ali’ye derin bir sevgi ve içten bir bağlılık beslemişlerdir. Şiirlerinde onu kimi zaman müstakil olarak, kimi zaman da Hz. Peygamber’e yazılan na’tların sonunda ya da kaside ve gazellerin çeşitli beyitlerinde anmışlardır. Hz. Ali; kahramanlık, cömertlik, ilim, irfan ve velayetin sembolü olarak yüceltilmiş, bu yönleriyle farklı edebî sanatlarla övgü konusu edilmiştir.¹⁰ Divan şiirlerinde Hz. Ali’ye isnat edilen lakaplar şu şekilde listelenebilir: Allah’ın Arslanı, Esedullah, Şîr-i Hudâ, Haydar, Sâkî-i Kevser, Şîr-i Yezdân, Şâh-ı Velâyet, Emîrü’l-Müminîn, Şâh-ı Necef, Sultân-ı Necef, Dürr-i Necef, Padişah-ı Necef, Sâhib-i Necef, Ebû Turâb, İmâm-ı Evliya,

⁸ İbrahim Gültekin, “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali’ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 29.

⁹ Gültekin, “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali’ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”, 29.

¹⁰ Hüseyin Güfta, “Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 8/24 (Aralık 2002), 70.

Murteza, Haydar-ı Kerrâr.¹¹ Divan edebiyatına İran yoluyla giren methiyeler, her ne kadar genel anlamda kaside nazım şeklinde olsa da mesnevi, rubai, gazel, musammat, tercî-i bend, şarkı gibi farklı nazım şekilleriyle de kaleme alınmıştır.¹²

Kaside şiirlerde Hz. Ali, çoğunlukla doğrudan ismiyle anılmaktadır. Şairler, methiye konusu olan kişiyi överken Hz. Ali'nin hem fizikî hem de manevi vasıflarından istifade etmektedirler. “Alî-heybet”, “Alî-sıfat”, “Alî-sûret”, “Alî-sîret”, “Cûd-ı Alî”, “Alî-ilm”, “Alî-rezm”, “İlm ü irfân-ı Alî”, “Alî-hikmet” ve “Pençe-i Alî” gibi terkîbler, bir yandan methedilen kişinin yüceliğini vurgularken, diğer yandan Hz. Ali'nin karakteristik niteliklerini de yansıtmaktadır.¹³

2. Kâşî'nin Hayatı

Asıl adı Kemâleddîn Hasan b. Mahmûd olan şair, Hasan Kâşî olarak bilinmektedir. Ecdadı Kâşânî olmakla birlikte, kendisi Horasan bölgesinde yer alan Âmul şehrinde mütevazı bir ailede dünyaya gelmiştir. Hayatı ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır.¹⁴ Hicri VII. yüzyılın sonları ve VIII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı düşünülmektedir. Şîî mezhebine mensup olup “Emîrü'l-Müminîn Şairi” olarak meşhur olmuştur ve bundan dolayı “Ahsenü'l-Mütekellimîn” lakabını almıştır. Ölüm tarihi belli olmamakla beraber söylediği şiirleri üzerinden Hicri 658-721 yıllarında yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁵

Vefatından uzun yıllar sonra onun şiirleri yeniden hatırlanan ve Safevî dönemi Şiiliğinin yayılmasında ve tebliğinde önemli rol oynamış isimlerden biri olarak kabul edilen Hasan Kâşî, yalnızca bir şair değil, aynı zamanda Şîî mezhebini fanatizm düzeyinde savunan biri olarak da öne çıkar. Kerekî ve Allâme Hıllî ile birlikte İran'da Şiiliğin yerleşmesinde etkili üç şahsiyetten biri olarak anılması, onun bu süreçteki etkin konumunu ortaya koymaktadır. Nitekim Safevî dönemi yazarlarından Mirza Abdullah da Kâşî'yi, İran Şiiliğinin yayılmasında etkili bir figür olarak

¹¹ Gültekin, “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”, 19,21.

¹² Reyhan Keleş, “Örneklerle Türk Edebiyatı'nda Medhiye”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 220.

¹³ Gültekin, “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali'ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”, 29.

¹⁴ Kemaleddin Hasan b. Mahmud Kâşî, *Dîvân-ı Hasan Kâşî*, haz. Seyyed Abbas Restâhîz (Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1388/2009), 21; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûsu'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbası, ts.), 3/352.

¹⁵ Mihrâverân - Nimetî, “Mecma'u'l-Bahreyn-i Ma'nî: Berresî-i Şîve-i Şâ'irî ve Mezâmîn-i Şîî Hasen-i Kâşî”, 121.

değerlendirmektedir.¹⁶ Kâşî'nin şiirleri, Şîîliği tebliğ amacı taşıdığı için içerik bakımından Şîî inanç unsurlarını yansıtmaktadır. Bu doğrultuda, ele aldığı bir şiirde hem methiye hem mersiye hem de hamâse¹⁷ türüne özgü unsurlara yer verilmiştir.¹⁸

Kâşî'nin şiirleri, özellikle Şîî halk arasında büyük ilgi görmüş ve meddahlar tarafından sıkça okunup aktarılmıştır. Şairin hayatı zorluklarla dolu ve maddi imkânsızlıklar içinde geçmiş olmasına rağmen, şiir söyleme yeteneğini sultanları övmek ve maddi kazanç sağlamak amacıyla değil, Şîî mezhebini tebliğ etmek ve yaymak için kullanmıştır.¹⁹ Bu doğrultuda, şiirlerinde yalnızca Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i öven methiyelere yer vermiştir. Kaside şeklindeki şiirlerinde ise Hicri VI. yüzyıl şairlerinden Hâkânî, Enverî, Fâryâbî ve Senâî gibi isimleri örnek aldığı görülmektedir.²⁰

3. Eserleri

Hasan Kâşî'nin eserleri, dönemin şiir anlayışını ve Şîî kültürel mirasını yansıtmaktadır. Kâşî'ye ait olduğu bilinen ve aidiyeti kesin olmamakla birlikte Kâşî'ye nispet edilen eserler şunlardır:

3.1. *Dîvân-ı Eş'âr*

Kâşî'nin şiirlerini ihtiva eden bu *Dîvân*, aşk, tasavvuf ve Ehl-i Beyt sevgisi gibi temaları içermektedir. Çalışmamıza temel aldığımız söz konusu *Dîvân* aşağıda etraflıca değerlendirilecektir.

3.2. *Tarîh-i Muhammedî*

On iki İmam'ın hayatını konu alan bu manzum eser, bazı kaynaklarda Hasan Kâşî'ye nispet edilmekle birlikte, Kâşî'ye aidiyeti hususunda kesin bir kanaate

¹⁶ Haddâd Âdel, "Hasan Kâşî Şîa-yi Karn-i Heftom ve Heştom", 24.

¹⁷ Klasik edebiyatta kahramanlık, yiğitlik, savaş, şecaat ve fedakârlık gibi temaları işleyen şiir türüdür.

¹⁸ Mîhrâverân - Nimetî, "Mecma'u'l-Bahreyn-i Ma'nî: Berresî-i Şîve-i Şâ'irî ve Mezâmîn-i Şîî Hasen-i Kâşî", 124.

¹⁹ Hasan Âtifî, "Mukaddime", *Dîvân-ı Hasan Kâşî* (Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 1388/2009), 23.

²⁰ Haddâd Âdel, "Hasan Kâşî Şîa-yi Karn-i Heftom ve Heştom", 24-25.

varılamamıştır. Eser, Şîî tarihî-menkıbevî anlatı geleneği içinde değerlendirilmektedir.²¹

3.3. *Mârifetnâme Der İlm-i Kelâm*

Kelâm ilmine dair yazıldığı belirtilen bu manzum eser, halk arasında dinî konuların anlaşılabilir kılınması amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin aidiyeti konusunda netlik olmamakla birlikte, Kâşî'ye ait olduğu yönünde bazı kayıtlar mevcuttur.²²

Âtîfî, söz konusu *Dîvân*'a yazdığı mukaddime bölümünde *Tarîh-i Muhammedî* ve *Marifetnâme Der İlm-i Kelâm* eserlerinin Kâşî'ye ait olmadığını belirtmiştir.²³

3.4. *Heft-Bend*

Hasan Kâşî'nin en meşhur eserlerinden biri olan *Heft-Bend*, Hz. Ali'nin faziletlerini konu alan manzum bir menkıbedir. Ayetler, rivayetler ve tarihî hikâyelerle zenginleştirilen bu eser, başta Muhteşem-i Kâşânî başta olmak üzere birçok şair tarafından taklit edilmiştir. İlk defa 1292/1875 yılında Hindistan'ın Lucknow şehrinde 16 sayfa hâlinde neşredilmiştir.

3.5. *Kitâbu'l-İnşâ*

Hasan Kâşî'ye nispet edilen bu mensur eser, inşâ sahasında kaleme alınmıştır. Kâşî'ye ait olup olmadığı kesinlik kazanmamış olmakla birlikte, eserin muhtevası Kâşî'nin nesirdeki üslubunu ve kültürel birikimini yansıtmaları açısından önem taşımaktadır.²⁴

4. Kâşî'nin Farsça *Dîvânı* (*Dîvân-ı Eş'ar*) ve Hz. Ali Methiyeleri

Çalışmamızda ele aldığımız şairin *Dîvân*'ı, 57 kaside, iki terkîb-i bend, iki tercî-i bend, iki gazel, iki rubai ve dört musammattan oluşmaktadır. Kasidelerin bir kısmı İmam Rızâ, İmam Hüseyin ve Hz. Peygamber'e yönelik methiyeler içermekle birlikte, büyük çoğunluğu Hz. Ali'ye yazılmış methiyelerdir. Mevcut iki rubaiden biri Hz. Ali'ye övgü niteliğinde, diğeri ise münâcât şeklindedir. Terkîb-i bend ve Tercî-i bendlerin

²¹ Âtîfî, "Mukaddime", 41.

²² Haddâd Âdel, "Hasan Kâşî Şîa-yi Karn-i Heftom ve Heştom", 26.

²³ Âtîfî, "Mukaddime", 41-49.

²⁴ Âtîfî, "Mukaddime", 49.

tamamı Hz. Ali'ye methiye olarak kaleme alınmıştır. Dört musammattan biri münâcât, diğeri ise Hz. Ali'ye övgü içeriklidir. İki gazelden biri münâcât tarzında, diğeri ise nasihat içermektedir.

Şairin üslubu genel olarak sade ve halk diline yakın olmakla birlikte, bazı beyitlerde kafiye için منضد, مرمد, مهند gibi Arapça kelimelere yer verilmesi, şiirlerinde yer yer ağır bir anlatıma neden olmuştur. Bununla birlikte, şairin amacı edebî sanatını göstermekten ziyade, şiirlerini şîîliği tebliğ ve yayma aracı olarak kullanmaktır.

4.1. Kâşî'nin Farsça Dîvânı

Günümüzde şairin Dîvân'ına ait üç el yazma nüsha mevcuttur. Bu nüshalardan ilki, İran Millî Kütüphanesi'nde 7594 numara ile kayıtlı olup 902 hicrî yılında istinsah edilmiştir. Ancak bu nüshanın bazı bölümleri yıpranmış olup, okunması oldukça güçtür. İkinci nüsha ise yine İran Millî Kütüphanesi'nde yer almakta olup, Hazâ'inü'l-Şâşide adlı mecmuanın içerisinde, 4992 numara ile kayıt altına alınmıştır. Üçüncü nüsha ise 1242 hicrî yılında Muhammed b. Cemşîd-i Merâgî tarafından istinsah edilmiştir.²⁵ Bu üç el yazması nüsha, Seyyid Abbas Restâhîz tarafından karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve ilk defa 2009 yılında matbu hâle getirilerek yayımlanmıştır.

Bu eserin mukaddime kısmında, Hasan-ı Atîfî tarafından kaleme alınmış otuz sayfalık bir giriş bölümü yer almaktadır. Bu bölümde şairin hayatı, doğum ve vefat tarihleri hakkında bilgi verilmiş; ayrıca onun biyografisi, başta Devletşâh-ı Semerkandî, Emîn Ahmed Râzî, Kâdî Nûrullah Şûşterî, Muhammed Muzaffer Hüseyin Sebâ ve Mirzâ Abdullah Efendi gibi klasik kaynak yazarlarının aktardığı bilgiler doğrultusunda sunulmuştur.²⁶

4.2. Kâşî Dîvânı'ndaki Hz. Ali Methiyeleri

Hasan Kâşî, bütün şiir sanatını Şîî mezhebine ve Hz. Ali'ye hizmet etmek için kullanmıştır. Bu nedenle, onun şiirinin en belirgin özelliği de içerdiği Şîî temalardır.

Kâşî'nin şiirlerinde, velayet ve vasiyet, Hz. Ali methi ve menkıbeleri, Âşura, tevellâ ve teberrâ, şefaât, Mehdi'nin zuhuru gibi Şîî temalar yer almaktadır. Aynı zamanda şiirlerinde Kur'an ayetleri ve hadislerden de faydalanmıştır, öyle ki bazı yerlerde sözlerinin anlaşılması okuyucunun Kur'an ve hadis bilgisine bağlı hâle gelmiştir.

²⁵ Kâşî, Dîvân-ı Hasan Kâşî, 17-19.

²⁶ Âtîfî, "Mukaddime", 26.

Yukarıda değinildiği üzere *Kâşî Dîvânı*'nın odak noktası Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'tir. Bu bakımdan *Kâşî*'nin hemen her nazım şekliyle yazmış olduğu manzumelerde Hz. Ali övgüsüyle karşılaşmak mümkündür. Şairin söz konusu eserindeki Hz. Ali methiyelerinin tamamına yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından fikir vermesi açısından burada *Kâşî*'nin kaside, terkîb-i bend, musammat, muhammes, müseddes, murabba ve gazel gibi farklı nazım şekilleriyle yazmış olduğu bazı Hz. Ali övgüleri örnek olarak verilecektir.

Kaside:

Kâşî Dîvânı'nda 57 adet kaside vardır. Bunlardan 44 tanesi Hz. Ali methiyesidir ve diğerleri İmam Rıza methiyesi ve İmam Hüseyin'in şehadeti, Hz. Ali hakkında menkıbe, Hz. Peygamber na'tı ve tevhit olarak yazılmıştır. Burada Hz. Ali övgüsünde yazılan 7. sıradaki kaside örnek olarak verilecektir.

ولی حق که به امر خدا مقرر گشت علی است آنکه شهنشاه هفت کشور است

Hakkın velisi ki Allah'ın emri ile tayin olundu,

Ali'dir o ki yedi iklimin şahı ve sultanıdır.

کسی که آل عبا رهنما و رهبر اوست به نور عالم ایمان دلش منور گشت

Kim ki rehberi ve yol göstericisi Âl-i Âbâ'dır,

Âlemin nuruyla, imanla dolup gönlü aydınlanmıştır.

تنی که مهر علی نیست در دل و جان سیاه روی ابد گشت و بخت از او برگشت

Kalbinde ve canında Ali'nin sevgisi olmayan beden,

Ebedî kararmış yüzle kalır, bahtı da ondan yüz çevirir.

مرا امام به غیر از علی و اولادش کجا گزیده محراب و تحت و منبر گشت

Ali ve onun evlatlarından başkasını,

İmam bilip de mihrapta, tahtta ve minberde tanımam ben!

علی است رفعت آدم که آبروی جهان است که اصل طینت آدم از او مخمر گشت

Ali'dir Âdem'in yüceliği, âlemin izzetidir o;

Zira Âdem'in hamuru en evvel onunla yoğrulmuştur.

چه گفت نوح نجی با امام در کشتی ز بحر سالم بی بادبان و لنگر گشت

Kurtulmuş Nûh gemide ne dedi kâmil imâma (Hz. Ali)

Ki yelken ve çapa olmadan denizden selametle kurtuldu.

شنیده ای که چه معجزه بده مسیحا را دمش که نور علی بود و روح پرور گشت

Duymadın mı ne mucizeler verdiler Mesih'e?

Onun nefesi, Ali'nin nuruyla can verici oldu!

به یاد شاه عصا را کلیم اشارت کرد ز رود نیل خلاص از سپاه و لشگر گشت

Mûsâ, o şahı anarak âsâsına işaret etti;

Ve Nil nehriyle ordudan ve askerden kurtuldu.

چو ذکر شاه به یحیی رسید خندان شد به ذکر او ذکریا حزین و غمخور گشت

O şahın ismi zikredilince Yahyâ tebessüm etti,

Zekeriya ise o zikirle hüznü gark oldu, üzüldü.

چو یوسف از خطر چاه با علی ولی رسید شهپر روح الامین و سرور گشت

Yûsuf, kuyu felâketinden, Velî Ali ile kurtulunca,

Rûhü'l-emîn'in (Cebrail'in) kanadı ona erişip yüceliğe ulaştı.

علی بد آنکه به یعقوب بوی یوسف مصر رساند و چشمه چشم دلش منور گشت

Ali idi Yakub'a Mısırlı Yusuf'un kokusunu ulaştıran

Ve gönül gözü'nün pınarı o kokuyla nurlandı.

ز مرتضی دل ایوب استعانت خواست در آن زمان که ز کرمان حزین و مضطر گشت

Hazret-i Eyyub'un gönlü Ali Murtazâ'dan medet istedi;

Öyle bir zamanda ki dertten, yoksulluktan ve yalnızlıktan bezmişti.

چو در سیاست نمرود با علی است خلیل ز منجیق و زاتش گل و صنوبر گشت

Nemrut'un siyasetine karşı, Hz. İbrahim Ali ile birlikte olduğu için

Mancınık ve ateş, güle ve selviye dönüştü.

مدد ز نور علی خواست جان اسماعیل رسید هدیه و آن کار کار دیگر گشت

İsmail'in canı, Ali'nin nurundan medet diledi,

Bir hediye (kurban) gönderildi ve o iş bambaşka bir hâl aldı.

چو سر نغمه داود با علی بودی حدید موم شد از معجز و زره گر گشت

Davud'un nağmesinin sırrı Ali ile birlikte olduğu için

Demiri mucizeyle mum gibi yumuşatıp zırha dönüştürdü.

چو خضر گفت ز جان یا علی ولی الله! زلال آب حیاتش شراب کوثر گشت²⁷

Hızır gönülden "Yâ Ali, veliyyullâh!" deyince,

Onun Âb-ı Hayat suyunun berraklığı, Kevser şarabına dönüştü.

²⁷ Kâşî, Dîvân-ı Hasan Kâşî, 63,64.

Terkîb-i bend ve Tercî-i bend:

Bu bölümde dört bentten oluşan bir tercî-i bend ile yedi bentten meydana gelen bir terkîb-i bend yer almaktadır. Bunlar arasında özellikle “Heft-Bend” (Yedi Bend), Hasan Kâşî'nin en meşhur şiiri olarak kabul edilmektedir. Bu eser, yalnızca Kâşî'nin şiir külliyatı içerisinde değil, genel olarak Şîî edebiyatı içinde de özel bir yere sahiptir. “Heft-Bend”, dönemin ve sonrasının birçok şairi tarafından büyük ilgi görmüş; pek çok şair, onun etkisinde kalarak benzer tarzda heft-bend yazmayı denemiştir. Burada heft-bend kısmında ilk bent örnek verilmiştir.

السَّلام اِى سايه ات خورشيد ربِّ العالمين آسمان عزّ و تمكين ، آفتاب داد و دين

Sana selam olsun ey ki gölgen, Âlemlerin Rabbinin güneşidir,

Sen izzet ve hâkimiyetin göğüsün, din ve adalet güneşisin!

مفتى هر چار دفتر ، خواجه هر هشت خلد داور هر شش جهت ، اعظم امير المؤمنين

Dört kitabın müftüsü, sekiz cennetin efendisidir o

Altı yönün hakemi, müminlerin en büyük emiridir o!

عالم علم «سلونى»، شهسوار «لوکشف» ناصر حق ، نفس پیغمبر ، امام المتقين

“Bana sorun!”²⁸ ilminin âlimi, “Eğer perde kalksa...”²⁹ sözünün süvarisidir;

Hakk'ın yardımcısı, Peygamber'in nefsi ve takva sahiplerin imamıdır!

²⁸ Hz. Ali'nin meşhur bir sözüdür, "Beni kaybetmeden önce bana sorun", «سلونى قبل ان تفقدونى».

²⁹ Hz. Ali'ye atfedilmiş sözdür, «لَوْ كُشِفَ الْعِطَاءُ مَا أُرْدْتُ بِقَيْنًا» (Perde açılrsa bile yakînîm artmazdı). Yani tam bir yakînle iman etmiştir.

مقصود تنزیل «بَلِّغْ» مرکز اسرار غیب مقطع «بِتْلُوهُ شَاهِد» ، مطلع حبل المتین

"Belliğ"³⁰ emrinin iniş sebebi, gayb sırlarının merkezidir o;

"Yetlûhu şâhid"³¹ âyetinin şahidi ve Hablû'l-metîn'in³² başlangıcıdır o!

صاحب «یوفون بالنذر» آفتاب «انما» قُرْةُ الْعَيْنِ «لَعْمَرُک»، نازش روح الامین

"Adaklarını yerine getirirler"³³ âyetinin muhatabı, "Ancak"³⁴ sırrının güneşi

"Ömrüne and olsun!"³⁵ hitabının göz aydınlığı, Rûhü'l-Emîn'in iftihar!

در جهان از راه حشمت چون جهانی در جهان در زمین از روی رفعت آسمانی بر زمین³⁶

Yeryüzünde haşmetinle bir âlem içinde bir başka âlem gibisin

Yüceliğınle yeryüzünde bir gökyüzü gibi bir yücelik taşırsın!

³⁰ el-Mâide (5/67): «...يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (Tebliğ âyeti), bu ayet, Şîi yorumuna göre Gadir-i Hum'da Hz. Ali'nin velâyetinin ilan edilmesi hakkındadır. Dolayısıyla bu âyetin nüzul sebebi Hz. Ali'dir.

³¹ el-Hûd (11/17): «...وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ...» (Şâhid âyeti), "Ona kendi katından bir şahit tâbî olur." Şîi tefsirlere göre buradaki "şahit", Hz. Ali'dir. Bu beyitte, âyetin bâtinî anlamı doğrudan Ali'ye bağlanmıştır.

³² حبل المتین ifadesi, Kur'an'da geçmektedir, Allah'ın diniyle kopmaz bağ anlamına gelmektedir. Şair bu bağın Hz. Ali'ye dayandığını ifade etmek için bu kavramı kullanmıştır.

³³ el-İnsân (76/7): «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا» , Şîi tefsirlere göre bu ayet, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in (a.s) üç gün oruç tutup yiyeceklerini yoksula, yetime ve esire vermeleri üzerine nazil olmuştur.

³⁴ el-Mâide (5/55) ayete telmihtir: «...إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» , yani: "Sizin veliniz ancak Allah, Peygamber ve o mü'minlerdir ki..." Ayetin devamında Hz. Ali'nin zekâtı rûkû hâlinde verdiği yorumu yapılır. Burada "İnnemâ" tevhid ifadesidir ve Hz. Ali'nin velâyeti bu "ancak"ın içinde güneş gibi parlar.

³⁵ "لَعْمَرُک", "Ömrüne and olsun" ifadesi Kur'an'da el-Hicr (15/72)'de geçer. Allah, burada Peygamber'in ömrüne yemin eder.

³⁶ Kâşî, Dîvân-ı Hasan Kâşî, 163.

Musammat:³⁷

Bu musammatlar genellikle Hz. Peygamber'e yönelik na'tlar ve Hz. Ali'ye yazılmış methiyelerden oluşmaktadır. Aşağıda, Hz. Ali'nin medhi konusunu işleyen bir musammat örneğine yer verilmiştir.

آیت لطف الهی ، شیر رب العالمین باب شهر علم و حلم و فضل خیر المرسلین

İlâhî lütfun ayeti, âlemlerin Rabbine ait aslan;

İlim, hilm ve fazilet şehrinin kapısıdır O, peygamberlerin en hayırlısın!

پادشاه مشرق و مغرب، امیرالمومنین حاکم ملک وفا ، فرمانده روی زمین

Doğunun ve batının pâdişahı, müminlerin emîri

Vefâ ülkesinin hâkimi, yeryüzünün komutanıdır o!

آن جهان بخشی که نورش در و غا هنگام کین در سخا شمشیر بخش و در غزا لشکر شکن³⁸

O âlem bahşeden yüce zat ki, savaş vaktinde nuru meydanı aydınlatır,

Cömertlikte kılıç dağıtır, gazada ise orduları kırar!

Muhammes:

Kâşî Dîvânı'nda yedi adet muhammes yer almaktadır. Bu muhammeslerin tamamı, Hz. Ali'nin faziletlerini ve menkıbelerini konu edinmektedir. Aşağıda, Hz. Ali'nin menkıbelerine dair yazılmış bir muhammes örneğine yer verilmiştir.

³⁷ İncelediğimiz eserde bu beyitler musammat başlığı olarak ayrılmıştır fakat kafiyeler ve mısraların diziliş şekline bakılınca müseddes oldukları görülmektedir.

³⁸ Kâşî, Dîvân-ı Hasan Kâşî, 182.

گر همی خواهی که ایمن گردی از روز حساب وز کف ساقی کوثر جرعه ای نوشی شراب

Eğer dilerse ki kıyamet gününden emîn olasin

Ve Kevser sâkîsinin elinden bir damla şarap içesin;

گوش کن گر مومن پاکی و بشنو هم چو آب می رسد هر دم به دل از عالم علوی خطاب

Kulak ver, eğer pâk bir mü'min isen ve dinle su gibi

Her an yüce âlemden kalbe bir hitap ulaşır.

«لافتی الّا علی لاسیف الّا ذوالفقار» دیوان³⁹

Ali'den başka yiğit yoktur, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur!

Müseddes:

Kâşî'nin *Farsça Dîvânı*'nda altı adet müsaddes yer almaktadır. Bu şiirlerin tamamı, Hz. Ali'nin methine tahsis edilmiştir. Müseddeslerde, Hz. Ali'nin faziletleri, ilmi, cesareti ve manevî makamı edebî bir üslupla övülmektedir. Hz. Ali'nin methini konu alan müsaddeslerden bir örnek verilmiştir.

گوهر بحر رحمت یزدان کارفرمای گنبد گردان

Allah'ın rahmet denizinin incisi odur,

Dönen gök kubbenin işleyicisi, yürütücüsü odur.

دافع کفر و نافع ایمان حامل وحی و جامع قرآن

Küfrü defeden, imanı yayan odur,

Vahyi taşıyan, Kur'an'ı toplayan odur!

³⁹ Kâşî, *Dîvân-ı Hasan Kâşî*, 183.

بازگو مؤمن این حدیث از جان کالسّلام ای امیر کلّ امیر!⁴⁰

Ey mü'min, bu sözü candan yeniden söyle:

Esselâm Ey bütün emirlerin emiri!

Murabba:

Kâşî'nin *Dîvân*'ında yirmi bir adet murabba yer almaktadır. Bu beyitlerde özellikle öne çıkan konu şefa'at dileğidir. Aşağıda, Kâşî'nin *Dîvân*'ında yer alan murabbalardan bir örnek sunulmaktadır. Bu beyitlerde şair günahkârlığını itiraf ederek Hz. Ali'nin şefaatine ve affına sığınmıştır.

سیه کارم، گنه کارم الهی! به دین اندر بسی کردم تباهی

Kötü işler sahibi, günahkârım,

Din yolunda nice bozgunculuk ettim ben, ilâhî!

چو هستم شرمسار از پرگناهی به شیر بیشه دین حیدرم بخش

Mademki günahlarımın çokluğu sebebiyle, mahcubum,

Din ormanının arslanı Haydar için, affet beni!

Gazel:

Kâşî'nin *Dîvân*'ında iki gazel yer almaktadır. Aşağıda verilen gazel, şairin ilâhî aşka dair duygularını dile getirdiği tasavvufî muhtevalı bir örnektir.

⁴⁰ Kâşî, *Dîvân-ı Hasan Kâşî*, 184.

جانا! وفای صحبت یاران رها مکن با دوستان به گفته دشمن جفا مکن

Ey cân! Yoldaşlarla olan vefayı terk etme!

Dostlara, düşmanın sözüyle cefâ etme!

هر حکم کز تو بر من مسکین زود رواست لیکن بکن هر آنچه سزد، ناسزا مکن

Her hüküm ki senden gelir bu miskîne, yerindedir;

Gereken cezayı ver fakat layık olamayan yapma!

دور از مروّت است بر افتادگان ستم یک بارگی طریق مروّت رها مکن

Düşmüş olana zulmetmek, mertlikten uzaktır,

Büsbütün merhamet yolunu terk etme sakın!

ای روشنی دیده جان! هرچه می کنی بر جان من بکن، زخود ای جان! جدا مکن

Ey can gözüümün nuru! Her ne yapıyorsan,

Benim canıma kastet; ama Ey can! Ne olur, kendinden ayırma beni!

آزرده توام چو تو درمان نمی کنی آزرده را به درد دگر مبتلا مکن

Senin yüzünden incindim; mademki derman olmuyorsun,

Niç değilse, bu kırık kalbi başka bir dert bulaştırma!

با آشنای خویش به بیگانگی مرو بیگانه را به صحبت خویش آشنا مکن

Dost bildiğine yabancı gibi davranma;

Yabancıyı da sohbetinle dost yapma!

در عالم و جنان به شما اقتدا کنند تو نیز جز به جوهر جان اقتدا مکن

*Dünyada ve cennetlerde sana tâbi olsalar bile,
Sen de canın öz cevherinden başka hiçbir şeye uyma!*

تیر دعای خسته دلان کارگر بود یا از خدای ترس، بترس از خدای مکن

*Yorgun gönüllülerin duası şaşmaz bir oktur;
Allah'tan kork, kork Allah'tan, etme!*

گر جز نظر به روی تو کاشی امید داشت در آتش بسوز و امیدش روا مکن دیوان

*Eğer Kâşî, senin nazarından başka bir ümide kapıldıysa,
Ateşe at onu ve ümidini asla gerçek kılma!*

Sonuç

Bu çalışmada, hicrî VII. ve VIII. yüzyıl İslam edebiyatının önde gelen Şîî şairlerinden Kemâleddîn Hasan Kâşî'nin *Farsça Dîvânı* ve özellikle Hz. Ali'ye yönelik methiyeleri incelenmiştir. Safevî dönemi Şîîliğinin teşekkül sürecinde etkili bir figür olarak öne çıkan Kâşî, şiiri yalnızca estetik bir sanat formu olarak değil, aynı zamanda mezhebî bir tebliğ aracı olarak kullanmıştır. Şairin *Dîvân*'ı, kaside, gazel, rubai, terkîb-i bend, tercî-i bend ve musammat gibi çeşitli nazım şekilleri içermektedir. Bu şiirlerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi öne çıkarken, Kur'an ayetleri, hadisler ve tarihsel rivayetlerle birleştirilen zengin bir dinî içerik dikkat çekmektedir. Hasan Kâşî'nin sade, yer yer halk diline yaklaşan üslubu, şiirlerinin meddahlar ve halk arasında rağbet görmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum, şiirsel söylemin hem halkla hem de inanç sistemiyle iç içe geçtiği bir propaganda aracı olarak işlev kazandığını ortaya koyar. Şairin divanı, yalnızca edebî değil, aynı zamanda tarihî ve mezhebî açıdan da önemli bir kaynak niteliğindedir.

Kaynakça

- Âtifî, Hasan. “Mukaddime”. *Dîvân-ı Hasan Kâşî*. 21-50. Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2. Basım, 1388/2009.
- Çiftçi, Hasan. “Methiye (Fars Edebiyatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/408-410. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ertem, Davut. “Ali Salâhaddin’in Şiirlerinde Ehl-i Beyt Sevgisi”. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi* 8/16 (2022), 339-355.
- Güfta, Hüseyin. “Divan Şiirinde İlim ve İrfan Timsâli Hz. Ali”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 8/24 (Aralık 2002), 69-102.
- Gültekin, İbrahim. “Kasidelerde Hz. Ali ve Hz. Ali’ye Dair Unsurların Kullanımına Yönelik Tespit ve Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 17-44.
- Haddâd Âdel, Golamali. “Hasan Kâşî Şia-yi Karn-i Heftom ve Heştom”. *Âyine-i Pejuhiş* 21/121 (ts.), 24-29.
- Kâşî, Kemaleddin Hasan b. Mahmud. *Dîvân-ı Hasan Kâşî*. haz. Seyyed Abbas Restâhîz. Tahran: Kitâbhâne-i Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 2. Basım, 1388/2009.
- Keleş, Reyhan. “Örneklerle Türk Edebiyatı’nda Medhiye”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2009), 215-233.
- Mihrâverân, Mahmud - Nîmetî, Ferencullah. “Mecma’u’l-Bahreyn-i Ma’nî: Berresî-i Şîve-i Şâ’irî ve Mezâmîn-i Şîî Hasen-i Kâşî”. *Mecelle-i Târîh-i Edebiyyat* 3/69 (1391/2012), 119-139.
- Shakib Asım, M. “Sâhib b. Abbâd’in Şiirlerinde Hz. Ali’ye Yönelik Medihler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 153-170.
- Şemseddîn Sâmi. *Kâmûsu’l-A’lâm*. İstanbul: Mihran Matbası, ts.
- Yıldıran Sarıkaya, Meliha. *Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2004.

The Ḥanafī Influence on the Approach of Baghdad Uşūlī Scholars to Khabar al-Wāḥid

Bağdat Usulilerinin Haber-i Vahide Yaklaşımlarının Şekillenmesinde Hanefi Ekolünün Etkisi

Peyman ÜNÜGÜR TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Ankara, Türkiye

Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences
Hadith
Ankara, Türkiye

peyman.unugur@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6572-8770>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type:
Araştırma Notu	Research Note
Geliş Tarihi	Date Received
03 Haziran 2025	03 June 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
26 Haziran 2025	26 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025
Etik Beyan	Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
İntihal	Plagiarism
Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.	This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected
Telif Hakkı & Lisans	Copyright & License
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Atıf/Citation	

Ünügür Tekin, Peyman. "The Ḥanafī Influence on the Approach of Baghdad Uşūlī Scholars to Khabar al-Wāḥid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 7/1 (Haziran 2025): 64-71.

Abstract

The central argument of this study is the identification of a notable similarity between the khabar theories employed by Ḥanafīs and Baghdad Uṣūlīs. It is evident that Ḥanafīs established the theoretical framework of their khabar theory at a comparatively earlier point in time than Imāmīs. Accordingly, it can be posited that Ḥanafīs had a notable impact on Baghdad uṣūlī Scholars with regard to their khabar theory. In order to establish this similarity, the primary sources consulted are the uṣūl al-fiqh works of two schools.

Keywords: Hadith, Sunni, Shi'i, Khabar al-wahid, Ard

Öz

Bu çalışmanın temel argümanı, Hanefiler ve Bağdat Usulîleri tarafından kullanılan haber teorileri arasında dikkate değer bir benzerliğin tespit edilmesidir. Hanefilerin, İmamîlerden nispeten daha erken bir dönemde haber teorilerinin teorik çerçevesini oluşturdukları açıktır. Buna göre, Hanefilerin haber teorisi konusunda Bağdat usulî alimlerini etkilediği söylenebilir. Bu benzerliği ortaya koymak için, iki mezhebin usul al-fiqh eserleri başlıca kaynak olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünni, Şii, Haber-i vahid, Arz

Research Note¹

It is a well-documented historical fact that Twelver Shī'ī s cultivated a distinct legal tradition from the formative period onward. At the same time considering that multiple legal schools emerged within overlapping temporal and geographical contexts, the measure of scholarly exchange between them is both plausible and expected. In this light, the suggestion that Shī'ī uṣūlī scholars were influenced by Ḥanafī thought should be understood as indicative of a particular mode of intellectual engagement, rather than as evidence of an uncritical appropriation of the Ḥanafī theory of *khabar*. This clarification seeks to preclude potential misreadings or overgeneralizations concerning the nature of that interaction.

The central argument of this study is the identification of a notable similarity between the khabar theories employed by Ḥanafīs and Baghdad Uṣūlīs. It is evident

¹ A preliminary version of this note was presented at the workshop “The Probativity of Solitary Reports (ḥujjiyat al-akhbār al-āḥād) in Early Shi'i Thought” (Shii Hadith Project, 25–26 January 2021). Although initially intended as a full article, it is published here as a research note to avoid further delay.

that Ḥanafīs established the theoretical framework of their khabar theory at a comparatively earlier point in time than Imāmīs. Accordingly, it can be posited that Ḥanafīs had a notable impact on Baghdad uṣūlī Scholars with regard to their khabar theory. In this study, the works of uṣūl al-fiqh of the two schools were used to identify this similarity. Since the focus of the study is to examine the influence on the Baghdad uṣūl scholars, it is necessary to analyse the uṣūl works of the three most prominent representatives of this school, namely al-Shaykh al-Mufīd (d. 413/1022), al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044) and al-Shaykh al-Ṭūsī (d. 460/1067). The uṣūl works of these scholars have been the subject of comparison with the work of *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* by al-Jaṣṣāṣ (d. 370/981), a Hanafi uṣūlī who resided in Baghdad during the Buyid period, just before the aforementioned scholars.

It is a widely acknowledged fact that the Imāmī Shī'ī School did not possess a systematic work of uṣūl al-fiqh until the emergence of the Baghdad Uṣūlī School, which conceptualised the methodological principles of Islamic law for the purpose of producing rulings. *Tadhkira fī uṣūl al-fiqh*, *al-Zarīa* and *Udda al-Uṣūl*, which are attributed to al-Mufīd, al-Murtaḍā and al-Ṭūsī respectively, are regarded as the earliest uṣūl al-fiqh works of this school, dating back to the early fifth century. It has been asserted that uṣūlī Imāmīs drew inspiration from Mu'tazila and Shāfi'ī schools when establishing their uṣūl/methodology. A number of studies have been conducted that have focused on the aforementioned influences.² However, it is this author's conviction that the studies on this subject have often overlooked the interaction between the Ḥanafīs and the Baghdad uṣūlīs. In fact, alongside the Mu'tazila and Shāfi'ī schools, Ḥanafism was a prominent school during that period and in that region. It had its own uṣūl al-fiqh system and books, which were available before the Shī'ī uṣūlīs. It is evident that under the Buyid ruling, Ḥanafīs were active in the scholarly circles alongside other schools.³ al-Jaṣṣāṣ (ö. 370/981), a prominent scholar of the Ḥanafī

² Devin Stewart, H. Ansari and S. Schmidtke, Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)* (Berlin : Schwarz, 1991); Devin Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelve Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998); Hassan Ansari – Sabine Schmidtke, “The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016); Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi Şerīf el-Murtazā Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017).

³ For further details, see Nuha Alshaar, “Knowledge in the Buyid Period: Practices and Formation of Social Identity,” *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, ed. Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2020), 668–683.

School, authored *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl* in Baghdad under the rule of the Buyids, which is regarded the earliest comprehensive work on the uṣūl al-fiqh of the Ḥanafī School. The findings suggests that a form of interaction occurred between Ḥanafīs and Baghdad uṣūlīs in that particular period of time. The parallels that can be drawn between their khabar theories serve to demonstrate that point. In light of the findings to be presented below, this study argues that, in establishing their distinctive uṣūl al-fiqh system in Buyid Baghdad, Shī'ī uṣūlīs drew upon Ḥanafī contributions, particularly their khabar theory. This phenomenon does not constitute an explicit and direct influence. For instance, there is an absence of references to al-Jaṣṣāṣ and other Ḥanafīs, as well as citations from them, in the works of uṣūlī scholars. Furthermore, there is no reference to Ḥanafīs as the direct source of any of the Imāmī scholars' theories. It is possible to posit a number of reasons for this phenomenon. One potential factor is the existence of negative narratives concerning Abu Ḥanīfa in Shī'ī sources, and of course the competition and even hostility between the madhhabs must have prevented direct quotations. However, it is possible to identify some important aspects in the theory of hadith of both schools, especially in their approach to aḥad hadith, which reveal the influence of the Ḥanafīs. This note will highlight these common aspects.

Firstly, it is notable that the two schools are united by their shared threefold khabar theories. It is widely accepted that there are two categories of akhbār: Mutawātir and aḥad. This division was adopted by the Shāfi'īs, Ahl al-hadith and even Mu'tazili scholars. However, the Ḥanafī and Baghdad Uṣūlī School approaches – particularly that of al-Ṭūsī – posit the existence of a third category of khabar, situated between mutawātir and aḥad. The term 'khabar al-mashhūr' is used by Ḥanafī scholars to denote this concept, whilst the term 'al-khabar maḥfūf bi al-qarain' is employed by Baghdad uṣūlīs to denote the same concept. It is evident that the terms 'mashhūr' and 'maḥfūf bi al-qarain' are not entirely synonymous. Both are akhbār al-aḥad, in essence, but these akhbār have external strong evidence that supports their content in terms of reliability and soundness. According to the doctrine of Ḥanafīs, the strong evidence that renders a khabar al-wāḥid mashhūr is the common acceptance and practice of its content by the community.⁴ In relation to the Baghdad Uṣūlī School, the number of evidence required to constitute a khabar maḥfūf bi al-qarā'in varies across three prominent scholars' theories. Al-Mufīd enumerates three pieces of evidence (qarā'in) that, in his opinion, must be present for a khabar al-wāḥid to be considered reliable. These are aql (reason), ijma' (consensus) and urf (custom).⁵ Alternatively, al-Ṭūsī

⁴ Abū Bakr al-Jassās, *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, ed. Ujayl Jāsim al-Nashamī (Kuveyt: Wizāra al-Ewkāf wa al-Shu'ūn al-İslāmī, 1994), 3: 48ff. He calls it *al-mutawātir al-istidlālī*.

⁵ al-Mufīd, *al-Tadhkira bi-Usūl al-Fikh*, ed. Mahdī (Najaf, 1993), 44-45.

enumerates four pieces of evidence: Qur'ān, sunna al-maqtū'a, ijmā and aql.⁶ For both scholars, if at least one of the evidences supports the content of a khabar, it is no longer considered a khabar al-wāḥid; rather, it is classified as a al-khabar maḥfūf bi al-qarā'in. The concept of maḥfūf bi al-qarā'in is not explicitly mentioned in the works of al-Murtaḍā, yet a similar notion is posited in his theoretical framework. While al-Murtaḍā does not employ the term 'mutawātir' to describe this concept, he asserts its capacity to serve as a form of evidence. The following is the author's articulation of this phenomenon: In addition to al-akhbār al-mutawātir, there are certain legal obligations that are derived from the akhbār of imams and are recognised as valid by consensus.⁷ For Ḥanafis, as well as for the uṣūlīs of Baghdad, mashhūr reports and al-khabar al-maḥfūf bi'l-qarā'in are considered sources that yield definitive knowledge (yufidu al-'ilm). These types of reports are regarded as valid evidence not only in jurisprudential matters (fiqh) but also in theological doctrines ('aqā'id).⁸ Importantly, the reliability of both mashhūr and al-khabar al-maḥfūf bi'l-qarā'in is primarily derived from the matn (the content of the report) rather than its isnād (chain of transmission).⁹

The second commonality of the two schools is their text-centric methods of evaluating khabar al-wāḥid, as opposed to an isnad-centric one. Starting with Abu Ḥanīfa, the Ḥanafis adopted a critical attitude towards khabar al-wāḥid. In contrast to the Ahl al-Hadith, they did not consider a sound isnad to be sufficient for the soundness of a khabar. According to the Ḥanafis, the matn, or content, of the khabar al-wāḥid must be examined primarily, and there are some necessary conditions that the matn must comply with for the khabar to be accepted as a legal basis in fiqh. Essentially, the content of a khabar cannot contradict the Qur'ān, certain sunna (sunna al-makhtua), consensus of the ummah or reason.¹⁰ A similar method can be observed, for example, in al-Ṭūsī's *Udda al-Uṣūl* and Muqaddima of *al-Istibṣār*. According to al-Ṭūsī, similar to the Ḥanafis, if we have a khabar al-wāḥid and wish to determine whether it can serve as a legal basis, it must be compared with the more reliable proofs: the Qur'an, the authentic sunna, the consensus of the community and reason. If the

⁶ al-Ṭūsī, *al-Istibṣār* (Najaf, 1375), 3-5

⁷ el-Murtaḍā, *Rasā'il* (Qum: Dāru al-Qur'ān al-Karīm, 1405), 3: 309-313.

⁸ May be al-Murtaḍā's position may require further investigation.

⁹ For further details, see İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanīfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 149-152.

¹⁰ Jassās, *al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, 3: 113-123.

khavar contradicts at least one of these, it is rejected; if it does not, there is a subsequent process to complete the evaluation.¹¹

Thirdly, I believe that we can trace a connection between the two schools' views on al-khabar al-mursal. Al-khabar al-mursal is a key category that is often associated with the Ḥanafī school. In the terminology of hadith methodology, a khabar is considered 'mursal' if it is attributed to the Prophet with an incomplete isnad. For example, a transmitter from the generation of the tābi'un (the second generation after the Prophet) might transmit a khabar from the Prophet without referring to the sahabi transmitter. In this case, there is a missing rawi in the isnad. According to the classical hadith methodology, this kind of khabar is weak because of the broken isnad. However, Ḥanafis accept mursal khabars under certain conditions. I would now like to cite al-Jaṣṣāṣ's explanation of the mursal. In *al-Fuṣūl*, under the heading “القول في الخبر المرسل” al-Jaṣṣāṣ sets out the conditions for accepting al-khabar al-mursal:

أَنَّ مُرْسَلَ التَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ مَقْبُولٌ، مَا لَمْ يَكُنْ الرَّاوي مِمَّنْ يُرْسِلُ الْحَدِيثَ عَنْ غَيْرِ النَّبَاتِ، فَإِنَّ مَنْ اسْتَجَارَ ذَلِكَ لَمْ تُقْبَلْ رَوَايَتُهُ، لَا لِإِسْنَدِهِ وَلَا لِأَمْرِهِ

“Mursals of tabi'in and etbau al-tabi'in are acceptable as long as they are not known transmitting akhbār from unreliable transmitters.”¹²

A very close expression to this can be seen in al-Ṭūsī's *al-Udda*, in the context of two contradictory reports:

وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجح لخبر غيره على خبره،

“When one of the transmitters is a mursil and the other is a musnid, the manner of the mursil must be examined. If the ravi (mursil) is known to transmit a mursal only from reliable transmitters, the khabar of the other is not preferred to the khabar of the mursil.”¹³

Therefore, both scholars are making the same claim: a mursal khabar can only be accepted if its ravi is known to transmit from reliable ravis. Another important point emerges from Ṭūsī's further explanation of the khabar of al-ravi al-mursal. In the same passage he also names Muhammad b. Abi Umayr, Safwan b. Yahya, and Ahmad b. Muhammad b. Abi Nasr as reliable rawis who are also mursil. Upon investigating their backgrounds, we discover that they are among the Ashab al-Ijma'. The Ashab al-Ijma' are a group of approximately 18 transmitters who are known for their reliability by the Shī'as and are among the ashab of some Imams. There is a general acceptance

¹¹ al-Ṭūsī, *el-Istibṣār* (Necef, 1375), 3-5; *Udda al-Usūl*, ed. Muhammad Rīdā el-Ansārī (Kum, 1417), 1: 92. See also Peyman Ünügür, *Şia'da Metin Tenkidi* (Ankara: Ankara University, 2017), 138-150.

¹² Jassās, *al-Fuṣūl*, 3: 46.

¹³ al-Ṭūsī, *al-Udda*, 1: 154.

among Imāmī scholars that, when they transmit a khabar, it is always accepted, even if the source is unknown.¹⁴ We cannot say whether al-Ṭūsī refers to all the Ashab al-Ijma' here, since he only names three of them. However, if this is the case, it could be said that he aims to combine the phenomena of al-khabar al-mursal and the Ashab al-Ijma', thereby adapting the Ḥanafī concept of the mursal to the Imāmī approach to hadith. However, this is a matter that needs further examination.

The final concept I would like to highlight is that of 'narrowing' (التخصيص) a general Qur'anic statement (العام) with a khabar al-wāḥid. According to the Shafi'is and the Ahl al-Hadith, a khabar al-wāḥid can narrow the general meaning of the Qur'ān if it has a sound isnad. This is because a khabar with a sound isnad is considered a legal proof of the same level as Qur'ānic verses and akhbār al-mutawātir. Therefore, it is capable of narrowing Qur'ānic verses. However, both Ḥanafī and Baghdad uṣūlī scholars contradict this view. They do not accept the ability of khabar al-wāḥid to narrow the general meaning of Qur'ānic verses, and they both give the same reason for this. While the Qur'ān conveys certain knowledge, knowledge derived from khabar al-wāḥid is uncertain. Therefore, it is incorrect to prioritise uncertainty over certainty.¹⁵

In short, I am not suggesting that the two schools are exactly uniform in their khabar theories. What I am saying is that the Baghdad Uṣūlīs adopted a khabar theory whose framework had already been defined by Ḥanafīs. I also argue that this interaction occurred primarily because of increased interaction between the two schools under the Buyid dynasty. It should be noted that this modest note is intended as a preliminary exploration and invites further elaboration and support through more detailed historical and analytical research.

¹⁴ For further details: İbrahim Kutluay, “Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 29-50.

¹⁵ For further details: Peyman Ütügür Tekin, “İmâmiyye Şîası’nda Umûmu’l-Kur’an’ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi -Usûlîlik Özelinde-”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/2, (2022) 1127-1160.

Kaynakça

Alshaar, Nuha. "Knowledge in the Buyid Period: Practices and Formation of Social Identity." *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, ed. Sebastian Günther, 668–683. Leiden: Brill, 2020.

Ansari, Hassan – Sabine Schmidtke. "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II): Twelver Shī'īs." *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, 661–681. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi: Şerîf el-Murtazâ Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Jaşşâs, Abū Bakr. *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. Tahkik: 'Ujayl Jāsīm al-Nashamī. 3 cilt. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1994.

Mufid. *al-Tadhkira bi-Uṣūl al-Fiqh*. Tahkik: Mahdī. Necef, 1993.

Murtaḍā. *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā*. Kum: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1405.

Ṭūsī. *al-Istibṣār*. Necef, 1375.

al-Ṭūsī. *Uddat al-Uṣūl*. Tahkik: Muḥammad Riḍā al-Anṣārī. Kum: Mu'assasat Āl al-Bayt, 1417.

Kutluay, İbrahim. "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü." *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017): 29–50.

Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelve Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1998.

Stewart, Devin J., Hassan Ansari, and Sabine Schmidtke. *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Ünügür Tekin, Peyman. *Şia'da Metin Tenkidi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Ünügür Tekin, Peyman. "İmâmiyye Şîası'nda Umûmu'l-Kur'an'ın Haber-i Vâhidle Tahsîsi (Usûlîlik Özelinde)." *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (2022): 1127–1160.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Fâtîmî Emperyalizmi ve Propagandası

Fâtîmid Imperialism and Their Propaganda

Marius CANARD

Çeviren

Furkan ERBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı
Iğdır, Türkiye

Assistan Professor, Iğdır University
Faculty of Theology
History of Islam
Iğdır, Türkiye

furkan.eras@igdir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Çeviri Makale Translated Article

Bu metin, Marius Canard tarafından *Institut d'Etudes Orientales* 1 (1947) tarihli dergide "L'impérialisme Des Fatimides Et Leur Propagande" adıyla yayımlanan makalenin çevirisidir. Makalenin orijinalinde bulunmayan öz/abstract bölümü ve kaynakça tarafımızca eklenmiştir.

Geliş Tarihi Date Received

12 Mayıs 2025 12 May 2025

Kabul Tarihi Date Accepted

13 Haziran 2025 13 June 2025

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2025 30 June 2025

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/Citation

Canard, Marius. "Fâtîmî Emperyalizmi ve Propagandası". Çev. Furkan Erbaş. *Turkish Journal of Shiite Studies* 7/1 (Haziran 2025): 72-107.

Abstract

The Fāṭimid State, which was founded in 297 (909) in Ifrīqiyya in the west of the Maghrib, became an imperial power by conquering the whole of the Maghrib, Sicily, Egypt and Syria with the effect of its expansionist policy in a short time. In addition, the Fāṭimids, who ensured that the khutbas in Hijāz were read in their name, broke the influence of the Sunnī Abbāsids and succeeded in becoming the most influential figure in the Islamic world at the end of the IV/Xth century. The success achieved by the dynasty was not only consolidated politically and militarily; on the contrary, thanks to the intensive propaganda carried out through the dā'īs, the state was able to gather supporters even in the Sindh and Hindu geographies far beyond its borders, thus ensuring the spread of the Ismā'īlī sect. The Fāṭimids endeavoured to establish superiority over their contemporaries, the Umayyads of Andalusia, the Abbāsids and the Byzantine Empire, thanks to their imperial state understanding and active propaganda. In this sense, the Fāṭimid propaganda was successful to the extent that it served political and military expansion. With the state's patronage of poets and travellers, who worked as media organs and thus served mass communication, Fāṭimid propaganda was considered as a part of the service for Fāṭimid imperialism. This study, which is handled by the French Orientalist Marius Canard, tries to reveal the underlying effects of the success of the Fāṭimids, who belonged to the Shiīte-Ismā'ilīte sect, which left its mark on the IVth (Xth) century of the Islamic era, from the point of view of "propaganda". Considering that the political and military aspects of the history of the Fāṭimid State are mostly studied in our country, it is thought that this study will fill an important gap with its translation into our language.

Keywords: Islamic History, Ismā'ilism, Fāṭimids, Imperialism, Propaganda.

Öz

Mağrib'in batısında bulunan İfrîkiye'de 297 (909) yılında kurulan Fâtımî Devleti, kısa süre içerisinde yayılcı politikasının etkisiyle Mağrib'in tamamını, Sicilya'yı, Mısır ve Suriye'yi ele geçirerek emperyal bir güce dönüşmüştür. Ayrıca Hicaz'da hutbelerin kendi adlarına okunmasını sağlayan Fâtımîler, Sünnî Abbâsîlerin etkisini kırarak hicrî IV. (milâdî X.) yy'ın sonlarında İslâm dünyasında en etkili figür olmayı başarmışlardır. Hânedanlığın ulaştığı başarı, sadece siyasî ve askerî açıdan tahkim edilmemiş, bilakis dâîler vasıtasıyla gerçekleştirilen yoğun propaganda sayesinde devlet, sınırlarının çok ötesinde bulunan Sind ve Hind coğrafyalarında dahi taraftar toplayabilmiş, böylece İsmâîlî mezhebinin yayılmasını sağlayabilmiştir. Fâtımîler emperyal devlet anlayışı ve aktif propagandalarıyla muasırları olan Endülüs Emevîleri, Abbâsîler ve Bizans İmparatorluğuna karşı üstünlük kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu anlamda Fâtımî propagandası, siyasî ve askerî açıdan genişlemeye hizmet ettiği ölçüde başarılı olmuştur. O dönemde basın-yayın organı gibi çalışan ve böylece kitlesel iletişime

hizmet eden şair ve seyyahların devlet tarafından himâye edilmesiyle Fâtîmî propagandası, Fâtîmî emperyalizmine yönelik hizmetin bir parçası olarak telakki edilmiştir. Fransız Şarkiyatçı Marius Canard tarafından ele alınan bu çalışma, 4./10. yüzyıla damgasını vuran Şîî-İsmâîlî mezhebine mensup Fâtîmîlerin bu başarısının altında yatan etkilerini “propaganda” nazarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Ülkemizde Fâtîmî Devleti tarihinin daha çok siyasî ve askerî yönlerinin çalışıldığı akla geldiğinde ilgili çalışmanın dilimize kavuşturulmasıyla önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İsmâîlîlik, Fâtîmîler, Emperyalizm, Propaganda

Giriş

Fâtîmî macerasının başarısında mucizevî bir durum var. Mehdî'nin Ağlebîler'in yerine Kuzey Afrika'ya yerleşmesindeki kolaylık ve ciddi bir saldırıya uğramasından sonra Mısır'da bulunan İhşîdîler'in çöküş hızı pek dikkat çekicidir. Zira bunlar, özellikle Mısır'da sağlam bir şekilde kurulmuş gibi görünen hânedanlıklardı. Mu'izz-Lidînillâh'ın hırsını taçlandıran başarının sadece Fâtîmî ordularının askeri üstünlüğüyle değil, aynı zamanda taraftarı olan azınlığın kör bağlılığı, ayrıca farklı ve daha çok sayıda unsur üzerinde etkili olan ve uygun bir iklim yaratan siyasî propaganda eylemiyle de açıklanması gerektiği kesindir.¹ Tarihsel anlatımların ortaya koyduğu ya da Fâtîmîlerin iki destekçisi olan coğrafyacı İbn Havkal ve şair İbn Hânî'den toplanabilen bilgilerin ortaya koyduğu bu propagandayı bazı yönleriyle incelemeyi hedeflemekteyiz.²

¹ Wiet'in *L'Égypte arabe* (Mısır ulusunun tarihi, c. IV) adlı eserindeki “İlk Fâtîmîler” başlığını taşıyan bölüme bakınız. Burada bahsedilen tarihsel olaylar için ayrıca bk. Wüstenfeld, *Gesch. der Fat. Chalifen*; O'Leary, *A short history of the Fat. Khalifate*; Hasan İbrahim Hasan, *Al-Fâtîmiyyûn fi Mişr* adlı eserlere de atıfta bulunuyoruz.

² Endülüslü şair İbn Hânî, 362/973 yılında ölmüştür ve Fâtîmî halifesi Mu'izz'in resmî şairidir. Fâtîmîler'de şairlerin gazetecilik ve propaganda işlevi açısından önemi büyüktür. İbn Hânî hakkında aynı zamanda Brockelmann'ın “*Über den schiitischen Dichter Ibn Hani*” başlıklı makalesine bakınız, ZDMG, XXIV, 1870, s. 481-494. İbn Hânî, şiirlerinde (Dr. Zâhid el-'Atî tarafından yapılan 1359 H. tarihli baskıya göre) Mu'izz'in başarılarını övmektedir. Şiirler numaralandırılmıştır: XLI, beyit 770 ve s. 578. Mu'izz'in başarılarının şöhreti Bağdat'a kadar ulaşmıştır. Mağrib ve Mısır'a seyahat eden doğulu coğrafyacı İbn Havkal da bu başarıdan söz eder. Belki de Dozy'nin dediği gibi Fâtîmîlerin hizmetinde bir ajan olmasa da, yine de onların taraftarlarından biriydi. Her ikisi de Fâtîmî halifelerin çevresinde muhalifleri hakkında beslenen düşünce ve duyguları dile getiren Fâtîmî yanlısı propagandacılar olarak kabul edilebilir.

Tamamen doktriner olan Karmatî-İsmâîlî propagandasını bir kenara bırakacak olursak –ki özel misyonerlerin meselesi olan bu hususun işleyişi çoğu kez tarif edilmiştir-³ Fâtımî propagandası ağırlıklı olarak bizatihi doktrinle ilgilenmeyen bir siyaset gereği hem dışa hem de içe yönelik olmuştur. Dışsal olarak, Fâtımîlerin yerine geçmek istedikleri düşman direniş güçlerini zayıflatmayı ve düşmanın içinde mücadeleye öncülük edecek taraftarlar kazanmayı amaçlamaktadır. İçsel olarak Fâtımîlerin ülkesinde bile kayıtsız veya düşmanca kalmış grupları ikna etmeyi ve kazanmayı, taraftarların şevkini yükseltmeyi ve halifenin egemenliğini sağlam bir şekilde tesis etmeyi amaçlar; hükümdarın gücü hakkında yüksek bir fikir vermeye çalışır, hırslarının meşru olduğu ve Tanrı'nın iradesiyle düşmanlarına karşı zafer kazanmaya ve toprakları üzerinde hüküm sürmeye çağrıldığı inancını korur.⁴ Bu fikirler ayrıca düşmanlara da aşılacak istenir.

1. Siyasî Propagandanın Genel Temaları/Konuları

Karmatî-İsmâîlî hareketini kendi çıkarları için sömüren ve tekelleştiren Fâtımîler,⁵ Abbâsî ve Endülüs Emevî hilâfetlerine karşı muhalif konumda oldular. Bu doğrultuda tüm İslâm dünyasında ve devamında tüm evrende hâkimiyetlerini kurmak için her ikisini de yok etmeyi planladılar.

³ De Sacy, De Goeje. Ayrıca bk. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*, 1936. Bu sonuncusu (s. 3 ve 5), bu propagandanın ne kadar esnek ve yumuşak olduğunu, ülkelere ve koşullara nasıl uyum sağladığını belirtir. Ayrıca bk. Ben Cheneb, *Classes des Savants de l'Ifrîqiya*, s. 288-304. Sünnî hukukçularla dâî unvanı üzerine yapılan doktriner-hukuki tartışma.

⁴ Doğal olarak, Fâtımîler şiddetten ziyade yumuşaklık ve yolsuzluğu da kullanmışlardır. Ben Cheneb'in (s. 312-313) eserinde, çeşitli kişilerin çıkar uğruna fikirlerini değiştirdiği ve Şii-Fâtımî görüşleri benimsediği görülür: Örneğin şair Ebû'l-'Alâ' el-Fezârî, başlangıçta isyancı Ebû Yezîd'in övgüsünü yapmış, ancak Mansûr'un zaferinden sonra onun hizmetine girmiş ve methiyeler yazmıştır. Yani herkes zorla kazanılmamıştır; şiddetle kazanılanlar da vardır: bk. H. H. Abdulwahrâb, *Al-muntakhab al-madrasî min al-adab al-Fâtimî*, Kahire, 2. baskı, 1944, s. 39-40. Makrîzî, *Hişat*, I, 353'te Mu'izz'in Kutâme kabilesini itaate zorlamak için bazen diplomasiden ve tavizden faydalandığını, ancak 'Ubaydullâh'ın ise sıklıkla şiddet kullandığını belirtir. Nitekim Kayrevan'a vardığında, halka kendi inanç sistemini anlatmak üzere bir vaaz toplantısına katılmalarını zorunlu kılmış; muhalefet edenleri hapse atmış, bazılarını ise idam ettirmiştir. (İbn el-Esîr, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, s. 302-3). Ayrıca, 'Ubaydullâh'ın rakiplerine gönderdiği ölüm tehditlerini içeren beyitler için bk. Abdulwahrâb, s. 84.

⁵ Burada Karmatîler ile İsmâîlîler arasında ayırım yapmayacağız; ancak Ivanow'un (*El, Supplement, "Isma'iliyya"* maddesi) belirttiği gibi, bu iki hareket karıştırılmamalıdır.

Doğu Emevîleri, iktidara geldiklerinde kişisel veya ailevî bir hırsla hareket etmişlerdi ve İslâm ile özdeşleşmiş Arap milliyetçiliği duygusunu sömürmüşlerdi. Abbâsîler ise İran millî duyarlılığını, Emevî karşıtlığını ve meşruiyetçi Şiîliği birleştiren bir fikir akımından yararlanmışlardı. Fâtîmîler de belirli bir yol göstericiye sahip oldular: Karmatîlik ve İsmâîlîliğin ilkesine, yani evrensel hâkimiyete sahip, dünyanın - ki her bir devirde her zaman bir imama ihtiyaç var- zamansal ve ruhsal şekline yön veren, yukarıdan ilahî bir tayinle imam oldukları kesinliği ilkesi.

Bu samimi inanç ilkesi onlara yerleşik egemenliklere karşı mücadele etmede gerçek bir dinî yükümlülük veriyordu. Üstelik kişisel ya da hânedanlık hırsından çok daha etkili bir şekilde eski fetihlere de ilham vermiş olan bölgesel, ırksal ya da dinî olarak genişleme hırsından hatta Ali evladını yönlendiren meşruiyet duygusundan da daha güçlü bir şekilde onların dinî yükümlülüklerini tahkim ediyordu. Fakat dışsal olarak, gaspçılara karşı meşruiyet iddia etmeleri gerekiyordu ve kendilerini, gerçekte İsmail'in soyundan gelmeseler bile, -altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu- İsmail'in soyundan geldiklerini söylemekten çekinmiyorlardı.

Fâtîmîler, emperyalizmlerinin dayandığı ilkeleri ve peşinden gittikleri amaçları hiçbir zaman gizlemediler. Dünyayı fethetmek istediklerini bizzat kendileri ilân ettiler veya destekçilerine ilân ettirdiler. Bahreyn Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî Fâtîmîlerinkiyle aynı başlatıcı kaynaktan ve aydınlıktan türeyen coşkusu içinde 319/931 yılında Abbâsî halifeliğini yıkacağını düşündüğü ayaklanma için Kûfe'den yola çıkarken, şu şiiri söylüyordu:

“Doğuda ve Batıda, Rumların, Türklerin ve Hazarların başkentlerine kadar dünyanın bütün halklarını elde edeceğim.”⁶

Benzer şekilde, Ubeydullâh el-Mehdî'nin Rakkâde'ye yerleştiği sırada bir şair şu şiiri okuyordu:

“Dünya senin ve ırkındır, nerede olursanız olun sizindir ve her biriniz onun için ebediyen imam olacaksınız.”⁷

İbn Hânî, İslâm imparatorluğunun ve tüm yeryüzünün meşru olarak Mu'izz'e ait olduğunu, Abbâsîlerin ve Emevîlerin hiçbir hak iddia edemeyeceklerini,⁸ Mu'izz'in, “iki

⁶ De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*, s. 122; Abulmağâsin, III, 276; Bîrûnî, *Chronologie*, s. 214.

⁷ İbn İdârî, *Bayan*, II, 108, çevirisi, s. 262. bk. Dozy, *Hist. des Mus. d'Esp.*, II, 325: “Evrensel monarşiyi hedefleyen emelleri nedeniyle Fâtîmîler, tüm Müslüman devletler için tehlikeli hale gelmişti.”

⁸ III, v. 60, 84, p. 64, 66; XI, v. 17, s. 185.

atası Muhammed ve Ali aracılığıyla yeryüzünün varisi” olduğunu sürekli tekrar edecekti.⁹

Gördüğümüz üzere bu tema, İbn Hânî’de mısralarında pekçok kez ifade ettiği üzere, Fâtımîlerin Alioğullarına dayalı soyağacını¹⁰ ve haklarını belirten meşruiyet fikriyle ilintilidir. Aynı şekilde bu husus vaizlerin vaazlarında da gündeme geliyor. Nitekim 358/969 yılında Fustat’ta irad edilen ilk Fâtımî hutbesinde hatip, Mu’izz’e nimetlerinden vermesini isteyerek Allah’a şu şekilde yakarır:

“Tüm insanları onun itaati altında birleştir... O’na dünyanın doğu ve batı topraklarının mülkiyetini ver”!¹¹

Mu’izz’in vefat ettiği gün, 17 Rebûlâhir 365 Cuma günü (24 Aralık 975) vaiz, oğlu Abdullâh Ebû Temîm’e Allah’tan nimetler dileyerek aynı formülü kullanır.¹²

Elbette ki bunların herhangi bir İslâm hükümdarı hakkında serdedilen vaaz ve kasideler gibi olduğu söylenebilir. Bu doğru; ancak başka hânedanlardaki şair veya vaizin ağzındaki bu tarz ifadelerde sadece anlamı az çok boşaltılmış ritüel bir formül veya şiirsel bir abartma söz konusudur.¹³ Oysa Fâtımîlerin ve yakınlarının samimi/içsel düşüncesinde, bunlar derin bir doktriner inanç ve gerçek bir hırsa tekabül eder. Bu kesin inanç dünyanın evriminde döngüsel dönemler olduğu inancıyla, bir imparatorluğun sonu ve yeni bir çağın başlangıcına işaret eden yıldızların kavuşumlarına olan inançla el ele gider. Bu durum, astrolojinin Karmatîler ve Fâtımîler için neden bu kadar yüksek saygı gördüğünü ve aynı şekilde ilerde göreceğimiz gibi, neden siyasi propagandada, yaşlanan ve sonları gelen imparatorluklara atıfta bulunulduğunu açıklar niteliktedir. Fâtımîler, doktrine uygun olarak kendilerini insanüstü bir doğadan görmüşler ve mezhebin takipçileri tarafından da aynı şekilde kabul görmüşlerdir. Menfaate dayalı gerekçelerle Ubeydullah el-Mehdî, bu yolda çok ileri giden bir köle tacirini azarlamıştı. Çünkü bu şahıs, onu Allah’la karıştırarak şöyle söylemişti:

⁹ L’VIII, v. 60, s. 742.

¹⁰ Örnek olarak bk. XXIV, v. 47-53, s. 376; XXII, v. 31-39, s. 310: “Tanrı’nın evi onun için bir mâbed değil midir? (Yani, onun düşmanı: Hârûn)... O, mimarın oğlu değil midir?” XXII, v. 55-60, s. 345. Ayrıca bk. Kremer, s. 490.

¹¹ Makrîzî, *İtti’at al-Hunafa*, 76-78; Hasan İbrahim Hasan, *al-Fâtîmiyyûn fî Mısır*, 120-121; Quatremère, “Du Khalife Fâtîmîte Moëzz, *JA*, 1836, III, 55.

¹² İbn Müyesser, Quatremère’de, a.g.e., III, 203; ayrıca bk. Massé, s. 47.

¹³ Örneğin, Bizans elçiliğinin Emevîler’den Nâsır Abdurrahman tarafından 369 (Hicrî) yılında kabulü sırasında bir şair şöyle dile getirir: “Sen, Doğu ve Batı’daki tüm halklara hükmedeceksin; Konstantiniyye topraklarına ve Babil ülkesine kadar.” bk. Makrîzî, ed. Dozy, s. 241.

“Artık semaya yükselebilirsin! Daha ne kadar yeryüzünde kalmaya ve pazarlarda dolaşmaya devam edeceksin?”¹⁴

Fakat Rakkâde’de Mesîh’in, Âdem’in, Nûh’un, seçilmiş Ahmed’in, İshâk’ın ve Tanrı’nın kendisinde tezâhür ettiğini söylenmesine izin vermişti.¹⁵ Şair açıkçası sadece onun saf İslâm’ın kendisinde somutlaştığını kastetmişti ama bundan başka bir şey de anlaşılabilirdi. Öte yandan Mu’izz, İbn Hânî tarafından mezhebin imamın mahiyeti hakkındaki doktrinine uygun olarak ilahî ışığın bir yansıması şeklinde temsil edilmesine izin veriyordu.

Onu doğaüstü bir varlık olarak gösteren herhangi bir şey, ancak heybetini artırabilir, onu dünyanın mukadder efendisi olarak gösterebilir ve böylece siyasi propagandaya hizmet edebilirdi.¹⁶

Bu noktada İbn Hani şöyle söylüyor:

“Tanrı’nın sırlarını kendisine öğreti ulaşmadan (yani ilahî aydınlanma yoluyla) bilen bir halifenin önünde gözlerini indirirler,

Doğru yolun kendisi, bir ışık gövdesinde, yüce, cisimsiz dünyadan gelen ışınların sağladığı ışık olan,

Tanrı’ya sağlam bir şekilde örülmüş, kırılmaz bir manevi bağ ile bağlı olan.”¹⁷

Başka bir yerde şöyle der:

“Sen ışıksın ve diğer tüm ışıklar karanlıktır.”¹⁸

Ona ışıklı bir ihtişam fikrini çağrıştıran bir dizi sıfat yükler ve üzerine ilahî ışığın parlaklığının döküldüğünü söyler.¹⁹ Mu’izz’i övmeyi, Tanrı’yı övmekle eşdeğer tutar ve bunu bir bağlılık eylemi olarak görür.²⁰ Son olarak, İsmâîlî doktrin uyarınca, -imamın evrensel aklın dünyevî tecessümü, tanrısallığın yaydığı ilk prensip ve bizatihi yaratıcı

¹⁴ İbn İdârî, *Bayan*, II, 190, çevirisi, s. 764. Fâtımîlerin fırsatçılığı üzerine bk. Ben Cheneb, *Classes...*, Giriş, s. 12.

¹⁵ *Bayan*, II, 159, çevirisi, s. 231; ayrıca bk. İbnü’l-Esîr, cilt 941.

¹⁶ Görünüşe göre Mu’izz de, Karmatîlerin yaptığı gibi, bazı sahtekârlıklara başvurmıştı. El-Mahdî’yi anlatan Abulmağâsin’in IV. cildinin 70-71. sayfalarında ez-Zehbî şu rivayeti aktarır: « Mu’izz, Mağriblilere Tanrı tarafından çağrıldığını ve bir süre ortadan kaybolacağını inandırmış. Gerçekte ise bir evde gizlenmiş ya da yer altındaki bir mekâna saklanmıştı. Ancak Mağribliler onun bulutların arasında görüldüğüne inanıyorlardı. Aynı şekilde, Mısırlılara da birkaç günlüğüne göğe Tanrı tarafından alındığını inandırmıştı.»

¹⁷ XLVII, 30–32. beyitler, s. 685.

¹⁸ LIII, 79. beyit, s. 741.

¹⁹ I, 44–46. beyitler, s. 19.

²⁰ XXIII, 46. beyit, s. 362.

olduğu doktrini- Mu'izz, "kendisinin yarattığı dünyanın sebebi"dir.²¹ Devamında ona Sünnîler'in Tanrı'ya atfettikleri nitelikleri atfeder, fakat İsmâîlîler'in evrensel yaratıcı akıl için uyguladıkları şekilde, Tanrı'yı tüm sıfatlardan muaf tutarak.²²

Bütün bunlar Sünnîler'i çileden çıkarıyordu. Yine de az çok cahil ve saf kitleler üzerinde etkili davrandılar, gözlerinde büyüdüler ve imam figürünü tanrılaştırdılar.

Bu propaganda yalnızca Karmatî İsmâîlîliğin evrensel monarşi iddialarına ve mezhebin doktriner ilkeleri ve özel ideolojisine dayanmıyordu. Fakat aynı zamanda Şîîler tarafından uzun süredir çeşitli biçimlerde geliştirilen imamî ve meşruiyetçi düşünceyi ve halifelerin alaya alıp üzerini örttüğü dinin gün ışığına çıkarılması ve hatadan kurtarılması gerektiği duygusunu Abbâsîler ve Emevîler aleyhine olarak kullandı. Son olarak İslâm düşmanı olan Hristiyanlara karşı, kutsal savaşı tekrar gündeme getirmek için sağlam bir irade ve Müslüman dünyasında yankı uyandıracak İslâm'a özgü bir emperyalizm sergiledi. Bu propaganda genç Fâtımî imparatorluğunun üç düşmanına karşı yöntem, beceri ve güçle gerçekleştirildi. Ayrıca bu propaganda, Emevîlere, Abbâsîlere ve Bizanslılara karşı yapılan bu eylemi daha yakından inceleyerek göreceğimiz gibi, hem Fâtımî hükümdarlarının kendileri, hem de genel olarak askerleri, destekçileri ve ajanları tarafından gerçekleştirildi.

2. Emevîler: Endülüs Emevîleri, küçük yerel hânedanları ve isyancıları destekledikleri için Kuzey Afrika'daki Fâtımî hâkimiyetinin yayılmasına engel oldular. 319/931 yılında Septe'nin işgali, Fâtımîlerin Kuzey Afrika'da kaldıkları süre boyunca orada eylemlerini gerçekleştirmelerini sağladı. Kayrevan'ı ele geçiren ünlü isyancı Ebû Yezid ile temas halindeydiler ve hâlâ tam yerleşmemiş genç Fâtımî imparatorluğunu neredeyse bozguna uğratıyorlardı.

²¹ I, 31. beyit, s. 16. Bu, Divan'ın yayıncısına göre, İmâm'ın ruh ve evrenin özü olduğu anlamına gelir. Bu ilişki, ruhun bedene oranı gibidir.

²² Bu konuyla ilgili olarak, *taḥqīq al-asmā'* üzerine Divan'ın yayınevi notuna (s. 57–58, giriş bölümü) bakınız. Yayınevi, Sünnîlerin bu terminoloji tarafından nasıl yanıltıldığına dikkat çeker. İbn Hânî, XXIV. kaside, 1. beyitte şöyle der: "İstersen olur, istemezsen olmaz, çünkü sen belirleyensin; sen *el-Felâk*'sın, yenilmez olan (*al-wahîd al-qahhâr*)."
.. (Tanrı'nın sıfatları) Öte yandan, methiyelerde ve övgü şiirlerinde (panegiriklerde) kullanılan abartılı ifadelerle de dikkat etmek gerekir; İbn Hânî bu konuda Mütenebbî'den aşağı kalmaz. Nitekim LIII. kasidenin 84–85. beyitlerinde şöyle der (s. 784): "Eğer deniz sana doğru gelmenin yolunu bulsaydı, sana gelir ve susuzluğunu gidermek için seni içmeye çalışırdı. -Eğer ay, göğün kubbesinden ayrılabilseydi, gelir senin önünde yere kapanırdı." Hasan İbrahim Hasan, 1932 tarihli *Al-Fâtımiyyūn fî Mişr* adlı eserinde (s. 153-154) İbn Hânî'nin Fâtımîler ve halifeleri hakkında yazdığı şiirlerin sadece çıkar amacıyla yazıldığını ileri sürse de, bize göre İbn Hânî gerçekten Fâtımîlerin samimi bir destekçisiydi.

Mu'izz'in generali Cevher (es-Sıkkilî) ancak 347/958 yılına gelindiğinde büyük ölçüde Emevî etkisi altında olan Mağrib'i zaptedebildi. Emevîler ile Fâtımîler arasındaki rekabetin doruğa ulaştığı dönemde III. Abdurrahmân en-Nâsır'ın tavrı çoğunlukla savunmacıydı. O, Fâtımîlerin Endülüs'ü işgal etmesinden korktu ve kıyıları savunma durumuna geçirdi.

Fâtımîler tarafından Ubeydullâh el-Mehdî'ye 297/910 yılında Rakkâde'ye girmesinden bu yana Mü'minlerin Emiri unvanı verilmesine karşılık, 316/929 yılında III. Abdurrahmân da kendisi için hilâfet unvanını aldı ve böylece Emevî hilâfetini tekrar canlandırdı. Fâtımîler ise Endülüs'ü fethetme planlarını gizlemiyorlardı. Doğrudan düşmanlıklar vardı: Sicilya emiri komutasındaki filo Endülüs'te Almeria'ya baskın yaptı. Endülüs filosu ise 344/953 yılında La Calle yakınlarındaki Marad al-Kharaz limanını ateşe vererek buna karşılık verdi.

Endülüs Emevîleri'ne karşı aktif bir Fâtımî propagandası yapıldı. Dozy'e göre Şîî ve İsmâîlî propagandası III. yy'ın sonu ve IV. yy'ın başlarından itibaren Endülüs'te kendini hissettirmiştir. Bir Mehdi'nin ortaya çıkması fikri yarımadanın her tarafına yayılmış ve hatta Emevî ailesinin üyelerinden birisini dahi kazanmıştı. Fâtıma'nın soyundan birinin Endülüs'te hüküm sürmeye geleceğini ve oradan Konstantinopolis'i fethedeceğini söyleyen bir rivayet dolaşıyordu. Belki de Mâlikîler'in zulmüne uğrayan ve 319/931 yılında ölen Kurtubalı filozof İbn Meserre İsmâîlî öğretisini benimsemiş olabilirdi.²³

Her halükârda Ubeydullâh el-Mehdî, III. Abdurrahmân'ın içerideki düşmanı olan İbn Hafsûn ile ilişkiler kurdu. Fâtımîlerin Endülüs'ün iç durumu, kaynakları ve gelirleri hakkında bilgi sahibi oldular. İbn Havkal'ın bu ayrıntıyı vurgulayan üslubu, Fâtımîlerin Endülüs'ün fethini düşündüklerini ima eder niteliktedir: "Efendilerimiz (Fâtımîler) - selâm onların üzerine olsun- bu ülkenin tam durumunu, gelirlerini, avantajlarını ve kolaylıklarının neler olduğunu iyi bilirler."²⁴

Öte yandan İbn Havkal'ın Endülüs Emevîleri hakkında söyledikleri, okuyucunun zihninde düşmanı itibarsızlaştırmaya, onu bulunduğu yere layık olmayan biri olarak göstermeye, onun düşüşünün haklı ve kaçınılmaz görünmesini sağlamaya yönelik, taraflı propagandaya dayalı bilgi tipini yansıtır. İbn Havkal'ın, 337/948-49 yılında bulunduğunu söylediği Endülüs'te istihbarat topladığına şüphe yoktur. Ancak o, bu bilgileri daha güçlü ve daha layık olanların eline geçmeye hazır bir ülke durumunda

²³ Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (İspanya Müslümanlarının Tarihi), II, s. 125 ve devamı; İbn Meserre hakkında bk. Brockelmann, *Supplement I*, s. 376 ve *El Supplement*, 90 ve devamı.

²⁴ İbn Havkal, s. 109 (1. baskı, s. 74).

olan Emevî İspanya'sı hakkında Fâtımîler çevresinde yayılan ilgi çekici söylentilere uygun olarak çok taraflı bir şekilde kurgulamakta ve yorumlamaktadır.

Ülkenin zenginliğinden, bolluğundan, orada yaşamının kolaylığından ve gelirinin öneminden bahsettikten sonra şunları ekliyor: “Bu yarımada ile ilgili en şaşırtıcı şeylerden biri, sakinlerinin gurur, alçaklık, zeka, cesaret, yiğitlik, şövalye ruhu ve kahramanlıktan yoksunluğuna rağmen hâlâ orada hüküm süren hükümdarın elinde olmasıdır. Oradakiler gerçek askerlerle yüzleşemez ve cesurlarla rekabet edemezler.”

Daha sonra Endülüslüler'in özellikle de Kurtuba'da yaşayanların giyindiği lükse, burjuvazinin zevk aldığı yumuşak ve sade yaşamına dikkat çekerek şöyle söylüyor:²⁵ “İnsanların gösterişli binekler üzerinde olmadan çarşıya gittikleri nadirdir. Aralarında sadece esnaf ve düşük statülü insanlar bir iş sahibi olup yaya olarak giderler.” Emevî ordusu hakkındaki kötü fikri de bir komuta tasarımı ve sistematik bir karalama planının bir parçası, yani dolaylı bir propaganda aracı gibi görünüyor: “Doğru konuşmak gerekirse askerlerinin hiçbir değeri yoktur. Çünkü cesaretlerine ve savaşıma alışkanlıklarına rağmen binicilik ve kuralları hakkında hiçbir şey bilmezler. Zira savaşların çoğu hileli olarak yapılır. Ne ben ne de başka biri bu orduda kanlı veya melez bir ata binmiş, üzenkiye takan bir binici gördü. Onları nasıl kullanacaklarını dahi bilmiyorlar. Ayrıca hiçbirinin üzenki taktığını duymadım. Çünkü kendi ifadeleriyle düşerlerse ayaklarının üzenkiye takılacağından korkuyorlar. Atlara ise çıplak biniyorlar.”

III. Abdurrahmân'ın süvarilerinin böyle “çikolata askerler”den oluşması pek olası değildir; ama mesele Fâtımîlerin tebaasını ve Müslüman dünyasının geri kalanını buna inanmasını sağlamaktı. Aynı şekilde İbn Havkal, III. Abdurrahmân ve seleflerinin hiçbir zaman beş binden fazla süvariye sahip olmadıklarını ve krallığın savunmasının sadece sınır bölgelerindeki insanlar tarafından sağlandığını, çünkü Emevîlerin çok az umursadığı tek tehlikeli düşmanın Rumlar olduğunu söylerken, onları görevini yerine getirmeyen ve savaşçı niteliğinden yoksun bir topluluk olarak göstermesiyle aynı karalayıcı tavır hissedilmektedir.²⁶

İbn Hânî'de de Emevîlere karşı aynı küçümsemeyi görmekteyiz. Nitekim şairin onlardan nefret etmek için özel nedenleri vardı: Endülüslüydü ve Endülüs'ün efendileri onun Mu'izz'e gitmesini engellemek istemişlerdi.²⁷ İbn Hânî, Emevîleri Hüseyin'in suikastçıları gibi egemenliği hiçbir hakka dayanmayan gaspçılar olarak göstermekten çok düşmanlarına karşı savaşmaktan ve kendilerini savunmaktan aciz

²⁵ Fâtımîler ise bunun aksine sade (zâhidâne) bir hayatı tercih ediyorlardı. Mu'izz'in Kutâme'ye yönelik tavsiyelerine daha sonra bakınız.

²⁶ Bu bölümün tamamı için bk. İbn Havkal, s. 108–112 (1. baskı: s. 75–76) ve ayrıca bk. Dozy, (adı geçen yer).

²⁷ *Divân*, Giriş, s. 20–21; ayrıca bk. XXXVII. kaside, 47–49. beyitler, s. 518.

aşağılık, korkak varlıklar olarak sunmaya odaklanmıştı. Coğrafyacı İbn Havkal'ın ele geçirdiği iddia edilen belgelere ilave olarak İbn Hânî bunlara abartı ve şiirsel hiciv katmaktadır. Birkaç alıntı, Mu'izz'in propagandacısı tarafından Emevîlerin ne ölçüde suçlanıp aşağılandığını açıkça ortaya koyacaktır:

“Emevîler, Peygamber'in ailesinden olduklarını çok iyi bildikleri için Fâtîmîlere bakmaya dahi cesaret edemiyorlar.”²⁸

“Emevîlerin soyağacını ayrıntılı olarak incelersek, imâmetin kendilerine ait olduğunu hangisi düşünebilir ki?”²⁹

Başka bir yerde, onlara şiddetli bir bedduadan sonra (“Yeryüzünde yetim olmayan Mervanlı bir kadın kaldığı sürece su içen hiçbir kişi suyu tatlı bulamasın!”),³⁰ Kerbela'yı ve Peygamber'in ailesine³¹ yas tutturan zulmü hatırlatıyor ve şöyle ekliyor:

“İntikam peşinde koşmaktan vazgeçilmemiştir ve onun peşinden gidenlerin de uyumamaktadır.”³²

Mu'izz'in taburları Hüseyin'in katlinin intikamını almaya çağırıyor ve Müslümanlar, Fâtîmîlerin Emevî tahtını sarstığını gördüklerine seviniyorlardı.”³³

İbn Hânî, Emevîlerin atası olan Abdüşşems ailesine uzanan laneti ebedileştirdikleri için Fâtîmîleri övüyor³⁴ ve 360/970-71 yılından sonra bestelenen bir şiirde Mu'izz'in Mısır'a gitmeye hazırlandığı bir dönemde Emevîlerin hatırlaması acı verici uzak geçmişteki olayların anısına yakın zamanda cezalandırılmalarına işaret ediyor.³⁵ Aynı şekilde başka bir yerde Endülüs'ü tehdit eden güçlü Fâtîmî filosuna değiniyor.³⁶

İbn Hânî, Emevîlere hatırlaması hoşlarına gitmeyecek uzak geçmişteki olayları hatırlatmak için hiçbir fırsatı kaçırmaz: Mervan b. el-Hakem'in³⁷ Hz. Peygamber tarafından sürgün edilmesi, dolayısıyla “Tarîd” (sürgün edilmiş/kovulmuş) sıfatını

²⁸ XXXVII. kaside, 56. beyit, s. 519.

²⁹ XLI. kaside, 97. beyit, s. 591.

³⁰ XLVII, 128. beyit, s. 683.

³¹ Aynı yerde, 129–130. beyitler, s. 684–685; Hüseyin'in ölümüyle ilgili başka bir göndermeyle birlikte. bk. IX, 46. beyit, s. 169.

³² XLVII, 136. beyit, s. 686.

³³ XXXVII, 57–59. beyitler, s. 519.

³⁴ XLI, 76. beyit, s. 577.

³⁵ XLIII, 75. beyit, s. 608. Bu şiir, Zenâî İbn el-Khassar'ın 360 (Hicrî) yılında esir alınması ve öldürülmesinden sonra yazılmıştır. bk. *Dîvân'*ın girişi, s. 44.

³⁶ XIII, 48. beyit, s. 235.

³⁷ EI, III, s. 354.

alması, Emevîler³⁸ için uygulanan “sürgün edilenlerin oğlu” ifadesinin kullanılması, Bedir’de³⁹ Emevîlerden olanların öldürülmeleri, Ali’nin Muâviye’nin Sıffîn’deki arkadaşı Amr b. el-Âs’a davranışı (Ali tarafından yere atılan ve onun kendisini öldüreceğine inanan Amr’ın bacaklarını kaldırarak avret mahallini açması, Ali’nin hayasından dolayı yüzünü örterek onu terk etmesi ve Amr’ın hayatını Ali’nin hayasına borçlu olması) gibi birçok hatıraya gönderme yapılır.⁴⁰

Her şeyden önce İbn Hânî, Emevîleri fakir bir efendi olarak göstermeye çalışıyordu. Buna göre o, (III. Abdurrahmân) Mu’izz’den korkuyor ve endişe ve hayretle kendisini sorgulayarak, karşısında sürekli görkemli bir tacın belirdiğini düşünüyordu. (Mu’izz karşısında) Yenilgiye uğradığı için yas giysileri, kayıplarının intikamını alamadığından onursuzluk giysileridir.⁴¹ Kalelerini Hristiyanlara karşı savunmak konusunda güçsüzdür.⁴² Mu’izz’den daha iyi bir konumda olmasına rağmen onlara karşı hiçbir şey yapamaz. Bizans’ın doğu’daki başarılarına kayıtsız kalırken; Mu’izz’e olan nefretinden dolayı onun Rumlara karşı kazandığı zaferlerden ötürü öfkeli.⁴³ 348/959 yılında Fas’ı alıp Emevî valilerini Mağrib’den kovduğunda, Cevher’den eman dilemiştir.⁴⁴

İbn Hânî, Emevîlerin zayıflığı ve savaşa elverişli olmamalarıyla alay etmekten vazgeçmez:

“Bunlar kanlı atlara saldırmaktan hiç anlamazlar ve mızrakların kesiştiği yakın dövüşe dayanamazlar.

Kınlarından hiçbir zaman keskin bir uca sahip bir kılıç çıkarmadılar, ancak ellerinde çelik kalay haline geldi.⁴⁵

Zırhları savaşta hiç kana bulanmaz, fakat savaş alanında âdet gören hizmetçiler gibi bulunurlar.”⁴⁶

Ayrıca farklı bir yerde şöyle diyor:

“Bıçakları kılıç kılıflarından başka bir şey değildir. Hânedanları ise esnek bir bele sahip cilveli bir kadın gibi gevşek bir şekilde sallanır.

³⁸ XIII, 62. beyit, s. 236. Onları “serbest bırakılmış esirler” (*ṭulaqā*) olarak adlandırır; bu, Mekke’nin fethi sırasında Ebû Süfyân b. Harb’in yakalanması ve serbest bırakılmasına bir göndermedir. bk. I, 84. beyit, s. 36 (bu beyitle ilgili notu da görün).

³⁹ XXXVII, 56. beyit, s. 519.

⁴⁰ LIII, 52–53. beyitler, s. 738.

⁴¹ IX, 40–41, 43. beyitler, s. 167–169; ayrıca bk. XI, 34. beyit, s. 194. Ölünün intikamını talep eden ruhunu temsil eden kuş imgesiyle ilgili İslam karşıtı yoruma bakınız.

⁴² LIII, 42. beyit, s. 66.

⁴³ XII, 61–62, 65, 66. beyitler, s. 238–239.

⁴⁴ X, 55. beyit, s. 176.

⁴⁵ İstiaze duası hakkında.

⁴⁶ XXXVII, 50–52. beyitler, s. 517.

Siz (Fâtîmîler) uzun, pırıl pırıl zincir zırhlarla kaplı yürürken, onlar işlemeli paltolarla kaplanırlar.

Onlarla aramızda, sert tahta mızraklar ve kırdıkları flütlerin zayıf kamışları kadar fark var.”⁴⁷

İbn Hânî, Emevîler için asla yeterince aşağılayıcı karşılaştırmalar yapmaktan çekinmez:

“Bu Mervan oğulları, üzerlerine basan ayak tarafından aşağılanmış sandaletlerdir; sen ise (sandaleti tutan ve istediğini yapan) kayışı gibisin.”⁴⁸

Mu‘izz’in Emevîlerden geriye kalanları yok edeceği zamanın yakında geleceğini söyledikten sonra İbn Hânî, bu kalıntıları “tozdan daha aşağılık ve rezil mantarlara” benzetiyor.⁴⁹ Onların Fâtîmîlere karşı olan tüm umutları, “tarağın saçsız bir kafa tarafından hayal kırıklığına uğraması gibi” hayal kırıklığına uğramıştır.⁵⁰

Son olarak skandal durumdaki soyları o kadar alçaktır ki; “şayet onlardan çalınmış olsaydı, elini keserek hırsız cezalandırarak hiçbir şey bulamazlardı.”⁵¹ Onları övmek için çağırılan kasideciler, bu hânedanın inançsızlığının bir sonucu olarak karanlığa gömülür, bu görevi üstlenmek zorunda kaldıkları ve bu işi nasıl yapacaklarını bilemedikleri için yüzleri kızarır.”⁵²

Doğu’dan batı’ya, Abbâsîlerin ortaya çıkışından bu yana Emevîlere karşı uyarılmış bir halka, böyle bir alaycılığın Fâtîmîlerin davasına ne kadar hizmet edebileceğini hayal edebiliyoruz. Elbette, Kremer’in (1828-1889) belirttiği gibi, gerçek oldukça farklıydı. Endülüs Emevîleri, Arap medeniyetinin en parlak dönemlerinden birini sağladı; askerî açıdan ise Septe’yi her zaman işgal ettiklerini ve Fâtîmîleri kendi kıyılarında bile endişelendirebileceklerini gördük.⁵³

⁴⁷ XLVII, 140–142. beyitler, s. 686–687.

⁴⁸ XXVIII, 31. beyit, s. 421. Bu şiir, Fâtîmîlerin valisi Câ’fer b. ‘Alî b. Hâmdûn’a ithaf edilmiştir. “Chir” kayışı, ayak parmaklarının arasından geçerek, tabanı ayağa sabitleyen “zimâm” kayışına bağlanan kayıştır. Bu imgeler Araplara aşinadır. Benzer şekilde, XXVII, 91. beyitte, s. 411, İbn Hânî, Cevher hakkında şöyle der: “Cevher’in sandaletinin kayışı bile, o (rakibinden) daha asil ve daha yüce.”

⁴⁹ XLVII, 138–139. beyitler, s. 686.

⁵⁰ XXVII, 24. beyit, s. 394.

⁵¹ XXVIII, 32. beyit, s. 421.

⁵² XXXVII, 83. beyit, s. 517.

⁵³ Mısır’da Fâtîmîler Emevîlerle hâlâ polemik içindeydiler. Onlardan biri Emevî halifesine hakaret dolu bir mektup gönderdiğinde, Emevî halifesi şu cevabı verdi: “Eğer bize ana tarafından hakaretler savuruyorsan, demek ki bizi tanıyorsun; eğer biz seni tanısaydık sana mukabelede bulunurduk.” (Bu, Fâtîmîlerin tartışmalı soy seceresine yapılan bir göndermedir.) Kaynak: Se‘âlibî, *Yatîma*, Kahire, 1934, I, s. 255.

3. Abbâsîler: Fâtımîlerin gerçekte en zayıf olan ve genç imparatorluğun Mısır'ı alarak en büyük başarıyı elde edeceği ikinci rakibi Abbâsî imparatorluğudur. Ona karşı siyasî propaganda özel bir güçle yürütüldü. Mısır'ın fethine kadar Fâtımîlere karşı düşmanca bir tavır benimsemeyen Karmatîler ile birleşen askerî harekât, birkaç başarısız girişimin ardından propaganda işini yükseltti. Bu propaganda Mısır'da bir dizi gizli ajan, davaya kazandırılan Mısırlılar, fetin öncesi baskınlar sırasında teğmenleri ve diplomatik ilişkiler vesilesiyle Fâtımîlerin bizzat kendileri tarafından icra edildi. Bu propagandanın konuları genel olarak Emevîlere karşı kullanılanlarla aynıdır: Fâtımîlerin kuvvet ve hakkının yüceltilmesi, gasp ile mahkûm edilen düşmanın aşağılanması, onun zayıflığı, ahlâksızlığı yumuşaklığı ve İslâm'ı müdafaasındaki noksanlığı...

(Fâtımî propagandası) Doğuda Suriye ve Irak'taki başarısı inkâr edilemez olan Karmatî propagandası ile birleşti. Bilinmektedir ki Bağdat'ta düşmanlarını Karmatîler'i kayırmakla suçlama durumu yaygındır ve bu suçlama, hem Sünnî vezir Ali b. İsâ'ya (ö. 334/946) hem de ailesi Şîî, üstelik aşırı Şîî olarak tanınan İbnü'l-Furat'a (ö. 312/924) karşı yapılmaktaydı. 318/930-31 yılında Karmatîler'e yönelik operasyonları yöneten Yûsuf b. Ebi's-Sâc (ö. 315/927), kâtiplerinden biri tarafından beklenen imamın Kayrevan'daki Ali evlâdından olduğu ve Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin bu imamın sağ kolu olduğu öğretisini savunmakla suçlandı. Bu suçlamalardan yanlış olsalar bile Karmatî propagandasının iyi bilindiği ve sonuç alınan bir propaganda olduğu çıkarımı yapılabilir. Nitekim ailesi Şîî sempatizanı olan Halife Muktedir'in ordusunun ana liderlerinden biri olan Abdullâh b. Hamdân'ın (ö. 320/932) Karmatîler tarafından kazanıldığını ve onlar için çalıştığını biliyoruz. O, 315/927-28 yılında Nahr Zubâra köprüsünü yıktırmasıyla, Bağdat'ı Karmatîler'in saldırısına karşı korumaktan çok, ordusunun olası bir saldırıya uğramasını engelledi.⁵⁴ Karmatî elçileri halifenin sarayında tutuklandı.⁵⁵ Güvercinlerin kullanıldığı gizli bir istihbarat teşkilatı, Karmatîler'in Bağdat'ta olup bitenler hakkında hızlı bir şekilde bilgilendirilmesini sağladı.⁵⁶

Mısır'da Fâtımî propagandasında birtakım bilinmeyenler var. Gayrimüslimleri, Yahudileri ve Hristiyanları hedef aldı mı, etkiledi mi? Yakın zamanda Müslüman olmuş bir Yahudi olan İbn Killis'in 357/968 yılında Mısır'dan Kuzey Afrika'ya geçmesi ve Mu'izz'i Mısır'ın fethini üstlenmeye davet etmesi,⁵⁷ daha sonra Mısır'da vezir olarak

⁵⁴ Miskaveyh, I, s. 177; ayrıca bk. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*, s. 99. Hamdânîler Suriye'ye yerleştiklerinde, Karmatîlerin müttefiki olmuşlardı.

⁵⁵ Misk., I, 122.

⁵⁶ 'Arib, 111.

⁵⁷ Bk. Yahyâ b. Sa'îd, *Patr. Or.*, s. 438-439/728-729; Quatremère, *Vie de Mo'izz*, II, s. 479-480.

oynadığı önemli rol ve Fâtîmîler döneminde Yahudi cemaatinin önemi, Fâtîmîlerin nüfusun bu aktif bölümünü kazanabildiklerine dair ipuçları vermektedir.⁵⁸ Bizans başarılarının ardından İhşîdî iktidarının sonunda Mısır ve Filistin’de çektikleri sıkıntılar göz önüne alındığında, Hristiyanları kazanmak da muhtemelen pek zor olmamıştır. Cevher’in Fustat’a girerken bir damla Hristiyan kanı dökmediğini ve Fâtîmî döneminin, -Halife Hâkim-Biemrillâh dönemi hâriç- Mısır Hristiyanları⁵⁹ için bir refah ve geniş hoşgörü dönemi olduğunu biliyoruz.

Fâtîmîlerin (Mısır’ın ele geçirilmesine yardımcı olması için) her türden hırsı ve hoşnutsuzluğu istismar etmeleri ve tıpkı Karmatîler gibi kitlelerin siyasî, sosyal ve ekonomik düzende daha fazla adalet ve ahlâk için özlemlerini pohpohladıkları bir gerçektir. Bununla birlikte İhşîdîler’in son döneminin ekonomik sıkıntıları da onlara yardımcı olmuştur.

Fâtîmîlerin Mısır’a karşı ilk girişimi 302/914 yılında olmuştur. Bu seferde bazı başarılar elde etmelerine rağmen nihayetinde başarısız olmuşlardır. Beş yıl sonra 307/919 yılında, İskenderiye’yi ardından Feyyûm’u ele geçiren ve Mısır’da iki yıl kalmayı başaran Ubeydullâh’ın oğlu Ebû’l-Kâsım’ın (Kâim-Biemrillâh) önderliğinde yeni bir sefer düzenlendi. Mısır, İhşîdî hânedanının kurucusu olan Muhammed b. Tuğç tarafından daha sıkı bir şekilde kontrol altında tutulduğu sırada Fâtîmîler, Mısır’da sadece dolaylı yollarla askeri faaliyette bulunuyorlardı. Bunu da Muhammed b. Tuğç’un gelişinden önce Mısır’da görev yapmış eski Mağrib askerleri olan Berberî maceracılar aracılığıyla yapmaktaydılar. Muhammed b. Tuğç’a karşı çıkmaya çalıştıktan sonra Fâtîmîleri Mısır’ı fethetmeye çağırdıkları Kuzey Afrika’ya döndüler. Fâtîmî halifesi bizzat atılımda bulunmak istemedi, ancak bu maceracıların girişimini destekledi.⁶⁰

Bu çeşitli girişimlere ilave olarak, valiler için iç zorluklar yaratmayı ve birliklerinden ve tebaalarından taraftar toplamayı amaçlayan propagandalar gerçekleşti. (İskenderiye ve Feyyûm’un) 307/919 yılındaki işgalinden önce Zukâ adlı vali, Fatîmîlerle iletişim halinde olan belirli sayıda kişiyi hapse atmak ve bazılarının el ve ayaklarını kesmek zorunda kaldı.⁶¹ Belki de daha önce 304/917-18 yılında Fustat katedral camiinin kapılarına Kur’an ile ilgili Mu‘tezile’nin görüşünü, sahabe ile ilgili ise

⁵⁸ Bk. Wiet, *L’Égypte arabe*, s. 118, 184.

⁵⁹ Bk. Quatremère’in *Mu‘izz’in Hayatı* adlı eserinde III. cilt, s. 100–101’de belirtilen olaylar; *İskenderiye Patriklerinin Tarihine* göre; Evetle, Abû Şâlih, *The Churches and Monasteries...* s. 47, 87, 98 vb.; Tritton, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*, s. 25, 64.

⁶⁰ Bk. İbn Sa‘îd, ed. Tallqvist, s. 14 ve Wiet, adı geçen eser, s. 120.

⁶¹ Abulmağâsin, Kahire baskısı, III, s. 186; Makrîzî, *Hiṭat*, I, s. 920; İbnü’l-Esîr, s. 274.

Şîî görüşleri yazmak sûretiyle karışıklık çıkaran ve halkı ve orduyu birbirine karşı kışkırtan da Fâtımîler'di.

Ordunun ayaklanması sonucu söz konusu yazılar silindi. Halktan bir kısmının bu yazıları onayladığı gerçeğini bildiren Kindî'ye göre, önemli oranda bir Sünnî karşıtı grup ya da provokatör ajanlar olmuş olmalıydı.⁶² 307/919 yılında ikinci Fâtımî seferi sırasında vali Tekin, aralarında bir kadı da dahil olmak üzere bir grup Fâtımî propagandacısını hapsedti veya idam etti.⁶³

Ebü'l-Kâsım'ın (Kâim-Biemrillâh) kendisi de Araplar tarafından çok sevilen şiir yoluyla propaganda yaptı. Sûlî'nin (ö. 335/946) aktardığına göre tarihçi Arîb (ö. 369/979-80), Mısırlılar için olduğu kadar Abbâsîlerin ve yandaşlarının şiddetle saldırıya uğradığı Bağdat için de bir şiir bırakmıştır. Bu şiir Abbâsî yardım ordusu komutanı Mûnis'e (ö. 321/933) ulaşmış ve kendisi tarafından Irak'a gönderilmiştir.⁶⁴

"Ey Allah'ın Doğu halkı, hükmünüzü mü kaybettiniz, yoksa anlayış ve fikrî kültür eksikliğinden mi saptırıldınız?

Namazınızı kimle kılıyorsunuz? Haccınızı kimin yönetimi altında tamamlıyorsunuz? Kimin ordusunda kampanya yürütüyorsunuz? Yalan söylemeden cevap verin!

Namazınız, haccınız, seferleriniz, yazık size, şarap içenler ve ahlâksızlığa adanmış adamlar tarafından yönetiliyor,

Hadi! Kılıcın ucu, hasta için en iyi ilaçtır, arandığı vakit gerçeği ortaya çıkarmanın en uygun yoludur.

Gece yarışları için refah dolu bir hayatı değiştirdiğimi ve vazifenin emrettiği şekilde Allah yolunda ayaklandığımı⁶⁵ görmedin mi?

Sabırla acı çektim, çünkü sabır başarı getirir, bazen akli başında adam çok acele ederek hataya düşer ve hiçbir şey elde etmez,

Ta ki Allah dinini yüceltmek istediği güne kadar. O zaman bir muhtesib⁶⁶ olarak onun davası için ayaklandım.

Batıdakiler görevlendirdiği kişiyi asla hayal kırıklığına uğratmayan cömert Rabbine güvenen bir adama çağırdım.

Onlar, hızlı bir şekilde tüm Araplar arasındaki itaatlerini göstererek görkemli bir lidere geldiler.

⁶² Kindî, s. 274; Abulmağâsin, III, s. 187; Makrîzî, I, s. 928. Ayrıca bk. Wiet, s. 122.

⁶³ Abulmağâsin, III, s. 196.

⁶⁴ Arîb, s. 80-81.

⁶⁵ Bu ifade şüphesiz ki Ebü'l-Kâsım'ın Qâim bi-'amr Allâh, şeklinde tahta çıkarken alacağı lakaba bir göndermedir.

⁶⁶ İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama görevine sahip Müslüman memur.

Tanrı'nın atlılarıyla birlikte sizin toprağınıza doğru yürüdüm ve toz bulutlarının örtüsü altında ölümün yüzü gözüktü.

Onları aslan benzeri savaşçılar tarafından yönetilen soylu atlarla takip ettirdim, diğerleri de ellerindeydi.⁶⁷

Onların toplanma sözü bizim atamızdır (Ali), lider olarak tanıdıkları kişi benim babamdır (Ubeydullâh); onların ne yakından ne de uzaktan benimkinden başka bir sözü yoktur.

Bildiğiniz şey başa geldi, Allah'a hamdolsun. Başarı, zafer ve kazancın okunu tuttum.

İşte ben böyleyim yaşadığım sürece, işte siz de böylesiniz. Alev gibi yanan bir savaştan korkun.”

Bu, birçoğu olduğu gibi Abbâsî karşıtı Şîî propagandanın bir parçasıdır, ancak buna Fâtımî nüansı da eklenmiştir. Genel manası şudur: Liderleriniz, Abbâsîler ve onların subayları, size önderlik etmeye layık olmayan kişilerdir. Bize göre biz fanatik bir ruhla canlanıyoruz ve Allah yolundaki tüm yorgunluklara katlanıyoruz, zaferden eminiz. Bunun Bağdat'taki önemi iyi anlaşıldı, çünkü mahkeme Sûlî'ye aynı kafiye üzere cevap vermesi talimatını verdi. Muhammed b. Tuğç'un iktidarı ele geçirmesine kadar Mısır'da meydana gelen karışıklıklara Fâtımî propagandası kuşkusuz yabancı değildi. İbn Sa'îd'e göre, bir süre Mısır'da gerçek yönetici olan ve İbn Şelağlağ'ı Muhammed b. Tuğç'a karşı destekleyen maliye yöneticisi⁶⁸ Muhammed b. Ali el-Mâzerâî'nin 322/934 yılında tahta çıkan Fâtımî Halifesi Kâim ile yazıştığı ve ordularını çağırdığı şüphesizdir.⁶⁹

Fâtımî topraklarına sığınan ve İhşîdîler'e karşı isyan eden Mağrib birliklerinin İskenderiye seferinde Kâim'e destek verdiğini söylemiştik. Muhammed b. Tuğç'un 324/936 yılında İskenderiye'ye zaferle girmesi üzerine⁷⁰ Fatımîler başka yollara başvurdular. Muhammed b. Tuğç'un bizzat kendisini kazanmaktan ya da en azından çevresindeki bazı adamlarını ayartmaktan umudunu kesmedi. Abbâsî halifesi Râzî-Billâh'ın Muhammed b. Tuğç ile ikili bir oyun oynayıp eski emîrî'l-ümerâ İbn Râik'i (ö. 330/942) Suriye ve Mısır'da ellerini serbest bırakarak Suriye'ye sevk ettiği sıralarda, Kâim ile Muhammed b. Tuğç arasında mektuplaşma gerçekleşti. Bu yazışmalardan kuvvetle muhtemel Bağdat habersiz değildi ve Bağdat Muhammed b. Tuğç'un

⁶⁷ *ta-hâ janab*. 'Abdulwahhâb'ın yayımladığı metinde (*Al-muntaḥab...*, s. 38–39), şu şekilde okunur: *ta-hâ khabab*, yani “koşuşturanlar”.

⁶⁸ İbn Sa'îd, s. 12.

⁶⁹ s. 26.

⁷⁰ Abulmaḥâsin, III, s. 252; Kindî, s. 277; Makrîzî, I, s. 920.

Fâtımîlere yönelik olan davranışlarını gözlem altında tutmaktaydı. Kâim'in Muhammed b. Tuğç'a yazdıkları şu şekildeydi:

"Size sesleniyorum -Tanrı size güç versin!- ekli notu içeren bu mektupta, din ile ilgili olarak sahip olduğum yükümlülüklerin izin vermediği, ancak kazanmaya çalıştığımız ve davanın bir savunucuları olmalarını istediklerimiz için geleneksel olarak izlediğimiz politikaya uygun olan terimlerle hitap ediyorum.

Bu mektubun içeriği tarafımdan herhangi bir kâtibime veya benimle olan belirli rütbeli kişilere iletilmemiştir.

Umarım sağlam bir karar ve doğru bir seçim sizi davet ettiğim şeyi kabul etmeye yönlendirir.

Tanrı, size karşı beslediğim sempati ve şefkat duygularına, elimdeki ve imparatorluğumun içerdiği mal/mülke sizleri de ortak etme isteğime şahittir.

Tekliflerime cevap vermemek için bir bahane aramanız mümkün olmayacak, çünkü sizin iyiliğinizi istemeyen, özveriniz için minnettar olmayan, size verdikleri sözlere ihanet eden ve size verdikleri taahhütleri ihlâl eden, cennete ve ödülünün mükemmelliğine ve güzelliğine inanmayan insanlara sadakat göstererek tüm üzüntünüzü kaybettiniz. Size güzel öğüt verenlerin çizdiği yoldan ayrılmamalısınız, ya da size tercihini söyleyenlerin çıkar gözetmeyen fikirlerini küçümsememelisiniz, değerinizi görmezden gelen ve çabalarınızın meyvelerini kaybetmenize göz yumanları dikkate almamalısınız.

Biliyorum ki uzun süredir onlara (Abbâsîler) itaat etme alışkanlığınızın bir sonucu olarak, onlardan yüz çevirme konusunda isteksizsiniz. Ama siz kendinizde doğru yola tutunacak ve hakikate sınıksız sarılacak gücü bulamazsanız, bana dostluk, güven ve itaat gösterirseniz ve beni kendi ailenizin önderi olarak görürseniz yeterince tatmin olurum. Güveneceğiniz ve karşı karşıya olduğunuz duruma benzer bir durumla ilgilenmek zorunda kalan güveneceğiniz bir önder (olarak ben varım).

Bu davranış tarzını benimsediğiniz zaman, beni size bu kadar lütuf göstermeme ve zorluk çıkarmamaya iten şeyin sadece size iyilikten başka bir şey olmadığını göreceksiniz, çünkü kendinizi adadığınız için güzel bir ödülü hak ediyorsunuz. Allah sizlere her işinizde seçilecek en doğru yolu gösterecektir. O, bize yeter ve vekillerin en hayırlısıdır."⁷¹

Abbâsîlere yönelik imaların yer aldığı bu mektup belli ki çok zekice bir şekilde Muhammed b. Tuğç'un içinde bulunmuş olduğu durumdan fırsat kollamak için hazırlanmıştır. Halife Kâim de bu konuda oldukça fırsatçı gözüküyordu; çünkü bir

⁷¹ İbn Sa'îd, s. 26-27. İki taraf arasında dostane ilişkiler kurulmuştu. İhşîdî, kızını Kâ'im'e, oğlu Mansûr için teklif etti. Kâ'im teklifi kabul etti; ancak İhşîdî'nin zaten onun tâbii olduğunu varsayarak, evlilik hediyesi olarak Mısır hazinesinden alınmak üzere bir miktar para istedi. bk. İbn Sa'îd, s. 27.

sonraki fırsatta onu tamamen Abbâsîlerden ayırmanın ya da onun yerine geçmenin hesabını yapsa bile, Muhammed b. Tuğç'un Bağdat'tan kopmadan kendisiyle bağ kurmasını kabul etmekteydi. Muhammed b. Tuğç bu mektubu sadece yakın arkadaşlarına okudu ve onlardan başka kimse bunu bilmiyordu. Kâim'in elçisine kendisinin ona cevap vereceğini ve kendisinden önce hiçbir Mısır valisinin benimsemediği kadar, ona karşı dostane bir tutum sergileyeceğini bildirdi. Abbâsîlerin bağlılığını reddetmenin eşiğindeydi ve planını uygulamaya çok yaklaştı. Kâim adına dua edilmesini ve Râzî-Billâh'ın adının bir daha anılmamasını emretti. Bu emir, Şîî olan danışmanlarından birinin bu kararın ne kadar talihsiz yansımaları olabileceğini ona hissettirmesine rağmen ancak müdahalesi olmadan gerçekleştirilecekti. Bununla birlikte bir taraftan büyük çoğunluğu Sünnî olan Mısır halkının olası bir tepkisinden çekinilmekte diğer taraftan Muhammed b. Tuğç'un Râzî-Billâh'a karşı tutumunu istismar etmekten geri kalmayan İbn Râik'in bundan yararlanabileceği düşünülmekteydi.

Bu nedenle Kâim'in mektubunun somut bir etkisi olmadı, ancak daha sonrası için hazırlanmış bir dönüm noktasıydı.

Ebû Yezîd'in isyanı ile Kuzey Afrika'daki Fâtîmîleri saran zorluklar Mısır'da propagandanın durmasına neden oldu ve bu propaganda ancak Mu'izz'in 341/953 yılında tahta çıkmasından sonra tekrar aktif hale geldi. Bu tarih ise İhşîdîler'in çöküş zamanıdır. Fâtîmî diplomasisi, 339/951 yılında Karmatîler'den 317/930 yılında çıkarılan Hacerü'l-Esved'i Mekke'ye getirmelerini sağlayarak doğu'da harekete geçmenin yolunu çoktan hazırlamıştı. 348/959-60 yılında Mu'izz, Hicaz'a ustaca müdahale edip iki rakip Ali evlâdı ailesi arasında barışı yeniden tesis ederek Mısır'ın fethinden hemen sonra gerçekleşen Fâtîmî hilâfetinin kutsal şehirler tarafından tanınmasını hazırlamıştır.⁷² Daha sonra bir sloganın icrasını ve hünerli bir propagandanın sonucunu haklı olarak görebildiğimiz, Mısır'ın dış düşmanlarının bir dizi birleşik eylemine tanık oluyoruz: Nübyeliler'in, Bizans donanmasının ve Filistin'deki Karmatîler'in saldırıları, İskenderiye eyaletine Berberî kabilelerinin sızması...⁷³ Kâfûr emirliği döneminde (351-357/962-968) Fâtîmî elçileri Kâfûr'u Fâtîmî egemenliğini tanımaya davet etmek için resmî bir şekilde Mısır'a geldiler. Kâfûr, onları nazikçe karşıladı ama daha fazlası olmadı. Ancak maiyetinde ve birliklerinde birçok kişi taraftar olarak kazanıldı.⁷⁴

⁷² Tarihçiler, tarihte hemfikir değildir. bk. Hasan İbrâhîm, s. 114, dipnot 3.

⁷³ Bk. De Goeje, *Mémoire*, s. 152; Wiet, *L'Égypte arabe*, s. 147-148; Makrîzî, I, s. 329-330.

⁷⁴ Makrîzî, II, s. 67: Görünüşe göre taraf tutmaktan kaçınmıştır. Mısır'daki Alevîlere duyduğu muğlak eğilimler (İbn Sa'îd, s. 47; ayrıca bk. Hasan İbrâhîm, s. 95) bir şey

Kâfûr'un ölümünden sonra⁷⁵ son sefer yaklaştıkça propaganda yoğunlaştı: Yukarıda bahsettiğimiz İbn Killis'in (Mağrib'e) kaçıışı, İhşîdî ordusundan bazı Türkler'in Mu'izz'e yaptığı ve ondan Mısır'ı fethetmek için bir ordu göndermesini isteyen daveti gibi hususlar söz konusudur.⁷⁶ Kutâme kabilesine yönelik iç propaganda bu dönemde Fâtımî propagandasının keyfiyetini ve amaçlarını belirliyor:

Mu'izz'in annesi adına bir köle satma bahanesiyle Mısır'a gönderilen bir Mağribli ajan, bu kölenin bir prenses olan Muhammed b. Tuğç'un kızı tarafından bizzat kendisi gelerek satın alma işlemini yapmak için pazara kendisinin gittiğini söyledi. Bunun üzerine Mu'izz, Kutâme şeyhlerine şöyle der: "Kardeşlerim, Mısır'a saldırmak için acele edin. Onunla aramızda hiçbir engel yoktur. İnsanlar, şehzadelerinin ailesinden bir kadının kendi başına çarşıya gidip şahsî kullanımı için bir köle satın aldığı bu yumuşaklık noktasına ulaştığında, erkeklerinde zayıflık ve kıskançlık eksikliği bulunur. Ayağa kalkın ve onlara karşı harekete geçin!"⁷⁷

Düşmanı kadınsı olarak göstermek, Karmatî ve Fâtımî propagandasının karakteristik bir özelliğidir. Zaten Ebû Sa'îd el-Cennâbî, esiri Abbâs b. Amr el-Ğanevî aracılığıyla Halife Mu'tazîd'a çölün tüm zorluklarına ve yorgunluğuna alışmış Karmatîler'i, Bağdat'ın tatlı yaşamına, soğuk içeceklere ve suni bir şekilde soğutulan dairelere alışmış birliklerle hiçbir zaman yenemeyeceklerini söylettiriyordu.⁷⁸ Benzer şekilde Yûsuf b. Ebi's-Sâc, kendisini suçlayan sekreteri Nirmânî'ye yaptığı iddia edilen Fâtımî itirafında ona, Fâtımîler için hutbeyi okuttuktan sonra Bağdat'a yürüyeceğini ve burada Dicle manzaralı evlere, şarkıcılara, buzlu içeceklere alışmış askerleri bir çırpıda alaşağı edeceğini söylemekteydi.⁷⁹

Mu'izz, sadece zayıflatmakla kalmayıp, ona düşkün olanları itibarsızlaştıran bu yumuşaklığın aksine, taraftarlarına aşlamak istediği katı yaşam ilkelerini zekice bir reklamla halkının gözüne sergilemektedir. Bu minvalde bir kış günü Kutâme şeyhlerini çağırır ve onu resmî rapor ve belgeler arasında, basit bir kaftan içinde Kutâme'nin

kanıtlamaz. Fâtımî birlikleri Vâhâtlara (çöl yerleşimlerine) gönderildiğinde, Kâfûr onları oradan çıkarmak üzere asker göndermiştir (Makrîzî, *a.g.e.*).

⁷⁵ Fâtımî kaynaklara göre, Kâfûr'un ölümü belirleyici bir dönüm noktası olmalıydı. "– Kara taş (yani siyahi Kâfûr) ortadan kaybolduğunda, efendimiz Mu'izz tüm dünyaya hükmedecektir." diye yazmışlardı. Bilgi için bk. Abulmağâsin, IV, s. 72.

⁷⁶ Abulmağâsin, IV, s. 24 ve 30; Yahyâ b. Sa'îd, *Patr. Or.*, s. 312, 114.

⁷⁷ Makrîzî, I, s. 358.

⁷⁸ Tenûhî, *Ferac*, I, s. 110–111; ayrıca bk. De Goeje, *Mémoire*, s. 209.

⁷⁹ Margoliouth'un "khudich" kelimesiyle ifade ettiği anlam budur; bu, Hintçe kökenli bir kelimedir ve Kipling çevirileri sayesinde Fransızcaya yerleşmiştir. Bu kullanıma 20. yüzyılda *Revue Renaissance*, s. 359–360'ta ve Miskaveyh'te İbn Abîl'azîz'in bir ifadesinde rastlanır, I, s. 167. (bk. De Goeje, s. 215; Ebû Tâhir'in 315 yılında söylediği bir beyit aktarılır ve Abbâsî Halifesi Mu'tazîd'ı, elinde şarap, çalgıcı kız ve ud ile tasvir eder).

işleriyle bizzat ilgilenererek çalışırken görürler. Halbuki başka yöneticiler ipek ve kürklerle kaplı, sadece lüksü, zevkleri ve rahat bir hayatı düşünmekteydiler. Bu vesileyle Mu'izz, onlara sade bir hayat tavsiye eden, güçlü, bedensel ve entelektüel güçlerini korumak için heveslerine boyun eğmemeleri ve tek bir kadınla yetinmelerini tavsiye eden konuşmasını yapar. Eğer onun tavsiyelerine uyarlarsa, Allah onlara Batı'yı fethettirdiği gibi Doğu'yu da fethettirecektir.⁸⁰ Görünen o ki, doğal ya da komutalı belirli bir katı ahlâk anlayışı, Batı Fâtîmîlerinin kuralıydı ve İbn Havkal da buna işaret etmekteydi. Mağribliler'in kendilerini yetiştiren yöneticilerine boyun eğdiklerini, kendilerine bakmayıp ihmâl edenlere karşı ise tiksinti duyduklarını belirttikten sonra şunları söyler:

“Onların bölgelerinde açıkça ahlâksızlık yapıldığı, lavta, bandora, timpani vb. çalgılar gibi kınanan dikkat dağıtıcı şeylere düşkün olunduğu, ücretli yas tutanların ve şarkıcıların dinlenildiği ya da birçok yerde görülen tüm iğrenç sefahatlara dalındığı görülmemektedir.”⁸¹

358/969 yılında sefer için Kahire'den yola çıkıldı ve onunla birlikte propaganda aracı olarak, kıtlığın yanı sıra anarşinin de olduğu Mısırlılara yönelik,⁸² tahıl ve diğer erzaklarla yüklü gemiler bulunmaktaydı.

Bu durum Fâtîmîlerin lehinde bir grup oluşturmayı sağlamış ve direnişi neredeyse sıfıra indirmiştir. Fâtîmîlerin gelişinden bir süre önce iktidarı ele geçiren vezir Ca'fer b. el-Furât (ö. 391/1001) muhtemelen onların safına geçmişti. Cevher⁸³ ile müzakereden sorumlu heyeti seçen oydu ve Cevher tarafından bir şekilde denetlense

⁸⁰ Makrîzî, I, s. 352; ayrıca bk. Hasan İbrahim Hasan, s. 102 vd. Mehdî 'Ubaydullâh da benzer bir zühd anlayışına ve eğlence hayatına karşı benzer bir nefret hissine sahipti. Şöyle der: “Bazıları yumuşak bir yatakta dinlenmekten hoşlanırlar ama benim için yatak ve döşek yerine eyer vardır.” — “Bazıları def ve zil sesinden hoşlanırlar; ama ben, sadece kızgın savaşın ortasına atılmaktan hoşlanırım.” Bu beyit için bk. 'Abdulwahrâb, s. 36.

⁸¹ İbn Havkal, 2. baskı, s. 90 (1. baskı, s. 70, varyantlı olarak: “...Doğu'da”). Doğu ile Batı karşıtlığı zamanla ortak bir kavrama dönüşmüştür; özellikle Batı Müslümanları arasında, Batı'nın İslâmî ahlâkı daha fazla koruduğu inancı yaygındır. Bk. Goldziher, 'Alî b. Aḥmed al-Mağribî und sein Stellungspflicht des östlichen Islām, ZDMG, 28, s. 293 vd.

⁸² Quatremère tarafından alıntılanan Haydar Râzî adlı bir Fars yazara göre: Arap kaynakları (Abulmaḥâsin, IV, s. 229; Makrîzî, I, s. 379) ayrıca bildirir ki, Mu'izz, halkı etkilemek amacıyla Cevher'e büyük miktarda altını külçe hâlinde vermiş ve bunları gösterişli bir biçimde deve sırtında taşıtmıştır.

⁸³ Bk. Kindî, s. 364; İbn Hallikân, I, s. 148 (Cevher'in biyografisi); İlşîdî birliklerinin kısa süreli direnişinin başarısızlığa uğramasından sonra, İbn el-Furât, üzerinde Mu'izz'in adının yazılı olduğu sancaklar taşıyan adamları şehirde dolaştırdı. bk. Yahyâ b. Sa'îd, 820/122.

de vezir olarak kaldığını biliyoruz.⁸⁴ Ancak Ebü'l-Mehâsin'in aktardığına göre son ihşîdî için bir an naiplik yapan Suriye emiri Hasan b. Ubeydullâh b. Tuğç'un, Mu'izz'in yandaşlarından biri haline geldiği açık bir şekilde gerçeğe aykırıdır.⁸⁵

Cevher'in Fustat sakinlerine emân bahsettiği mektubu hâlâ gerçek bir propaganda abidesidir. Mu'izz'in askerlerinin fatihler olarak gelmediklerini, sadece Mısırlılar'ı kâfirlerin oluşturduğu tehditten kurtarmak, Doğu'nun diğer topraklarını ele geçirdikleri gibi Mısır'ı ele geçirmek isteyenlerin bir saldırısını önlemek, Hac ibadetini yeniden düzenlemek ve hürriyetini sağlamak için onlara karşı cihad etmek, ticarî işlemlerin güvenliğini sağlıklı para ile sağlamak, mirasçıların hazineye el koymasını önlemek, şerî olmayan vergileri kaldırmak, herkesin dinini özgürce yaşamasını sağlamak vs. için geldiklerini vurgulamaktadır.⁸⁶ Mu'izz'in din ve haccın müdafaası ve kutsal savaşın yeniden başlaması için silaha sarıldığı iddiası, 20 Şaban 358 (Temmuz 969) yılında⁸⁷ Cevher'in şehre girmesinden iki gün sonra Fustat eski camii'nde gerçekleşen birinci Fâtımî hutbesinde tekrar edilmiştir.

Mu'izz, Mısır'a varmak için bizzat yola çıkıp İskenderiye'ye vardığında Fustat sakinlerinden oluşan bir heyetin önünde bu propaganda temasını ele alarak onları gözyaşlarına boğacaktır:

“Tek amacım, kutsal savaş ve hukuku yeniden kurmak, hayatımı dindar işlerle sonlandırmak ve Allah'ın elçisi olan atamın emrettiği şeyi yerine getirmek olmuştur.”⁸⁸

Böylece fetih uzun bir süre propaganda ile hazırlandı ve bu da sonunda gereksiz yere kan dökülmesini önledi. Ayrıca İbn Hânî, Mısır'ın Cevher'e boyun eğmekten ötürü hiçbir zarar görmediğini, hiçbir zımmînin kanının dökülmediğini ve Müslümanlara hiçbir yük yüklenmediğini söyleyebilmiştir.⁸⁹ Mu'izz'in ötesindeki Fâtımî propagandayı takip etmeyeceğiz. Artık Abbâsîlerin yerlerinin alındığı ve silindiğini bir kez daha belirtmek adına şunu söylemekle yetinelim: (Mu'izz) 362/973 yılında Mekke'ye, Kâbe'yi örtmek için Abbâsîlerin gönderdiği kumaşın dört kat daha genişini

⁸⁴ Makrîzî, *İtti'at al-Hunafa'*, s. 68; Hasan İbrâhîm, s. 180.

⁸⁵ Abulmaḥâsin, IV, s. 73. Bir parlamenter Mağrib'e, belli sayıda kadı ve ulema ile birlikte gönderildi. Tutuklandı; ancak kadılar ve ulema serbest bırakıldı: Bu da bir propaganda aracıydı.

⁸⁶ Bu önemli belge bk. Makrîzî, *Hiṭat*, s. 67–70 ve Hüseyin İbrâhîm Hasan, s. 108–109'da yeniden yayımlanmıştır. Ayrıca bk. Quatremère, *Mu'izz'in Hayatı*, II, s. 438.

⁸⁷ Metin için bk. Makrîzî, *Hiṭat*, s. 76–78; Hasan İbrâhîm Hasan'da yeniden yayımlanmıştır, s. 120–121. Ayinlerdeki değişiklikler ve eklemeler yavaş yavaş yapıldı. İlk günlerde bundan söz edilmemekteydi.

⁸⁸ İbn Hallikân, II, s. 134; Abulmaḥâsin, IV, s. 72. Ayrıca bk. Quatremère, *Mu'izz'in Hayatı*, III, s. 92.

⁸⁹ Bağdat'ı da benzer bir teslimiyete hazırlama umuduyla, Cevher'in Mısır'daki yönetimini gören Bağdat halkının, Fustat'ın yerinde olmayı istediğini ekler. İbn Hânî, XXII. kaside, 68, 70, 72. beyitler.

ve daha değerlisini gönderecektir.⁹⁰ Bu da yine başka bir propaganda veya reklam aracıdır.

Şimdi İbn Hânî'nin şiirlerini gözden geçirirsek, aynı propaganda konularını bulmak bizi şaşırtmayacaktır. Ancak Kremer'in doğru tabirini kullanacak olursak, dönemin "hasta adamı" olan Abbâsîler, hutbe ve tarihî belgelere göre çok daha düzgün durumdadır. Şiir sanatının tüm kaynakları, onun (Abbâsî hânedanı) tamir edilemeyecek şekilde kaybolduğunu; imparatorluğun çöküşünün, ailesinin eski gaspının, saraylarda sürdürülen sefahat hayatının ve İslâmî davayı savunmadaki başarısızlığın haklı olarak bir cezalandırılması olduğunu ima etmek için kullanılır. Neyse ki İslâmî dava meşru bir Fâtîmî halifesi tarafından devralındı.⁹¹

Abbâsî hânedanı gayrimeşrudur. İbn Hânî, bilinen bir şey olduğu için bunu göstermekte gecikmez; ancak Fâtîmî hânedanı için şunları tekrar edecektir: Fâtîmî hânedanı bir imâmî hânedanı, hakikatin hânedanı⁹² ve Allah'ın "büyük ağacı"dır.⁹³ Cennetin efendisi ve melekler ona salâvat getirirler.⁹⁴ Onun kökleri Cennette kök salar. Mu'izz Allah'ın insanları ona şükretmeye ve ona itaat etmeye davet ettiği dinin ışını, Peygamber'in oğlu, egemen gücün sahibidir; onun karayı ve denizi kaplayan nuru, karanlıkta kalmış Müslüman dinini yeniden aydınlatacaktır;⁹⁵ Allah'ın evi onun evidir⁹⁶ ve dolayısıyla Abbâsîlerin Fâtîmîlere haklarını geri vermeleri ve onların faziletlerine giden yolu açık tutmaları gerekir.⁹⁷

Fakat Abbâsîlerin değersizliğini daha duyarlı hale getirmek ve onları mısraları duyan herkesin zihninde unutturmak için önce onları ataları üzerinden

⁹⁰ İbn Müeyesser, s. 44, bu "ham-dinyâ" adlı törene dair ayrıntılı bir betimlemeyle birlikte.

⁹¹ Aynı şekilde daha sonra, Fâtîmî halifesi Mustansır'ın Bağdat'ta kısa süreli tanınması sırasında, Türk kumandan Başgarî'nin emriyle, "Defçi Kadın" lakaplı bir Fâtîmî şarkıcı (Kahire'de bir semte adını vermiştir), şu mısraları söyledi: "Ey Abbâsîler! Yol verin! Me'ad'ın soyundan biri yönetimi ele aldı. İktidarınız size yalnızca ödünç verilmişti. O hâlde, ödünç alınan her şey geri verilmelidir." Kaynaklar: Kalkaşandî, *Şubh*, III, s. 350; İbn Müeyesser, s. 10; Abulmağâsin, V, s. 12; Makrîzî, II, s. 128.

⁹² XXXVII. kaside, 40–41. beyitler, s. 514–515.

⁹³ XXIV. kaside, 55. beyit, s. 376.

⁹⁴ XXXVII, 42. beyit, s. 515. Yorumu yapanlara göre burada, Fâtîma'nın cennette Cebrâil'in Peygamber'e yedirdiği bir elma sayesinde yaratıldığına dair bir ima vardır.

⁹⁵ III. kaside, 51–52. beyitler, s. 64.

⁹⁶ XXIII, 66. beyit, s. 346 (sözlükte "Bârim" olarak geçen eski bir kelime).

⁹⁷ XXIV, 56–57. beyitler, s. 376.

küçümseyecektir. Abbâs onun için sadece talîktir (serbest bırakılan esir), çünkü 3. yılda Bedir’de yakalandığında onu sonradan serbest bırakan Hz. Peygamber’e getirilmişti.

“Kur’an’ın ayetleri ve nurlu sûreler, Ali’nin soyundan gelenlerle ilgili mi indirildi yoksa sizin “talîkiniz” hakkında mı?”⁹⁸

İbn Hânî, onu esaret bağları tarafından ısırılmış sadakatsizlik ceketine sarılmış olarak tasvir ediyor.⁹⁹ Benzer şekilde Abbâsîlerin anne tarafından atası olan Abdulmuttalib’in karısı ve Abbâs’ın annesi Nutayla da bir köleydi ve kölelik hali babaları Abbâs’a da bulaşmıştır.¹⁰⁰

Özellikle İbn Hânî’nin propagandasına en fazla malzemeyi sağlayan siyasî eleştiridir. Bunun için o, bazen geçmişe gider ve hânedanlarını utandırabilecek olan Hârûn er-Reşîd ve Allah’a ortak koşan vezirleri Bermekîler’in davranışlarını hatırlatır.¹⁰¹ Ancak eleştirilerin çoğu Abbâsî halifelerinin mevcut yönetimine ve zayıflıklarına yöneliktir.¹⁰² “Onların hiçbir toprağı kalmadı, hükümetten hiçbir şeye sahip değiller.¹⁰³ Bu bir hadımlar hükümetidir;¹⁰⁴ yöneticileri kölelerin köleleri, takipçilerin takipçileri”dir.¹⁰⁵ Asil soylu Araplar aşağılanırken,¹⁰⁶ Mısır’ın onuru tahtının siyah bir kargaya (siyahî hadım Kâfûr) devredilmesiyle kırılmıştır.¹⁰⁷ Irak halkı, vezirlerin cehaleti ve aptallığı arasında otlayan bir sürüdür ve imparatorluk, Türk ve Deylemli askerî liderlerin elinde kaybolmuştur.¹⁰⁸ Halife tamamen güçsüzdür.

“İmparatorluğun yönetimi, bileksiz ve elsiz bir koldan, halife süsleri giydirilmiş bir cesede, şişmiş deriyle kaplanmış et parçalarına dönüştü.”¹⁰⁹

Abbâsîlerin yumuşaklığı, sefahatleri, Bizanslıların başarısına kayıtsızlıkları gibi unsurlar, şairin öfkesini kabartır; onun dizeleri, Bağdat’taki birçok halk gösterisine yankı olur: “Rumlar, Müslümanları mızraklarıyla delip, denizleri ve dağları aşarken; buna karşın uykunun Abbâsîlerin göz kapaklarını kapatması ve bunların, İslâm’a

⁹⁸ XVII, 17. beyit, s. 337.

⁹⁹ XXIV, 54. beyit, s. 376. Ayrıca bk. I, 84. beyit, s. 35; XIII, 62. beyit, s. 238.

¹⁰⁰ XXII, 18–19. beyitler, s. 347–348. Nutayla hakkında bk. İbn Hacer, *İşāba*, II, 771; *Lisân*, XIV, 128 ve Ebû Firas’ın *Dîvânı*, s. 136, 2. beyit; ayrıca *Bibliotheca Arabica*, VIII, s. 326.

¹⁰¹ XXXVII, 41. beyit, s. 515. Buna karşılık, Ebû Firas’ın Abbâsî karşıtı ve Şîî kasidesinde geçmişe, özellikle de Alidlerin şehadetine yapılan vurgu büyük yer tutar (bk. *Bibliotheca Arabica*, VIII, s. 326–329). İbn Hânî ise buna ancak dolaylı olarak değinir. Örneğin XXII, 21. beyitte, s. 338: “Siz, Irak’ta asil kahramanları hapse attınız.”

¹⁰² XXII, 22. beyit, s. 339.

¹⁰³ Aynı yerde, 20. beyit, s. 338.

¹⁰⁴ XXX, 21. beyit, s. 432.

¹⁰⁵ Aynı yerde, 23. beyit, s. 433.

¹⁰⁶ XLVII, 110. beyit, s. 682.

¹⁰⁷ Aynı yerde, 120. beyit, s. 682.

¹⁰⁸ Aynı yerde, 124. beyit, s. 683.

¹⁰⁹ Aynı yerde, 121–122. beyitler, s. 682.

şarkıcılardan ve şarap kadehlerinden başka bir yardım getirmemeleri hayret vericidir.”¹¹⁰

Fakat Hamdâniler’in savunamadığı Antakya, boş yere yardım çağırır; din savunucusuz bırakılmıştır, şehirler birbiri ardına alınmıştır; Rebî’a diyarı ve Irak titrer, Suriye ve Hicaz helâk olmak üzeredir, Mekke ise terk edilmiştir.¹¹¹ Yalnızca Mu’izz, Suriye’de tahtı parçalanırken, din için öfke ve gayretle alevlenmiştir; Avâsımı (Antakya’nın ana şehirlerinden biri olan vilâyet) hatırlayınca endişelere kapılmış; tek başına, Suriye’deki Bizans başarılarının neden olduğu uykusuzluğun kurbanı olmuşken, Peygamber tarafından serbest bırakılan hainin torunları, tıpkı sürgündeki gibi endişesiz uyuyorlar;¹¹² ne biri ne de diğeri, Rumlara ondan daha yakın olmalarına rağmen, onlara karşı bir şey yapmıyorlar; öte yandan onu kıskanıyorlar, imparator üzerindeki başarılarına sevinmiyorlar.¹¹³ Allah’ın orduları yalnız onun yanındadır, düşmanlara karşı öfke doludurlar.”¹¹⁴

Diğer eski hânedanların önünde genç bir hânedan olması ve bu nedenle ona yol vermeleri gerektiği inancı, Fâtîmîler tarafından sevilen bir propaganda malzemesi olmuştur. Fâtîmî emperyalizmi ve onun Abbâsî imparatorluğunun yerine geçme hırsı sadece İbn Hânî’nin şiirlerinde değil, başka yerlerde de kendisini gösterir.

Dünyayı rakibinin yaşlılığına ve iktidarsızlığına ikna etmek, çöküşünü hazırlamak için takdire şayan bir yoldu. İbn Hânî, Mısır’ın fethini kutlamak için Mansûriye’de okuduğu bir şiirinde Abbâsîler aleyhinde şöyle demiştir:

“Artık geçmişten bu kadar sık bahsetmeyin, çünkü o çağ geçti ve bir başkası geldi.”¹¹⁵

Biraz ilerde, Mu’izz’e hitaben şöyle der:

“Vay be! Artık, bu uçsuz bucaksız topraklarda, Abbâsîlerin sadece bir karış toprakları var.

¹¹⁰ III. kaside, 46–47. beyitler, s. 62.

¹¹¹ XXX. kaside, 17, 20, 26, 28, 30, 32. beyitler, s. 432–434. Antakya, Hicrî 366/976 yılında ilk kez kuşatıldı, Hicrî 367/977 yılında tekrar kuşatıldı ve 368/978 yılında fethedildi. (Bk. Honigmann, *Ostgrenze*, s. 94–95). Mısır Seferi’nden önce yazılmış bir şiirde, İbn Hânî Antakya’nın alınışını öngörür; aynı zamanda bu vilayetin teslimiyetini ve Fâtîmî ordularının “din ve İslam’ı Halep’te savunmak üzere ilerleyişini” de dile getirir. bk. V. kaside, 5. beyit, s. 26.

¹¹² XIII. kaside, 61–62. beyitler, s. 238.

¹¹³ XIII. kaside, 65–66. beyitler, s. 239.

¹¹⁴ XI. kaside, 24. beyit, s. 190.

¹¹⁵ XXII, 5. beyit, s. 335. bk. *supra*, s. 160.

Çünkü dünya Muhammed'in ailesine geri dönüyor ve şimdi bakire hânedan gururla elbisesinin eteğini dışarı sarkıtıyor.”¹¹⁶

Bir şair, Rakkâde'ye yerleştiğinde Ubeydullâh'ın önünde şarkı söylüyordu:

“Zaman geçtikçe ve bir imparatorluk yaşlandıkça, temelleri kontrol edilirse toza dönüşür.

Ama sizin imparatorluğunuz ey Mehdî, zamanın kölesi olduğu genç bir imparatorluktur.

Nerede olursanız olun dünya size ve torunlarınıza aittir ve her biriniz onda ebediyen imamsınız.”¹¹⁷

Güçsüz ve yaşlı olan Abbâsî, inanmakta güçlük çektiği olaylar karşısında şaşkına dönmüş olarak temsil edilir:

“Abbâsîler diyor ki; Mısır fethedildi mi? Onlara söyle; O, iş artık tamamdır; Cevher İskenderiye'yi çoktan geçti... Fustat ise ona elçilerini çoktan gönderdi.”¹¹⁸

Abbâsî topraklarının sihirli bir şekilde ele geçirilmesi gibi, şairin mısraları da peşinen galip orduları göstermektedir. Söz konusu mısralar, Mekke'yi korumaya giden,¹¹⁹ Doğu'yu Mısır'dan Halep'e,¹²⁰ Fırat'ta atlarını su içirerek fetheden,¹²¹ Irak'a yürüyen,¹²² Bağdat ve onun banliyösü Kerh'e giren,¹²³ ve eski Sasani imparatorluk yolu olan Horasan yolunu,¹²⁴ önlerinde geniş ve parlak bir yol gibi karşılarına çıkacak şekilde muzaffer orduları tasvir ediyor.

Ama tüm bunlar bir rüyadan ibaret kaldı. Bir yanda Karmatîler'den kopuş, Bizans'ın silahlarının gücü ve belki de doymuş fatihlerin sakinleşmesi, doğu ve kuzeydoğuya doğru Fâtımî yürüyüşünü durdurdu. İbnü'l-Esir'in 365/975 yılında aktardığı bir rivayete göre Mu'izz, Kahire'deki Bizans elçisine bir sonraki elçiliğinde kendisini Bağdat'ta tahtta bulacağını -ki bu hâlâ bir propagandaydı- söylemişti. Fakat bu rüyanın gerçekleştiğini hiç göremedi.¹²⁵

¹¹⁶ Aynı yerde, 92-93. beyitler, s. 340. Bu ifadenin yalnızca “rakipsiz, benzersiz” anlamına geldiği düşünülmektedir. Ancak büyük olasılıkla bu ifade, hanedanın gençliğine (yeni oluşuna) da bir göndermede bulunmaktadır.

¹¹⁷ İbn İdârî, *Bayan*, II, 188; çeviri: I, s. 262.

¹¹⁸ XXIII, 1-3. beyitler, s. 336.

¹¹⁹ XXX, 36. beyit, s. 436.

¹²⁰ XLII, 47. beyit, s. 602.

¹²¹ XXII, 9. beyit, s. 336.

¹²² XXX, 39. beyit, s. 435.

¹²³ XI, 53. beyit, s. 200.

¹²⁴ XXVII, 76. beyit, s. 408.

¹²⁵ Aynı elçinin önce Mu'izz'i Mehdiye'de gördüğü ve halifenin ona kendisini Kahire'de tekrar göreceğini söylediği rivayet edilir. Acaba belirli bir tarihten itibaren propagandanın yoğunlaştığı bir dönem mi söz konusudur? En azından doktrinel propaganda açısından, İbn an-Nedîm'in *Fihrist* adlı eserinin Kahire baskısında (s. 268) bunu ima ettiği görülmektedir.

4. Bizans: Fâtımîler, Kuzey Afrika, Sicilya ve Güney İtalya'da Ağlebîler'in yerini devralmışlardı. Bunlar iç çekişmeler nedeniyle oldukça zayıflamış bir Bizans gücüyle karşı karşıya kalmışlardı. Olumlu bir rastlantılar dizisinin sonucu olarak, (İskenderiye'ye göç etmiş olan Endülüs Arapları tarafından Girit'in ele geçirilmesi; Sicilya'da imparatorluğa karşı ayaklanma), hemen hemen tüm Sicilya'nın ve Güney İtalya'nın bir takım önemli noktalarının hâkimi olmuşlardı.¹²⁶ X. yüzyılın ilk bölümü boyunca Bizans, korktuğu Fâtımîlere haraç ödedi, çünkü onlar Bizans'ın Avrupalı düşmanları Bulgarlarla bile ilişkiler kurmuşlardı.¹²⁷

Fâtımî İmparatorluğu genç ve büyümekte olduğu sürece, büyük emperyalist amaçlara sahipti ve Bizans'a rağmen genişlemeyi hayal etti.

Bizanslılar, kaybettikleri mevzileri yeniden ele geçirmeye çalışırken, Sicilya, iki imparatorluk arasında, özellikle 353/964 ve 354/965 yıllarında, Rum generali Manuel'in öldürülmesi ve amiral Niketas'ın esir alınması gibi şiddetli düşmanlıklara sahne oldu. Yine de 356/967 yılında Mu'izz ve Nikephoros Phokas, her ikisi de kendilerini çok gerçekçi göstererek, Güney İtalya'yı tehdit eden Alman İmparatoru I. Otto'ya karşı bir anlaşmaya vardılar ve biri Suriye'de, diğeri Mısır'da olmak üzere birbirlerine tam yetki verdiler.¹²⁸

Fâtımî İmparatorluğunun emperyalist amaçlarına uygun olarak, Bizans İmparatorluğu'na karşı canlı bir propaganda uygulanmaktaydı. Bu propaganda, yalnızca kâfirlere karşı yapılan tüm propagandalar gibi değil, fakat aynı zamanda Emevîler ve Abbâsîlere karşı yönlendirilenlere benzer şekilde yürütülmekteydi. Her şeyden önce içe dönük bir kullanım içindi: Halife tebaasının dinî şevkini ve harp heyecanını yüceltmeyi amaçlamak ve bütün İslâm alemine Fâtımî halifesini, kâfirlere karşı İslâm davasını destekleyen ve kutsal savaş yapmaya istekli ve yetenekli tek hükümdar olarak tanıtmak. Ancak genel konu Emevî ve Abbâsîlerin kötülenmesine

¹²⁶ Arap akınları genellikle casusluk girişimleriyle başlamıştı. Brehier'in *Byzantion* adlı eserinde, IX. yüzyıl sonlarında geçen bir vakaya bk., cilt I, s. 186.

¹²⁷ Ayrıca bk. *Byzantion*, XI, s. 215.

¹²⁸ Fâtımîler Mısır'a yerleştikten ve Karmafililer ile müttefiklerine karşı elde edilen zaferle Suriye'ye giriş sağlandıktan sonra, iki imparatorluk (Fâtımîler ve Abbâsîler) Kuzey Suriye'de temas hâline geldiler. 10. yüzyılın sonunda ve 11. yüzyılın başında bu bölgede uzun süren çatışmalar, zaman zaman ateşkeslerle kesildi. Daha sonra bir antlaşma yapıldı; bu, Sittü'l-Mülk'ün naipliğinde (ve imparatorluğun desteğiyle, 443/1051), Fâtımî halifesinin, Kuzey Afrika'daki kendi Şiî vassalı aleyhine Abbâsî halifesiyle birlikte hareket etmesini kapsıyordu (Bağdat'tan dönen bir Şiî elçilik Bizanslılar tarafından durdurulmuştu).

Bu iş birliği siyaseti, daha sonra ortak düşman tehdidinin (önce Selçuklular, sonra Haçlılar) etkisiyle daha da güçlenecekti.

benzer şekilde Rumların kötülenmesidir. Gerçeklere uymayan yenilgiler nedeniyle Rum'u sürekli aşağılama ve küçümseme yoluna gidilmiştir. Bu propagandanın nedenlerini İbn Hânî ve İbn Havkal'da buluyoruz.

“Rumlar her zaman mağlup, zayıf, cesaretsiz, Mu‘izz’in askerlerinin korkusuna yenik düşen düşmanlardır.

Her savaşta kralların kralı, kahramanların kahramanı onları korkutur.”¹²⁹

Korkunun getirdiği ölümü göğüslerinde taşırlar, çünkü ölüm korkusu en hızlı ölümdür.”¹³⁰

“Bir elçilik gönderen imparator, korkudan kendini bir kurban olarak sunar ve bu fedakârlığı kabul edersen mutlu olur.”¹³¹

Rumlara karşı kazanılan zafer her zaman kesindir:

“Hasat edildiler, söndürüldüler; bulunduklar yerler çoraklaştı, izleri silindi...”¹³²

Rametta Savaşı'nda (Bizans'ın) uğradığı kayıplar muazzamdı¹³³ ve gerçek bir yıkıma neden oldu. Bu durum İbn Hânî'de Mu‘izz nezdinde en iyi propagandayı yapan küçümseyici ve küstah zafer vurgularını kışkırtmaktadır.

“Rum kralları büyük bir ordunun başında ona karşı Tanrı'ya başvurdular, ancak Tanrı'nın hükmü temyiz edilemez.

Aralarında yenilmemiş bir aslan, zincire vurulmamış hiçbir Katolik yoktu.

Onlara patikaları otlatarak, mızrakların isteklerini yerine getirdin ve bu hizmetkârlar için gerçek bir kıyamet günü oldu...”¹³⁴

Rumlar bu savaşta ne hissettiklerini önceden bilselerdi, hiçbir Patrik annesi, çocuğun doğumunu kutlayamazdı.

Konstantinopolis'in ülkesinde bir kocanın veya oğlunun ölümünden etkilenmeyen hiçbir kâfir kalmadı.”¹³⁵

Zayıftırlar ve herhangi bir zafer umamazlar:

“Barbarlar kesin olarak bilsinler ki sen güçlüyken haç zayıftır.

İsa'dan başkasına tapsınlar, çünkü bundan sonra manastır dininden hiçbir şey beklenemez.”¹³⁶

¹²⁹ XII. kaside, 66. beyit, s. 221.

¹³⁰ XLIV. kaside, 60. beyit, s. 629.

¹³¹ XIII. kaside, 78. beyit, s. 242.

¹³² XXIV. kaside, 34. beyit, s. 372.

¹³³ Hicrî 354/Miladi 965 yılı; bkz. *Byzantion*, XI, s. 457.

¹³⁴ Gerçekte yalnızca bir Domestikos (Bizans komutanı) mevcuttu.

¹³⁵ XII. kaside, 29–31 ve 44–45. beyitler, s. 211–212 ve 218.

¹³⁶ XL. kaside, 69–70. beyitler, s. 552. Bu son beyit, neredeyse kelimesi kelimesine XLIV, 59. beyitte tekrar edilmektedir, s. 627.

Daha önce hiç patrikleri savaşta cesur ve sağlam adamlar olarak tanımış mıydık?¹³⁷

O halde kolu zayıf olan bir zavallı, halifenin gücüne karşı ne umar?”¹³⁸

Onlar Ehl-i Firâr, yani kaçaktırlar:¹³⁹

“(Rametta’da) kalabalıklar halinde filolar toplamışlardı, ancak senin ordunun basit bir öncüsü tarafından yenildiler...

Sırtlarını döndüler ve mızraklarımızda en ufak bir kırılma, kılıçlarımızda en ufak bir gedik görülmedi.”¹⁴⁰

Daha sonra şöyle devam ediyor:

“Hizmetkârın bir milyon filo toplamasına izin verin, her zaman geri çekilen olacak ve birlikleri her zaman bozguna uğrayacak.

Sana bizzat kendisi ordusunun savaşçılarını bir hediye sunar.”¹⁴¹

Bu oyunların neredeyse tüm mısralarını zikretmek gerekir. Bu mısralar, Mu‘izz’in zaferlerini kutlama amacını taşımanın yanı sıra, aynı zamanda Doğu’daki başarılarından ve Doğu Müslümanlarını kendi önlerinde alçak gönüllülükle eğdiren gururlu Bizanslılar’ı da ironinin ağırlığı ve galiplerin hoşgörüsü altında alt etmek amacı gütmekteydi. Şair, barış istediklerinde Rumları tevazulu olarak haraç ödemektense zavallı olarak tasvir etmekten mutluydu.

“İmparatorlardan gelen mektuplar sana gizlice gelirdi, ki bunlar bir boyun eğme işaretiydi, ondan sana alçakgönüllü bir saygı işareti olan sözler gelirdi.

Tercümanlar bunlardaki ifadelerin anlamından habersizken, satırlar arasında dökülen gözyaşları yeterli tanıklardı.

Uzak ülkelerinden ardı ardına gönderilen elçilerin geldiği geceleri unuttu mu?¹⁴²

O, haracı ve teslimiyeti tevazu ile verir.”¹⁴³

Rumlar üzerindeki başarıların bir kısmının borçlu olduğu Fâtîmî deniz gücü, İbn Hânî’nin en sevdiği konudur:

“Denizin üzerinde koşan ve yükselen, suları yüksek sesle yarıp geçen gemiler senindir; uysal rüzgarlarla senin emrinle yol alırlar.”¹⁴⁴

¹³⁷ XL. kaside, 76. beyit, s. 553.

¹³⁸ Aynı yerde, 39. beyit, s. 547.

¹³⁹ Aynı yer, 78. beyit, s. 554.

¹⁴⁰ Aynı yer, 46, 48, 49. beyitler, s. 548–549.

¹⁴¹ Aynı yer, 64–66. beyitler, s. 551. bk. Bu son beyitte ifade edilen fikir üzerine, aynı şiirin 35–36 beyitleri, s. 546.

¹⁴² XIII. kaside, 69–71. beyitler, s. 240.

¹⁴³ Aynı yer, 77. beyit, s. 241.

¹⁴⁴ I. kaside, 67. beyit, s. 28.

Hiçbir şey, üzerinde bayraklar ve sancaklar uçuşan bu gemilerin gelişi kadar Rum kralını korkutamadı.

Üstlerinde, sayısız şimşek saçan kalın ve ağır bir bulut yükselirdi ve gök gürültüsünü duyururdu.

Bu gemiler kabaran dalgaları keser; Onları sanki tüm gücünle, kararlılığıyla ya da ellerinin cömertliğiyle donatılmış sanırsın...

Öfkeyle iç çektiklerinde cehennem ateşinin yakıtı gibi dumansız yanan bir ateş yayarlar.

Onların yanan nefesleri gök gürültüsünün ateşleridir ve inleyen ağızları demirdendir.

Alevleri, halkı Katolik olanlar için yanıyor...¹⁴⁵

Efendinin köleye hükmettiği gibi, denizdeki gemileriniz diğer tüm gemilere hükmeder.”¹⁴⁶

Bundan sonra İbn Hânî'nin bir propagandacının mağlup edilecek rakibi zaten mağlup olarak gösteren doğal eğilimiyle, Roma İmparatorluğu'nun varisi olan Bizans İmparatorluğu'nun zamanını bitmiş olarak kabul etmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim bunu daha önce de Abbâsî İmparatorluğu için de yapmıştı:

“İmparatorluğumuz, Rumların üstün olduğu zamanı çok gerisinde bırakıyor; hatta bu zamanın, tarihte hiç var olmamış bir dönem olduğu izlenimi bile oluşabilir.

Oluşturdukları tüm kesin kararlar, deneyimlerinin onlara önerdiği tüm hileler gibi çökmüştür.

İki bin yıl boyunca, siyah katranlı teknelerin şövalyeleri olarak,¹⁴⁷ denize tamamen hâkim olmuşlardı.

Bugün, küreyi çaprazlayan tüm büyük deniz yollarının izleri kayboldu.

Onlara denizi sorsak, siyah kaplarla toprak renkli mezarları ayırt edemezlerdi.”¹⁴⁸

¹⁴⁵ XIII, v. 35-7, 43-6, s. 233 ve 235. Ayrıca, Qâ'im dönemine ait Fâtımî donanmasının bir tasvirine de bakınız, belki de 322 ya da 323 yılında Ya'kûb adında biri ya da 'Alî b. Ishâq tarafından yönetilen ve Cenova'yı ele geçiren donanmadır. Bu tasvir, Tunuslu şair 'Alî b. Mohammed Iyyâdî tarafından Abdulwahâb, a.g.e., s. 48-9'da ve Tunus'ta çıkan Ath-thurayyâ dergisinin 1941 Ekim IX. cildinde, s. 12 vd.'de yer almaktadır. Gemilerin kürekleri, yelkenleri, dümenleri, burunları, alev atıcı mancınklar gibi ayrıntılı tanımları, bir yandan bu dönemde donanmanın ulaştığı yüksek gelişmişlik düzeyini, diğer yandan ise bu donanmanın yalnızca resmî çevrelerde değil, aynı zamanda Ifrîkiye'nin okumuş çevrelerinde de ne kadar ilgi uyandırdığını gösterir."

¹⁴⁶ Aynı yerde, 88. beyit, s. 243.

¹⁴⁷ Sayının kesinliği açıkça iddia edilmemektedir.

¹⁴⁸ "Çünkü gemileri onların mezarları oldu": XII. kaside, 61-63. beyitler, s. 220-221.

Fâtımî Halifesi “ülkelerini miras alacak kişi”dir¹⁴⁹ ve Rumlar, onların yerine geçmesi gereken kişiyi kendi kitaplarında anlatılan kralı¹⁵⁰ onda tanımışlardır.

Fâtımîlerin Sicilya’daki zaferlerinin Müslüman dünya tarafından sevinçle karşılandığı ve Nikephoros Phokas’ın ordularının Doğu’da ciddi bir tehdit oluşturduğu açıktır. (Fâtımîlerin Sicilya’da kazandığı zaferler) Bizanslıların Halep’teki Hamdânîlere yaşattıkları yenilgilerin intikamıydı.

Bu nedenle İbn Hânî’de bu şehre ve Müslüman dünyasının doğu sınırlarına yönelik birçok göndermeye rastlıyoruz:

“Belki de Katolikler¹⁵¹ Halep’te yağmalanan zenginlikten etkilenmiştir.”¹⁵²

Ve belki de Suriye sınırlarında bir sınır yerinin kaybedilmesinden, ülkenin harap olmasından ve Müslüman kalplerin dağılmasından...

Ancak fırsat her zaman sınır pozisyonları alma fırsatı vermeyecektir.”¹⁵³

İbn Hânî ayrıca Fâtımî İmparatorluğunun Müslüman dünyasına hakim olan karanlığı dağıtacağını ve Hristiyanların mağlup olacağını tahmin ediyor:

“Ermenilerin zaferi için kaldırılan haç, Ermenistan’ı ve bağımlılarını terk etmek zorunda kalacak.”¹⁵⁴

İbn Hânî’ye göre Bizanslıların konuşacak birini bulduklarında sonuçta hep mağlup taraf oldukları açıktır; bu nedenle Doğu’daki başarılarını sadece Müslümanların eksikliğine ve bölünmüşlüğüne borçludurlar: güçleri bir yanılsamadır.

Bu propaganda güdüsü bir Fâtımî sloganı gibi görünüyor. Aslında aynı fikri, İbn Havkal’dan Bizans İmparatorluğu ile ilgili bir bölümde geliştirilmiş buluyoruz.

Fâtımîlerin taraftarı, imparatorluklarında hüküm süren ahlâkî düzenin ve kendilerine tabi olan Kuzey Afrika’nın zenginlik ve refahının övgücüsü olan bu coğrafyacı,¹⁵⁵ Bizans imparatorluğunu Fâtımî imparatorluğunun altında güçlü olarak tasvir ediyor:

¹⁴⁹ XL. kaside, 24. beyit, s. 544.

¹⁵⁰ Aynı yer, 57. beyit, s. 550.

¹⁵¹ Daha önce belirtildiği gibi, bu kelime yazar tarafından dini lider anlamında kullanılmıyor gibi görünüyor. Doğu’da, Nasturî Hristiyanların Bağdat’ta ikamet eden lideri için kullanılır.

¹⁵² Halep 351/962 yılında fethedildi.

¹⁵³ III. kaside, 32–34. beyitler, s. 56–57.

¹⁵⁴ III. kaside, 54. beyit, s. 66. XL. kaside, 59. beyit, s. 550’de, Fâtımî başarılarının Batı’dan Ermenistan’a kadar uzanan etkilerine dair bir ima vardır. İbn Hânî’nin tüm şiirlerinde, onunla Mutenebbî arasında yapılabilecek pek çok benzerlik vardır.

¹⁵⁵ bk. yukarıda, not 81.

“Bizans İmparatorluğu,¹⁵⁶ birçok Müslüman seçkin ve kitap yazarına gerçekte olduğundan çok farklı görünüyor. Aslında istikrarsız bir durumda, gücü önemsiz, geliri vasat, nüfusu mütevazı durumda, serveti kıt, malî durumu kötü ve kaynakları yetersiz durumdadır. Biraz idrak ve bilgiye sahip olanlar, dünyanın farklı bölgeleri, devletler ve onların sakinleri ve bunların gelirleri hakkında kendilerini bilgilendirmeye hevesli olanlar için; Bizans imparatorluğu, Mağrib’in önemine ya da elde ettiği yüksek güç derecesine yaklaşamaz. Ondan uzaktır ve hiçbir şekilde onunla kıyaslanamaz. Bahsettiğim Berberî kabileleri, Mağrib bozkırlarında dağılmış, Rum İmparatorluğu’nun eyaletlerinde yaşayanların iki katından daha fazla sayıdaydı ve ben onların güçlerinin, dayanıklılıklarının, cesaretlerinin ve enerjilerinin neler olduğunu söyledim. Mağrib’den gelen bir Berberî ordusu Rum ülkesine girdiğinde, yıkıntı ve yıkım getirip yok eder. Adamlarından az bir kısmının çeşitli bölgelere sızması bile, o yerin tüm kaynaklarını tüketmeye yetti. Böylece Mağribliler (Güney İtalya’da bulunan) Calabria sakinlerinden yıllık birkaç bin dinar haraç aldılar.”¹⁵⁷ Bu haraç, eskiden şimdiki miktarının iki katıydı; ancak Mağrib hükümdarı Ubaydullâh tarafından yarıya indirildi. Bu indirim, Bizans topraklarından Konstantinopolis’e oradan da Mağrib’e yönelen (hânedanlığa mensup) kadınların geçişi sebebiyle yapıldı. Söz konusu kadınların Mısır hükümdarı tarafından alıkonulmasından endişe edildiği için vergi azaltılmıştı. Bu kadınlar daha sonra dönemin imparatorunun kolaylık sağlamasıyla yerlerine ulaştılar.”¹⁵⁸

İbn Havkal, Müslüman (doğu) dünyasının içinde bulunduğu nifak, kargaşa, iç savaş halinin sahayı Rumlara açık bıraktığını, onlara o zamana kadar savunulan İslâm topraklarının kontrolünü ele geçirmelerine izin verdiğini ve bir zamanlar kendilerine yasaklanmış olan umutları yeşerttiğini eklemektedir. Böylelikle o, İbn Hânî’ye katılmış olmaktadır.

Sonuç

Emevîler olsun, Abbâsîler olsun, Rumlar olsun, Fâtımîlerin düşmanlarının topraklarını fethetme gayesiyle bu fetihleri kolaylaştırmak ve emperyalist girişimlerini gerçekleştirmek için propaganda faaliyetine başvurduklarını görüyoruz. Fâtımîlerin fetihlerinin, yalnızca hakkında fikir vermeye çalıştığımız propagandaya

¹⁵⁶ İbn Havkal, 2. baskı, s. 200–201. İlk baskının metni, bazı ayrıntılarda başta biraz farklıdır.

¹⁵⁷ Bu ayrıntı aynı zamanda Sicilya hakkındaki bölümün sonunda da belirtilmiştir, s. 130.

¹⁵⁸ Bizans versiyonu, verginin azaltılması konusunda oldukça farklıdır. bk. *Byzantion*, XI, s. 216–218.

dayalı olmadığı açıktır. Diğer taraftan bunların başarılarının şans ve talihten ibaret olduğu da söylenemez. Ordu, donanma, hükümdarların ve subayların enerjisi için çoğunu gerçekleştirmiştir. Ancak hânedanın şafağındaki başarılarını doğru bir şekilde takdir etmek ve anlamak istiyorsak propaganda ve tanıtım yoluyla hazırlık yapmanın önemini de göz ardı edemeyiz. Ayrıca Fâtımî siyasetinin, propagandanın oluşturduğu rakiplerine göre çok daha üstün olan bu yadsınamaz uygulamayı kullanma ve ona tüm etkinliğini vermedeki sanatını reddetmek mümkün değildir. Hiç şüphesiz, görülmekten ziyade tahmin edilen, bilgisiyle tüm elverişli koşullardan yararlanmayı bilen mükemmel bir istihbarat servisinin yardımıyla Fâtımî siyaseti, dış propaganda ve prestij reklamıyla her çevrede (sadece doktriner propagandaya karşı daha duyarlı olanlarda değil) taraftar, yardımcı ve hayran kazanabildi. Ayrıca Fâtımî siyaseti, dış propagandayla ve itibar kazandırıcı tanıtımlarla sadece doktriner propagandaya daha duyarlı kesimler üzerinde etkili olmamış, her çevrede taraftarlar, yardımcıları ve hayranlar kazanarak, bazı çevrelerde kopuşlar ve soğumalar yaratarak hatta Rumların bile korkusunu ve saygısını uyandırarak başarılı olmuştur.

Nihayet, zemin hazırlandıktan sonra, iç propaganda yoluyla morali yüksek tutulan; Halife Mu'izz gibi becerikli bir yöneticinin idaresi, Mağrib'in mali kaynakları ve Cevher gibi bir komutana verilen sınırsız destek sayesinde maddi imkânları titizlikle korunmuş ve düşmaninkilerden üstün tutulmuş bir gücü, doğru zamanda kullanmayı bildi. Neticede Fâtımîler, ustaca kullanılan ve koordine edilen çeşitli araçlar sayesinde başarılı oldular.

Ortak çalışmada sadece doktrinin fanatik takipçilerinin değil, aynı zamanda her türlü gönüllü yardımcıların, hayranların, methiyecilerin ve davetçilerin, ilgili ve ilgisizlerin katkısının önemli bir faktör olduğunu söylerken abartmış olmayız. Bu eserde İbn Hânî gibi bir şairin, İbn Havkal gibi bir seyyahın katkısı ve rolü neydi? İbn Hânî, hem Mu'izz'in samimi bir hayranı, hem mezhebin inanmış bir müridi hem de Fâtımî politikasının adanmış bir taraftarı gibi görünmektedir.

Şiirsel yeteneği, efendisine, Mütenebbi'nin Seyfûddeve'ye yaptığı aynı reklamı yaptırdı. Ancak onun methiyeleri, doktrinel ve siyasî nitelikleri sayesinde doğru şairinkilerden çok daha büyük bir etki alanına sahipti ve çünkü, Fâtımî halifesinin önemi, Hamdânî emirinin öneminden kıyas kabul etmeyecek derecede büyüktü.

Coğrafyacı İbn Havkal'ın rolünü belirlemek daha zordur. Fâtımî halifeleriyle onun arasında İbn Hânî'yle Mu'izz arasında olduğu kadar sıkı ilişkiler olduğuna dair elimizde doğrudan bir kanıt yok. Ancak seyahatleri sırasında Fâtımî ajanlarla temas kurmamış olması hayli şaşırtıcı olurdu. Şii olan Hamdânîleri eleştirdiği doğrudur ama eseri, pek çok yerde onun Fâtımî yanlısı olduğunu ele verir. Eserinde, Fâtımîleri öne çıkarır, oysa

İstahrî'nin kitabında -ki onunkinin temelini oluşturur- merkezî rolü Sâ mânîler oynar. Her hâlükârda, İbn Havkal'ın da tıpkı İbn Hânî gibi Fâtımîler lehine bilinçli propaganda yapan biri olduğu anlaşılmaktadır. Her ikisi (İbn Havkal ve İbn Hânî), Fâtımî siyasetine imkânları ölçüsünde hizmet etmiş, bu hanedanın Müslüman dünyasında -özellikle Abbâsî hilafetinin çöküş döneminde- sahip olduğu prestiji artırmaya katkıda bulunmuşlardır. Nitekim bu prestij, çoğunlukla Sünnî eğilimli olan Müslüman tarihçilerin ima ettiğinden kesinlikle daha büyüktü.

Kaynakça

- Abdülvehhâb, Hasan Hüsnî. *Al-muntakhab al-madrasî min al-adab al-Fâtîmî*. Kahire 1944.
- ‘Alî, Zâhid. *Tebyînü’l-Me‘ânî fî şerhi Dîvânî İbn Hânî*. Kahire: Dârü’l-Maarif, 1932.
- Antâkî, Yahyâ b. Sa‘îd. *Târîhu’l-Antâkî*. nşr. I. J. Kračkovskij, A. Vasiliev. Paris 1924.
- ‘Arîb b. Sa‘d. *Sılatü Târîhi’t-Taberî*. nşr. M. J. de Goeje. Leiden 1897.
- Bîrûnî, Muhammed b. Ahmed. *Chronologie Orientalischer Völker von Albērûnî*. nşr. C. E. Sachau. Leipzig 1878.
- Brehier, Louis. *La Civilisation Byzantine*. Paris 1970.
- Brockelmann, Carl. “Über den schiitischen Dichter Ibn Hani”. *ZDMG*, 1879, XXIV, 481-494.
- Cheneb, Ben. *Classes des Savants de l’Ifriqiya*, Paris 1915.
- De Goeje, Michael Jan. *Mêmoire Sur Les Carmathes Du Bahrain Et Les Fatimides*. Leiden: E. J. Brill, 1886.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d’Espagne (711-1110)*. Leiden 1861.
- Ebû Firâs el-Hamdânî, Hâris b. Sa‘îd. *Dîvân*. nşr. Sâmî ed-Dehhân. Beyrut 1944.
- Ebû’l-Mehâsin İbn Tâğrîberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu’z-Zâhire fî mülûki Mısır ve’l-Kâhire*. nşr. Theodor W. J. Juynboll, B. F. Matthes. Leiden 1855.
- Ermenî, Ebû Sâlih. *Târîhu Ebî Sâlih el-Ermenî (The Churches and Monasteries of Egypt some Neighbouring Countries)*. nşr. B. T. A. Evetts. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Goldziher, Ignaz. “Alî b. Ahmed al-Maghribî und sein Stellungspflicht des östlichen Islâm”. *ZDMG*, 28, 293-330.
- Hasan, İbrâhim Hasan. *el-Fâtîmiyyûn fî Mısır*. Kahire: Matbaatu’l-emîriyye, 1932.
- Honigmann, Ernst. *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*. Bruxel 1935.
- Ivanow, Wladimir. *A Creed of the Fatimids*. Bombay 1936.
- İbn el-Esîr, ‘Alî b. Muhammed. *Annales du Maghreb et de l’Espagne*. nşr. E. Fagnan. Alger 1898.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl. *Lisânü’l-Mîzân*. nşr. M. Abdurrahman el-Mar’aşlî. Haydarâbâd 1331.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi’s-şahâbe*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire 1970.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâ’u Ebnâ’i’z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut 1977.
- İbn Hânî, Ebû’l-Kâsim Muhammed. *Dîvânü İbn Hânî el-Endelüsî*. Beyrut 1908.

- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü Sûrati'l-Arz*. nşr. Michael Jan De Goeje. Leiden 1873.
- İbn 'Îzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fî aḥbâri mülûki'l- Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. G. S. Colin, E. Levi Provençal. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1980.
- İbn Miskeveyh, Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-Ümem*. nşr. Henry Frederick Amedroz ve David Samuel Margoliouth. London 1920.
- İbn Müyesser, Muhammed b. 'Alî. *el-Müntekâ min aḥbâri Mısır li'bn Müyesser*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire 1981.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, 'Alî. *Geschichte der İhşîden und fustâṭensische Biographien (el-Muğrib fî hule'l-Mağrib adlı eserin İhşîdîler ile ilgili bölümü)*. nşr. Knut Leonard Tallqvist. Leiden: E. J. Brill, 1899.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. nşr. Rhuvon Guest. Leiden: y.y., 1912.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-aḥbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*. nşr. Hugo Bunz, Leipzig 1908.
- Quatremère, Etienne-Marc. "Sur La Dynastie Des Khalifes Fatimides". *Journal Asiatique* 3/2 (1836).
- Schnurrer, Christian Friedrich. *Bibliotheca Arabica*. Halae ed salam 1811.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Yetîmetü'd-dehr fî meḥâsini ehli'l-‘aşr*. nşr. Ali Muhammed Abdüllatîf. Kahire 1934.
- Tenûhî, Ebû Alî. *el-Ferec ba'de's-şidde*. nşr. Muhammed ez-Zehrî el-Gamrâvî, Kahire 1322-1323.
- Tritton, A.S.. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects*. Bombay 1930.
- Wiet, Gaston. "L'Egypte arabe", *Histoire de la nation égyptienne*. IV (1938).

Hasan Onat. *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Hasan Onat. *Essays on Our Understanding of Religion*. Ankara: Fejr Publications, 2023.

Değerlendiren

Muhammet AYDIN

Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Kelam Anabilim Dalı
Gümüşhane, Türkiye

Associated Professor, Gumushane University
Faculty of Divinity
Kalam
Gümüşhane, Türkiye

maydin@gumushane.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü	Article Type:
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Date Received
18 Haziran 2025	18 June 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
24 Haziran 2025	25 June 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025
Etik Beyan	Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Telif Hakkı & Lisans	Copyright & License
Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
Atıf/Citation	
Aydın, Muhammet. "Hasan Onat. <i>Din Anlayışımız Üzerine Denemeler</i> . Ankara: Fecr Yayınları, 2023". <i>Turkish Journal of Shiite Studies</i> 7/1 (Haziran 2025): 108-114.	

Abstract

Hasan Onat is an academic known for his qualified studies on the History of Islamic Sects in general and on the Şî'â school in particular. He is known for his frequent emphasis on the importance of methodology in Islamic sciences. His important services to academics he has brought to the Turkish academic community are well-known. Unfortunately, we lost him in the recent covid-19 pandemic. Some of his works have been brought to readers by Pınar Publications. In this review article, we thought of discussing Onat's work titled *Essays on Our Understanding of Religion*. The work consists of five main sections: Human, religion, faith, the Qur'ân and the Prophet. As in all his works, Onat argued in this one, with a supra-sectarian approach, that each school is a human formation that emerged later and cannot be identified with Islâm. This method rejects the idealization of the early period, the sanctification of the past and the religionization of tradition by envisioning a structure that centers on the Qur'ân. It points out that all of humanity needs the high values of Islâm and the teachings of the Qur'ân.

Keywords: Islâmîc Thought, Hasan Onat, Human, Religion, Qur'ân, Prophet.

Öz

Hasan Onat genelde İslam Mezhepleri Tarihinde özelde ise Şia ekolü üzerinde nitelikli çalışmalarıyla tanınan bir akademisyendir. İslam bilimlerinde sık sık metodolojinin önemine dair vurgularıyla bilinir. Türk akademi camiasına kazandırdığı akademisyenler açısından da önemli hizmetleri ehlince malumdur. Ne yazık ki geçtiğimiz covid-19 salgınında kendisini kaybettik. Bazı çalışmaları Pınar Yayınları tarafından okurlara kazandırılmıştır. Bu değerlendirme yazımızda Onat'ın *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler* adlı eserini eler almayı düşündük. Çalışma beş ana bölümden oluşmaktadır: İnsan, din, iman, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber başlıklarını taşımaktadır. Her çalışmasında olduğu gibi Onat, bunda da mezhepler üstü bir yaklaşımla her ekolün sonradan ortaya çıkmış beşeri oluşumlar olduğunu ve İslam'la özdeşleşemeyeceğini savunmuştur. Bu yöntem Kur'an'ı merkeze alan bir yapılanmayı öngörerek erken devir idealizasyonunu, geçmişi kutsallaştırmayı ve geleneği dinleştirmeyi reddetmektedir. İslam'ın yüksek değerlerine ve Kur'an'ın öğretisine bütün insanlığın ihtiyacı olduğuna işaret eder.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi, Hasan Onat, İnsan, Din, Kur'an, Peygamber.

Giriş

Hasan Onat ve Din Anlayışımız



Hasan Onat genelde İslam Mezhepler Tarihinde özelde ise Şia üzerinde nitelikli çalışmalarıyla tanınan bir akademisyendir. İslam bilimlerinde sık sık metodolojiye dair vurgularıyla bilinir. Türk akademi camiasına kazandırdığı akademisyenler açısından da önemli hizmetleri ehline malumdur. Ne yazık ki geçtiğimiz covid-19 salgınında kendisini kaybetti.¹ Kendisinin müsveddelerini hazırladığını öğrendiğimiz bazı çalışmaları titiz editoryal okuma ve çalışmaların ardından Pınar Yayınları tarafından okurlara

kazandırılmıştır. Bu değerlendirme yazımızda Onat'ın *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler* adlı eserini ele almayı düşündük. Çalışma Prof. Dr. Sönmez Kutlu'nun editörlüğünde ve Prof. Dr. Osman Aydın'ın hazırlığıyla yayın hayatına taşınmıştır. Çalışma beş ana bölümden oluşmaktadır: İnsan, din, iman, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber başlıklarını taşımaktadır. Ön sözden anlaşıldığı üzere bu çalışmanın önemi, bu eserin Onat tarafından profesörlük başvurusunda kullanılmış olmasıdır. Her çalışmasında olduğu gibi Onat, bunda da mezhepler üstü bir yaklaşımla her ekolün sonradan ortaya çıkmış beşerî oluşumlar olduğunu ve İslam'la özdeşleşemeyeceğini savunmuştur. Bu yöntem Kur'an'ı merkeze alan bir yapılanmayı öngörerek erken devir idealizasyonunu, geçmişi kutsallaştırmayı ve geleneği dinleştirmeyi reddetmektedir. İslam'ın yüksek değerlerine ve Kur'an'ın öğretisine bütün insanlığın ihtiyacı olduğuna işaret eder.

¹ Hasan Onat 26 Eylül 2020 tarihinde vefat etmiştir.

Bunun sağlanması için aklın yeniden keşfedilmesi ve Müslümanların oluşturduğu bilimsel birikimin eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerekir.²

1. İnsan: Onat’a göre varlığa ontolojik manada baktığımızda insanın mahiyeti ve fonksiyonu öne çıkmaktadır: “Sadece insan, çevresini dünya haline getirebilmektedir. Bir tek, insan hürdür ve diğer alanlarda tasarruf sahibidir. İnsana ayrıcalık olarak akıl ve irade özgürlüğü verilmiştir. Buna karşılık ağır bir sorumluluk yüklenmiştir: İnsanlığını gerçekleştirmek.”³ İnsanın önemli sorumluluğundan söz ederken geleneksel din anlayışımızdan kaynaklanan bir probleme işaret eder: “Akıl ve imanın alternatif kavramlar olarak ileri sürülmesi, iman ve aklın birbiriyle hiçbir ilgisinin olmadığı, bunların birbirinden bütünüyle ayrı şeyler olduğu, zaman zaman söylenir. İslam, sorumluluğun şartı olarak akıllı olmayı ve ne yaptığını bilecek, sorumluluğun bilincinde olacak yaşta bulunmayı esas almıştır. Üstelik dinimiz İslam, insan fitratına uygun bir dindir. İslam’ın ne iman konusunda ne de başka alanlarda akli devre dışı bırakabileceğini düşünmek İslam’a aykırı olacaktır.”⁴ Bunu şu ayetle destekler: “*Bu Kur’an, onunla uyarılınsınlar ve bir tek Tanrı olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye insanlara tebliğ edilmiştir.*”⁵

Yazara göre Kur’an’ın takdim ettiği insan kavramını anlamaksızın İslam’ı anlamak pek mümkün değildir. Çünkü Kur’an insanlara gönderilmiştir. Müminler, şifa ve rahmet kaynağı olarak ondan istifade edeceklerdir. İnsanın imtiyazlarından söz ederken hem insanın zaafılarından da söz etmekte hem de teo-psişik tahlillerde bulunmaktadır: “İnsanoğlunun, hava kadar su kadar belki de daha fazla inanmaya ihtiyacı vardır. Bu inanma ihtiyacı o kadar üst düzeydedir ki tek tek Allah’a inanmayı başaramayanlar, önlerine çıkan sevdikleri ya da korktukları şeyleri putlaştırabilmektedirler.”⁶

2. Din: Burada yazar dinin temel unsurlarından söz eder. Söz gelimi imanın bilgi boyutu her zaman tartışmaya açıktır. İnsanoğlu, sınırlı bir varlık olduğuna göre bazı şeyleri eksik ya da yanlış anlayabilir. Ancak insanın, hatasını fark etmesi de mümkündür. İmanın bilgi boyutunun tartışmaya açık tutulması bize iki önemli yarar sağlamaktadır. İlki, bu alandaki bilgilerimizin sürekli yenilenmesi ve tazelenmesi. Diğeri ise akılla çelişmesi muhtemel birtakım unsurlara hiç yer verilmemesi. Bunun teorik sağlamasının yolu da bellidir. Şöyle ki, imanın bilgi boyutu ile ilgili tek ölçüt Kur’an olmak durumundadır. Mümin insan, öncelikle vahyin temellerini iyi bilmek

² Hasan Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 15.

³ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 17.

⁴ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 24.

⁵ Bk. İbrâhîm, 14/52.

⁶ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 53.

zorundadır. İncanın vahyî temelleri ne kadar iyi bilinirse, yanlışlardan kurtulmak da o kadar kolay olacaktır.⁷

Din-evrensellik ilişkisinde Onat, dinin her zaman yükselen değer olma özelliğini taşıyacağı noktasında iyimserliğini korumaktadır. Bu doğrultuda sosyolojik tespitleri yerindedir: “İlim ve teknolojinin zirveyi zorladığı asrımızda ve gelecek asırlarda dinin öneminin daha da artacağı, insanların her zamankinden daha fazla dine ve dini değerlere ihtiyaç duyacaklarını düşünmektedir. Çünkü “toplum düzeninin en önemli koruyucusu dindir. İktisaden, maddeten güçsüz toplumların yaşayabildikleri görülmüştür fakat dini duyguları zayıflamış, manen çökmüş toplumlar, varlıklarını devam ettirememişlerdir. Dinin zayıflaması, arkasından ahlaki ve hukuki suçları çağırır.”⁸ Onat, çoğu durumlarda din hakkında olumsuz kanaatlere sahip kişilerin dahi din konusundan müstağni kalamamalarını şöyle temellendirir: “Din ister inansın isterse inanmasın bütün insanların ilgi alanına giren bir konudur. İnanan insanlar, inançlarının temelini, davranışlarının hedefini anlayabilmek için inandıkları dini bilmek durumundadırlar. Dine ve dini değerlere uzak kimseler de toplumun bir ferdi olarak inanan insanları anlayabilmek için hiç olmazsa birazcık din hakkında bilgi sahibi olmalıdırlar. Din, etkisi hayatın bütününe kucaklayan sosyal bir gerçek olduğu için toplumu tanımak, insanları iyi anlamak isteyen her insan, bu konuda yeterli ve doğru bilgilere ulaşabilmelidir. Din ayrı, dinin anlaşılması ve pratiğe dökülmesi de ayrıdır.”⁹

3. İman: Onat, İslam’ın iki temel özelliğinin evrensellik ve insan tabiatına uygunluk olduğunu belirtir. İslam’ın teorisiyle insanlar marifetiyle pratiğe aktarılmalarının aynı olgular olmadığını da ifade etmektedir. Sosyal yapının ve sosyal hayatın sürekli değiştiği bilinmektedir. Toplamların, gelenek görenekleri, değer yargıları, ahlak anlayışları da değişmektedir. İslam’ın evrenselliği, onun bir din olarak toplumun gerisinde kalmasını önlemektedir. Evrensel olan, İslam dinidir. İslam kültürü, başka bir deyişle Müslümanların meydana getirdikleri kültür değil... Karşımıza din ve kültür ayrımı çıkmıştır. Din olarak İslam, Hz. Peygamberin sağlığında tamamlanmıştır. Ancak dinin anlaşılması ve topluma yansması, ister istemez toplumun dinamizmine paralel olarak geniş şekiller göstermek durumundadır. Böylece bir yandan dinin evrenselliği ortaya çıkmış olmakta; diğer yandan da evrensel prensiplerin ışığında yeni durumlara, yeni şartlara intibak kolaylaşmaktadır. Bu dinamizmi sağlayacak olan içtihat kurumudur. Ama yazara göre bu kurum, belli bir

⁷ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 63.

⁸ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 79.

⁹ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 92.

müddet sonra layıkıyla çalıştırılmadığından yer yer katılaşma ve donmanın ortaya çıkması belirtilmesi gereken bir husustur.¹⁰

4. Kur'an-ı Kerîm: Onat, her Müslümanın doğrudan Kur'an'ın muhataplığı olgusuna önem verir. Kur'an'ı iyi anlamak hiç kimsenin tekelinde değildir. Hz. Peygamber, peygamberlik süresi boyunca hiçbir fark gözetmeksizin bütün insanları Kur'an'a çağırmıştır. Vahye muhatap olan insanların Kur'an'ı anlamada içinde yetiştikleri geleneğe mahkûm olmamaları konusunda da uyarıda bulunmaktadır. Şuarâ Sûresi'nden 69-89 arası ayetlere atıfta bulunarak sözü, din anlayışının gelenekleşmesi konusuna getirir ki, Kur'an bu duruma, 'ataların dini' adını vermekte başka bir ifadeyle inancın ve din anlayışının gelenekleşmesi... İnsanın sosyal bir varlık olması, hayatını toplum içinde sürdürmesini zorunlu hale getirmektedir. Ancak hayatın toplu halde yaşanması, fert olarak insanın, kendini toplumun akışına bırakması demek değildir. Çünkü inancın ve din anlayışının gelenekleşmesi, varlığını gelenek halinde sürdürmesi, insanın kendisini toplumun akışına bırakmasının bir tezahürüdür.¹¹

5. Hz. Peygamber: Onat'a göre İslam ile onun önemli bir kurumu olan peygamberlik müessesesi ayrı düşünülemez. Hz. Peygamber'i tanımaksızın İslam'ı iyi anlayabilmek doğrusu zordur. İşe başlamak için en uygun yer, her dini konuda olduğu gibi yine Kur'an'dır. Onu nasıl anlamamız gerektiği konusunda en sağlam ölçüleri bize Kur'an sunacaktır. Bu şöyle bir sonucu doğurmaktadır: Hz. Peygamber, ilk vahyi alıncaya kadar peygamber olacağını bilmediğine göre, Hz. Peygamber'in hayatı incelenirken peygamberlik öncesi döneme ait bilgilerin, onun peygamber olacağı fikrini işleyen rivayetlerin doğru kabul edilmemesi gerekir.

Son olarak önemli bir yöntemi de içeren bir tespitiyle bitirmek isabetli olacaktır. "İslam'ın doğuşuyla birlikte Allah-insan münasebeti de açıklık kazanmıştır. Artık hiçbir kimsenin Allah'tan özel bilgi aldığı ileri sürme hakkı yoktur. Allah'ın insanlara bildirmek istedikleri kutsal kitabımız Kur'an'dır. Ondan sonra vahiy gelmeyeceğine göre denetimsiz bilgilerin devri kapanmış demektir. Artık, Kur'an dışındaki bilgilerin Allah katından gelip gelmediği değil, Kur'an'a uyup uymadığı söz konusudur."¹²

Sonuç

Hasan Onat'ın din anlayışımız üzerine denemelerinde şüphesiz ele aldığı konular bunlardan ibaret değildir. Ana başlıklar üzerinden ilerlenerek önemli görülen tespitlerine yer verilmiştir. Onat hocanın derslerindeki sunumlarında olduğu haliyle

¹⁰ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 118.

¹¹ Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 189.

¹² Onat, *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*, 258.

eserlerinde de doğru bilgiye ulaşmadaki hassasiyeti anlaşılmaktadır. Bu bakımdan eserlerinin satır aralarında metodolojik tespitler fark edilmektedir. Bu eserde İslam'la ilgili kurucu ve temel kavramlara yer verilmiştir. Metinde ayetlere fazlaca atıflar yapılmaktadır. Bazı yerlerde benzer ayetlerin tekrarı okuru rahatsız edecek bir olumsuzluk doğurabilir. Yazarın düşüncesinde Kur'an'ın sürekli merkeziliğine atıfları dikkate alındığında belki bu tasarruf tolere edilebilir. İslam'ın temel kavramlarının ele alındığı bu eserin her kesimden okura hitap ettiği söylenebilir. Ancak yeni nesillerin okuma alışkanlıkları dikkate alındığında oluşturulacak metinlerin daha kısa hacimli olması gerektiği kanaatindeyiz. Merhum Onat'ın çalışmasının okurla buluşmasına vesile olan editoryal ekibe ve Fecr Yayınevi yetkililerine müteşekkirdiğimiz da bilinmelidir. Kitabın akademik, kültür ve sosyal hayatımıza katkı sunacağı müsellemidir.

Kaynakça

Onat, Hasan. *Din Anlayışımız Üzerine Denemeler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.