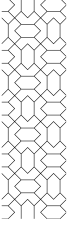


CITATION

Ümit TORU, "As'harite Claims on the Non-Islamic Origin of İsmâ'ilism", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) pp. 241-278.



İSMÂİLİYYE'NİN İSLAM DIŞI KÖKENİNE DAİR EŞ'ARİ İDDİALAR

As'harite Claims on the Non-Islamic Origin of İsmâ'ilism

Ümit TORU

Dr. Öğr. Üyesi,

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

umittoru@gmail.com , Orcid: 0000-0002-5055-7995.

Öz

İsmâiliyye mezhebi, hicrî ikinci asrın sonlarında Irak bölgesinde ortaya çıktı. Yaklaşık bir asır boyunca gizlice yürütülen davet faaliyetleri, mezhebin Irak, Horasan, Maverâünnehir, Bahreyn, Yemen ve Kuzey Afrika bölgelerinde yayılmasını sağladı. 3.10. asırda Fâtımîler Devleti'nin kurulması ise mezhebin tarihinde bir dönüm noktası oldu. Zira İsmâiliyye, tarihinde ilk defa resmî bir devlet desteğine kavuştu. Ne var ki bu devletin etkinlik alanı ilk dönemlerde sadece Kuzey Afrika ile sınırlıydı. 4/11. asrın ikinci yarısına gelindiğinde ise Fâtımîler, önemli bir siyasal rakip konumuna geldi. Çoğunlukla Sünnîlerin yaşadığı Mısır'ı ve akabinde Suriye'yi fethetmeyi başarmışlardı. Onun bu hızlı yükselişi ile birlikte muhaliflerinin İsmâiliyye söylemi de çok olumsuz bir hal almaya başladı. Mesela Abbâsî halifesi Kâdir Billâh, 402/1012 yılında bir bildiri yayınlarak onların Deysânî bir kökenden geldiğini iddia etti. Yaklaşık aynı dönemde yaşayan Abdülkâhir el-Bağdâdî ise bir adım daha ileri gidip onların Dehrî (Materyalist) olduğunu ileri sürdü. Bağdâdî sonrası süreçte Nizâmülmülk, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî de benzer iddiaları devam ettirdi. Bu makalede biz, söz konusu âlimlerin İsmâiliyye'nin İslam dışı köklerine dair iddiaları üzerinde duracak ve bu iddiaların tarihsel ve dinsel sebeplerini analiz etmeye çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: İsmâiliyye, Eş'arîlik, Karmatîlik, Fâtımîler, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Nizâmülmülk, Fahreddîn er-Râzî

Abstract

İsmâ'ilism appeared in the Iraqi region at the end of the second century. Through the activities of secret da'wah carried out for almost a century, the sect has spread in Iraq, Khorasan, Mawarannahr, Bahrain, Yemen and North Africa. The establishment of the Fatimid Caliphate in the 3th/10th century was a turning point in the history of the sect because the first time in its history, İsmâ'ilism gained an official state support. However, in the early periods, the sovereignty of this state was limited to North Africa. By the second half of the 4th (11th) century, the Fatimids became an important political rival to the Abbasids. They managed to conquer Egypt, where Sunnis lived mostly,

KAYNAKÇA

Ümit TORU, "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 17, (2020/17) ss. 241-278. **Makale Geliş T.:** 14/01/2020 **Kabul T.:** 28/04/2020 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

and then Syria. With this rapid rise, its opponents' discourse of İsmâ'îlism began to become very negative. For example, al-Qâdir Billâh, the Abbasid caliph, issued a manifesto in 402/1012 and claimed that they came from Daysan b. Sa'id al-Khurrâmi. Abd al-Kahir al-Baghdadi, who lived in the same period with him, went one step further and claimed that they were Dahri (Materialist). In the post-Baghdadi period, Nizam al-Mulk, Gazzâlî and Fahrüddin al-Râzî continued similar claims. In this article we will focus on these scholars' claims on the non-Islamic origin of İsmâ'îlism and try to analyze historical and religious background of these discourse.

Keywords: İsmâ'îlism, Ash'arism, Qarmatism, Fâtimids, Abd al-Kâhir al-Baghdâdi, Abu al-Hasan al-Ash'ari, Nizâm al-Mulk, Gazzâlî and Fakhr al-Dîn al-Râzî.

GİRİŞ

İsmâ'ililik, genel olarak Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) vefatından sonra yeni bir imama tabi olmayı reddeden, babası daha hayattayken vefat eden İsmâ'il b. Ca'fer'in (öl. 145/763) öldüğünü kabul etmedikleri için mehdî olarak kendisini bekleyen grubu niteleyen fırkanın adıdır. Bu fırka çoğunlukla *Hâlis İsmâ'iliyye* diye isimlendirilir. İsmâ'il b. Ca'fer'in ölümünü kabul ederek imameti Muhammed b. İsmâ'il'e (öl. 179/795) geçiren çeşitli gruplar da yine ya İsmâ'iliyye ismi altında zikredilmiş ya da İsmâ'iliyye ile ilişkilendirilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Muhammed b. İsmâ'il'in imameti fikri etrafında toplanan bu gruplar da onun ölümünden sonra ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı onun öldüğünü kabul ederek imameti evlatlarında devam ettiren bir kısmı onun ölümünü kabullenmemiş ve mehdî olarak kendisini beklemeye başlamıştır. Karâmîta, Hattâbiyye, Mübârekiyye ve Şumeytiyye gibi farklı isimlerle anılan bu fırkalar, daha sonra İsmâ'iliyye diye anılacak olan ana yapının çekirdeğini oluşturmuştur.¹ İsmâ'iliyye tarihinin İsmâ'il b. Ca'fer'in vefatından sonraki yaklaşık bir buçuk asırlık süreci konusunda söz konusu ihtilaf dışı çok net bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte *gizli davet dönemi* adı verilen bu dönemde imameti Muhammed b. İsmâ'il'in evlatlarında devam ettiren grupların çok uzun bir süre varlıklarını devam

¹ İsmâ'iliyye hakkında çeşitli tasvirler için bk. Kummî – Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 195-208; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 26-27; Ebü Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Baghdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak* (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 61-62, 282; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabîr fi'd-dîn ve temyizü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 38, 140-141; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâ'ililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 113-114.

ettiremediklerini ve Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak beklenmesi şeklindeki anlayışın İsmâilî gruplar arasında genel bir inanç haline geldiğini görmekteyiz. Bu gruplar, daha çok Kûfe, Yemen ve Yemâme bölgelerinde yayılmışlar ve hüccet adı verilen davetçiler yoluyla Irak, Horasan, Maverâünnehir, Bahreyn ve Yemen gibi İslam dünyasının hemen her bölgesinde gizlice yayılmaya çalışmışlardır. Bu arada Sâbilik, Mecûsîlik ve Mazdekîlik gibi gnostik karakterli birtakım dinlerle ve gulat bazı fırkalarla etkileşime geçerek zahir-bâtın ayırımı üzerine kurulu kendilerine özgü bir İslam anlayışı inşa etmişlerdir.² Zaten İsmâilî düşüncenin diğer mezhepler arasındaki en özgün tarafı, zahir-bâtın ayırımına dayanan söz konusu İslam anlayışlarıdır. Denilebilir ki İsmâilîler, “çok erken dönemlerden itibaren zahir-bâtın ayırımına dayanan gnostisizmin³ İslam dünyasındaki en önemli temsilcileri olmuşlardır.”⁴

² İsmâiliyye'nin gizli davet dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nizâmülmülk, *Siyâset-Nâme*, çev. Mehmet Taha Ayar (b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 297-325; Ferhad Daftary, *İsmâilîler (Tarihleri ve Öğretileri)*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 139-221; Muzaffer Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005); 60-120; Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 153-173; M. Ali Büyükkara, “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet”, *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 11-14.

³ Gnostisizm, Milattan önceki birkaç yüzyıldan itibaren çeşitli Ortadoğu geleneklerinde temsil edilen dinî-felsefî akımın adıdır. En temel özelliği, tanrı, âlem ve insan anlayışına egemen olan radikal bir düalizmdir. Gnostik anlayışlara göre ışık âlemi ve karanlık âlemi olmak üzere birbirine zıt niteliklere sahip iki farklı âlem ve bu iki âlemlerle ilgili varlıklar vardır. Bunlar arasında bitmek bilmeyen bir mücadele sürüp gitmektedir. Bu âlemlerden hakikat âlemi diye de isimlendirilen ışık âlemi, merkezinde tanrının bulunduğu ilâhî dünyayı ifade eder. Düalitenin öbür ucundaki karanlık âlemi ise aynı zamanda kötülükler âlemidir; bütün olumsuz nitelikleri bünyesinde barındırır. Bu dünyada yaşanan acıların, çekilen ıstırapların ve içine düşülen sapkınlıkların, kısacası bütün kötülüklerin sebebi yüce tanrı değil karanlık âleminin de yaratıcısı olan kötülük tanrısıdır. İnsan bu sistemde bedeniyle karanlık âleme, ruhuyla ışık âlemine aittir. Ruh, beden hapisanesinde tutuklu haldedir. Onun bedenden ve bu süfli âlemden kurtuluşu, ancak gizli ve özel (gnostik) bir bilgiyle mümkün olur. Bu bilgi, zahirin içinde gizli batınî hakikatler şeklinde bulunur. Bu yüzden de herkesin elde edebileceği bir bilgi değildir. Tam tersine verilen, ışık âleminin merkezindeki tanrı tarafından bahşedilen bir bilgidir. Ancak tanrı tarafından görevlendirilmiş ehil olan kimseler bu bilgiyi elde edebilir. (Bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 93, 131-134; a. mlf. “Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu* (Malatya: 25-27 Mayıs 2012), 61-62; Giovanni Florama, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma A. Baş - Bilal Baş (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 97-109, 121-124, 204-206; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 106-107.)

⁴ Daftary, *İsmâilîler*, 211.

3/9. asrın ikinci yarısından sonraki yıllar, İsmâiliyye tarihinde çok önemli gelişmelere sahne olmuştur. En başta İsmâilî düşüncenin ortaya çıktığı yer olan Irak bölgesinde, bilhassa da Kûfe'nin kırsal bölgelerinde baş dâî olarak görev yapan Hamdan Karmat'ın (öl. 293/906) ve yardımcısı Abdân'ın (öl. 3/9. yüzyılın ikinci yarısı) faaliyetleri ile İsmâililik, hızlı bir yayılma sürecine girmiş, bölgedeki davet, onun adına nispetle Karâmîta olarak adlandırılmıştır.⁵ Suriye, Bahreyn, Yemen, Horasan gibi Irak dışındaki bölgelerde İsmâiliyye'nin yayılması da bu dönemlerde başlamıştır.⁶ Daha da önemli bir gelişme ise genel İsmâilî davetin lideri konumundaki Ubeydullah el-Mehdî'nin (öl. 322/934), 286/899 yılında Suriye'nin kuzeyindeki Selemiyye'de ortaya attığı bir iddiayla İsmâilî imamet inancında köklü bir değişikliğe gitmesi olmuştur. Ubeydullah el-Mehdî, kendisinden Ca'fer es-Sâdık'a kadar ulaşan bir soy şeceresi yayınlayarak "Ca'fer es-Sâdık soyundan geldiğini, mehdînin zannedildiği gibi İslam şeriatını hâkim kılmak ve mutlak adaleti sağlamak için gelecek bir kişi anlamına gelmediğini, Allah'ın şeriatını savunan herkesi niteleyen bir isim olduğunu, bu anlamda kendisinin, kendisinden önceki tüm hüccetler gibi zamanın mehdîsi olduğunu, Muhammed b. İsmâil isminin ise Abbâsî saldırılarından korunmak için takiyye gereği uydurulduğunu" iddia etmiştir. Haliyle onun bu iddiası büyük bir tepki çekmiş, Rey, Deylem, Bahreyn ve Yemen gibi birçok yerde klasik öğretilere sadık kalanlar tarafından reddedilmiştir. Yine aynı bölgelerdeki birçok dâî ise onun iddiasını kabul edip onun adına hareketini sürdürmüştür.⁷

Söz konusu ayrışma, bir anlamda İsmâiliyye içerisindeki iç mücadeleydi. Dolayısıyla muhalif mezhep mensuplarını doğrudan ilgilendirmiyordu. Ancak Ubeydullah el-Mehdî'nin yeni teorisini ortaya attıktan sonra gitmek zorunda kaldığı Tunus'ta, 297/910 yılında Fâtımîler Devleti'ni kurması ve halife ilân edilmesi,⁸ İsmâiliyye mezhebini muhalif mezheplerin gündemine soktu. Ancak bu etki, çok güçlü olmadı.

⁵ Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 180-181.

⁶ Daftary, *İsmâilîler*, 182.

⁷ Ferhad Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", Farsçadan çev. Nâim Döner. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 531; a.m.f., *İsmâilîler*, 194-200; Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 191-200; Tan, "İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 114-116.

⁸ Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 531-532; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

Çünkü Ubeydullah el-Mehdî, uzun bir süre Kuzey Afrika'nın dışına çıkamadı. Dahası bölgede de çok fazla etkin olamadı. Bölgedeki Berberî kabilelerin yanı sıra Hâricî Rüstemîler ve Fas'taki Zeydî İdrîsîler ile süreklı mücadele etmek zorunda kaldı. Kuzey Afrika'nın hâkim sosyal dokusunu oluşturan Mâlikî mezhebine mensup Sünnîler de kendisine direndi. Onun halifeliği süresince (297/910-322/934) bu direniő aynen devam etti.⁹ Kuzey Afrika dışındaki çevre bölgelerde İsmâilî davetin gizlice yürütüldüğünü ve daha çok kırsal bölgelerle sınırlı olduğunu göz önüne aldığımızda İsmâilîlerin bu dönemde Müslümanlar arasında çok fazla dikkat çekmediğini söyleyebiliriz.

Fâtımîler'in Kuzey Afrika'da yeterince genişleme imkânı bulamaması, İslam dünyasının doğu bölgelerine, Mısır ve Suriye coğrafyasına doğru yönelmesine yol açtı.¹⁰ Mısır'ı ele geçirmeleri ise sadece siyasî değil dinî ve sosyo-kültürel açılardan da önemli sonuçlar doğurdu. En başta İslâm tarihinde ilk defa Bağdat'a bağlı olmayan bir hükümet Mısır'a hâkim olmuş oldu.¹¹ Tarihte ilk defa Mısır'da ezanlar *hayyâ alâ hayri'l-amel* (*haydin amellerin en hayırlısına*) ilavesiyle okunmaya başlandı.¹² Başkent Kâhire, Fâtımîler'in bütün İslam dünyasına hâkim olmak yönündeki genel politikaları doğrultusunda bir merkeze dönüőtürüldü.¹³ 361/971 yılında Kahire'de camii olarak inşa edilip 378/988'de medreseye çevrilen *el-Ezher*'de ve *Dâru'l-İlm* gibi diğer merkezlerde yetiőtirilen dâiler, İslam dünyasının hemen her yerinde İsmâilî düşüncüyü yaymaya ve Fâtımî halifesi adına biat almaya çalıştılar.¹⁴ Bunda belirli ölçüde başarılı da oldular. Zira 363/974 yılında hutbeler, kısa bir süreliğine de olsa Mekke ve Medine'de bile Fâtımî halifesi Muizz adına okundu.¹⁵ Öyle ki Muizz, bu dönemde (341/953-364/975) davetlerinin yürütülmediği ve kendileri için biatların alınmadığı hiçbir bölge olmadığını

⁹ Seyyid, "Fâtımîler", 12/229.

¹⁰ Seyyid, "Fâtımîler", 12/229.

¹¹ Seyyid, "Fâtımîler", 12/230.

¹² Ebü'l-Hasan b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997), 7/280.

¹³ Seyyid, "Fâtımîler", 12/230.

¹⁴ Muzaffer Tan, "İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci". *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015): 84; Büyükkara, "İsmâilî Dâi ve Fâtımî Davet", 18-19.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/325.

ifade ediyordu.¹⁶ Fatımî halifesi Hâkim Biemrillah döneminde (386-411/996-1021) davet, Fatımî toprakları dışında bilhassa Irak ve İran coğrafyasında yayılma imkânı elde etti.¹⁷ Yine dâîlerin gayretleriyle 401/1011 yılında Musul, Enbâr, Medâin ve Kûfe gibi Irak coğrafyasının birçok şehrinde hutbeler, dönemin Fâtımî halifesi adına okundu.¹⁸ 404/1014 yılına geldiğinde ise bir dizi mücadelenin sonu Suriye topraklarının fethi de tamamlandı.¹⁹

Müstansır Billâh dönemi (427/1036-487/1094), Fâtımî çizgideki İsmâilî düşünce açısından en parlak dönemlerden birisi oldu. Bahreyn dışındaki Karmatî grupların hemen hepsi, bu dönemde Fâtımî otoritesini kabul etmek zorunda kaldı.²⁰ Böylece Fatımî halifeleri, İsmâilî düşüncenin tek olmasa da en önemli temsilcisi konumuna geldi.²¹ Bunun yanında Büveyhî hanedanına mensup Ebû Kalicar Merzuban (öl. 440/1048) ve Deylem'de önemli makamlara sahip pek çok kişi de İsmâilî düşünceye kazandırılmıştı. Dönemin en önemli dâîsi olan el-Müeyyed Fiddîn Hibetullah eş-Şîrâzî'nin (öl. 470/1078) öncülüğünde yürütülen davet faaliyetlerinin bütün bu gelişmelerde önemli etkisi oldu.²²

İsmâiliyye yükselişi, sadece siyasî alanla sınırlı kalmadı. Müstansır Billâh'ın hilafetinin sonlarına kadar devam eden ve İsmâiliyye tarihi açısından altın çağ olarak nitelendirilen bu dönemde İsmâilî literatür de zirve noktasına ulaştı. Ebû Hatim Razî (öl. 322/934), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (öl. 331/942), Kadı Nu'mân (öl. 363/974),²³ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (öl. 393/1013 [?]),²⁴ Hamidüddin Kirmânî (öl. 411/1020'den

¹⁶ Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrizî, *İttiâzu'l-hunefâi bi-ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyini'l-hulefâi*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts), 1/196; Büyükkara, "İsmâilî Dâî ve Fâtımî Davet", 15-16.

¹⁷ Tan, "İsmâilî Davet", 84.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/571.

¹⁹ Cengiz Tomar, "Suriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/548.

²⁰ Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 533.

²¹ Tan, "İsmâilî Davet", 83.

²² Tan, "İsmâilî Davet", 84.

²³ Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/237-240.

²⁴ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî hakkında bk. Avni İlhan, "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/252-253.

sonra),²⁵ Nâsır-ı Hüsrev (öl. 465/1073'ten sonra),²⁶ el-Müeyyed Fiddîn Şîrâzî gibi âlimler, kelam, felsefe ve fıkıh alanında önemli risaleler tedvin edip İsmâilî düşüncenin gelişmesine katkı sağladılar.²⁷

Geçmişten günümüze bir mezhebi ve mensuplarını ötekileştirmede en sık müracaat edilen yöntem, o mezhebi İslam dışı inançlarla ilişkilendirmek olmuştur. İsmâiliyye yükselişi karşısında da benzer bir yola gidilmiştir.²⁸ Zira 4/10. asrın ikinci yarısından sonraki süreçte İsmâilîler, Ehl-i Sünnet açısından sadece teolojik bir öteki değil aynı zamanda Fâtımîler Devleti'nin kazandığı etkinlikle güçlü bir siyasal rakip konumuna da gelmiştir. Bu durum, onlara yönelik olumsuz söylemin şiddetinin artmasına, hatta sosyal hayatta ayrımcı birtakım tutumların geliştirilmesine yol açmıştır.

Bu makalede 4/10. asrın başlarından 5/11. asrın ortalarına kadar olan süreçte İsmâiliyye'nin sosyo-politik açıdan yükselişe geçmesinin, bilhassa da terör faaliyetleriyle birlikte anılmasının Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsferyânî, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi belli başlı Eş'arî ulemanın onlara yönelik söylemini nasıl etkilediğini analiz etmeye çalışacağız. Böylece bir taraftan mezhepler arası algıyı ve bu algının söze dökülmüş hali olan söylemi şekillendiren tarihsel faktörleri söz konusu âlimler üzerinden tespit etmeyi, diğer taraftansa erken dönem Eş'arî ulemanın karşı çıktıkları İslam anlayışlarına tepki gösterme biçimlerini ve bilhassa tehdit olarak algılanan bir hareketi durdurmak için nasıl bir söylem geliştirdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Burada Eş'arî ulemanın İsmâiliyye hakkında gerçek dışı tarihsel kökenler uydurduklarını iddia ediyor değiliz. Onların iddialarının tarihsel bakımdan doğruluğu ya da yanlışlığı, bu makalenin konusu da değil. Bu çalışmanın odaklandığı husus, Eş'arî ulemanın dile getirdikleri iddiaların içinde yaşadıkları siyasal ve sosyal bağlamla ilişkisidir. Eş'arî âlimlerin İsmâilî düşüncenin sapkın ve İslam düşmanı karakterini

²⁵ Hamidüddin Kirmânî'nin İsmâilî davet içindeki önemi hakkında bk. Farhad Daftary, "Kirmânî, Hamidüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/63-64.

²⁶ Nâsır-ı Hüsrev'in hayatı hakkında bk. Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/395-397.

²⁷ Daftary, *İsmâilîler*, 221; Tan, "İsmâilî Davet", 83-84.

²⁸ Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 57-58.

göstermeyi hedefleyen bütün söylemlerini bir başka çalışmamızda daha geniş bir şekilde ele aldığımızdan bu makalemizde, o söylemlerine de zemin hazırlayan İsmâiliyye'yi İslam dışı bazı inançlarla ilişkilendirdikleri çeşitli iddialarını ortaya koymakla iktifa edeceğiz. Hiç kuşkusuz bütün Ehl-i Sünnet mezheplerine, hatta diğer mezheplere mensup çeşitli âlimlerin İsmâîlîlik söylemine dair mukayeseli bir çalışma, bu konuda daha net bir tablo ortaya koyabilirdi. Ancak bir taraftan böyle bir çabanın bir makale boyutlarını aşacak olması, diğer taraftan bizim daha çok kronolojik bir süreç takibi yapmayı amaç edinmemiz, çalışmamızı belli bir mezheple ve belli başlı kişilerle sınırlamamıza, diğer geleneklerle mukayeseyi çok sınırlı tutmamıza yol açmıştır.

1. İsmailiyye'nin İslam Dışı Dinlerle Özdeşleştirilmesinin Tarihsel Kökleri

Eş'arî geleneğin İsmâîlîlik eleştirilerindeki üslubun sertleşmesiyle İsmâiliyye'nin sosyo-politik gelişim süreci arasında doğru bir orantı vardır. Erken dönemlerde kaleme alınan eserler, İsmâiliyye hakkında daha betimleyici bir dil kullanırken 4/10. asrın ortalarından itibaren Fâtımîler'in gerçek yüzünü göstermeye yönelik bir çabanın ortaya çıktığını görmekteyiz. Mesela Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserini Fâtımîler Devleti'nin henüz kurumsallaşma aşamasında olduğu, daha açık bir ifadeyle henüz ciddi bir tehdit olarak algılanmadığı bir dönemde kaleme almıştır.²⁹ Muhtemelen bu yüzden olacak ki o, İsmâîlî düşüncenin sadece tarihsel orijinini zikretmekle yetinip kendi dönemindeki durumuna dair hiçbir şey söylememiştir. Dahası diğer bütün fırkalar gibi onu da İslam dairesinin içinde saymıştır.³⁰

²⁹ Eş'arî'nin eserini yazdığı tarihle ilgili çeşitli tespitler için bk. Keith Lewinstein, "Studies in Islamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions" (Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989), 13; Joseph Givony, "Fıraq Edebiyatında İmam Ebû Hanîfe'nin Tasviri İle İlgili Meseleler", çev. Muzaffer Tan - N. Kemal Karabiber, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 64-66. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı (İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001), 378; Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Enstitüsü, 2005), 83-92; Ümit Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 27-31.

³⁰ Eş'arî'nin tasvirinde Mübârekiyye ile Sumeytiyye arasındaki fikrî fark net değildir.

Gerçi o, *Makâtû'l-İslâmiyyîn*'de hiçbir mezhebi İslam dairesinin dışına itmemiştir. Ancak onun diğer eserlerine baktığımızda da İsmâiliyye'ye yönelik hiçbir atıfla karşılaşmamaktayız. O, bu eserlerinde büyük oranda Mu'tezilî fikirleri çürütmeye yönelik bir yaklaşım ortaya koymuş, İsmâililik onun hedef aldığı, fikirlerinin çürütülmesi gerektiğini düşündüğü ekollerden birisi olmamıştır. Bir taraftan İsmâilî düşünceyi öncelikli bir tehdit olarak görmemesi diğer taraftansa İsmâiliyye eleştirisinin onun kişisel amaçlarına yeterince hizmet etmemesi, onun böyle davranmasına yol açmış olmalıdır. Zira o, yaklaşık bu dönemlerde, 300/913'lü yılların başlarında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e geçtiğini ilan etmiştir.³¹ O, Mu'tezile eleştirileri üzerinden eski mezhebi ile fikrî ya da organik bir bağının kalmadığını göstermek istemiş, Ashâbu'l-Hadis içinde meşru bir konum elde etmeye çalışmıştır. Çünkü muhalif bir mezhebin eleştirisi, herhangi bir şahsın siyasal ve sosyal muhatapları açısından zaman zaman en önemli meşruiyet aracı olabilmektedir. İsmâiliyye ise onun açısından bu dönemde henüz önemli bir meşruiyet aracı değildir. Zira İsmâiliyye'nin muhaliflerinin gündemine girmesi, bilhassa Mısır'ın Fâtımîler tarafından fethinden sonra gerçekleşmiştir. Mısır'ın fethi ise yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebül-Hasan el-Eş'arî'nin vefatından yaklaşık çeyrek asır sonra, yani ancak 358/969 yılında mümkün olmuştur.³² İsmâiliyye'ye yönelik ötekileştirici söylemin şiddeti, bu dönemlerden itibaren daha da artmaya başlamıştır.

Gerçi Şiî-Mu'tezilî tarihçi Mes'ûdî (öl. 346/958), Yemân b. Ribâb

İkisi de yaklaşık aynı fikirleri savunan fırkalar olarak tasvir edilmişlerdir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 26-27.

³¹ Eş'arî'nin mezhep değiştirmesiyle ilgili çeşitli tartışmalar için bk. Ebül-Kâsım Ali b. Hasan b. Asâkir, *Tebyînü Kizbî'l-Müfterî fi mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 38-39; Osman b. Abdurrahman b. es-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necib (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992), 2/604; Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abülâlim Hân (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1986), 1/113-114; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 146; İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 444; Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde Eş'arî*, 80.

³² Ebül-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 14/197; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/280.

el-Hâricî (öl. II/8. asır), Muhammed b. Şebîb (öl. 3/9.asır), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 227-232/842-847 arası), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 227/841), Ebû İsa el-Verrâk (öl. 247/861), Zürkân el-Mu'tezilî (öl. 298/911) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931) gibi mezhepler hakkında eser yazan hemen her âlimin İsmâiliyye hakkında bilgi verdiğini, hatta bir kısmının İsmâilî düşünceye reddiyeler yazdığını belirtir.³³ Onun zikrettiği yazarlara ait eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmadığından içerikleri, bilhassa da İsmâilî düşüncenin tarihsel kökleri hakkında ne söyledikleri bilinmemektedir. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/936) gibi bazı âlimlerin eserlerinde ise belirttiğimiz üzere İsmâilîlik, İslam dışı herhangi bir inançla ilişkilendirilmemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cubbâî'nin (öl. 303/816) eserinin adı *er-Red alâ Ashâbi't-Tenâsuh ve'l-Hurremiyye ve Gayrihim min Ehli'l-Bâtın* olması, onun İsmâiliyye'yi Hurremiyye gibi akımlarla ilişkilendirmiş olabileceğini ihsas ettirmektedir. Yine İmâmiyye'den Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (öl. 310/922 [?]) eserinin adının *er-Red ale'l-Gulat ve Gayrihim mine'l-Bâtuniyye* şeklinde zikredilmesi, İsmâiliyye'nin aşırı bir konumda ele alındığını göstermektedir.

Ebû Abdullah Muhammed bin Ali bin Rizâm'ın ve Şerif Ehû Muhsin diye meşhur Ebül-Hüseyn Muhammed bin Ali'nin (öl. 375/985) bu konudaki fikirleri ise büyük oranda bilinmemektedir.³⁴ Ebû Abdullah Muhammed bin Ali bin Rizâm'ın hangi mezhebe mensup olduğu konusunda bir kayıt yoktur. Ancak 4/10. asrın ortalarında Kûfe'de yaşadığı bilinmektedir.³⁵ Şerif Ehû Muhsin ise yaklaşık aynı dönemlerde Sünnîlerin çoğunlukta olduğu Şam'da yaşamış olan ve kendisinin de Sünnî olduğu belirtilen bir şahsiyettir.³⁶ Ayrıca o, kendisinin Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'in soyundan geldiğini ve onun halifelerinden oldu-

³³ Ebü'l-Hasan b. Ali el- Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938), 342-343.

³⁴ Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 54-56; Daftary, *İsmâililer*, 164; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 57-58; Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/23; Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci*, 150-152.

³⁵ Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 342-343; Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", 536.

³⁶ Büyükkara, "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci' Üzerine Bir İnceleme", 46.

ğunu ileri sürmüştür.³⁷ Her iki şahsa da nispet edilen risaleler günümüze ulaşmamıştır. Bibliyografyacı İbnü'n-Nedim'in ve tarihçi Nüveyrî'nin naklettiği bilgiler, onların İsmâiliyye'ye bakışları konusunda önemli ipuçları vermektedir. Buna göre onlar, “Fâtımîler'in soyunun Hz. Ali ile bir ilişkisinin olmadığını, bu yöndeki iddiaların tamamen düzmece olduğunu, devletin kurucu lideri olan Ubeydullah el-Mehdî'nin asıl soyunun Deysân b. Saîd'e dayandığını, yani aslen Deysânî olduklarını, İslam'ın emir ve yasaklarını tanımadıklarını, haramları helal, helalleri de haram saydıklarını, hatta İslam'a düşman olduklarını, ancak Müslüman halkı kandırmak için Ali soyundan geldikleri yalanını piyasaya sürdüklerini” iddia etmişlerdir.³⁸ Bu durumda denilebilir ki İsmâilî düşünceleri İslam dışı inançlarla ilişkilendirme yönündeki temayülün bilinen ilk tarihsel örnekleri İbn Rizâm'a ve Ehû Muhsin'e kadar gitmektedir.³⁹ Öncelikle İbn Rizâm tarafından kaleme alınan, Ehû Muhsin'in de büyük oranda istifade ettiği risaleler, sonraki dönemde İsmâiliyye karşıtı bütün yazarların en önemli kaynakları arasında yer almıştır.⁴⁰

İsmâilî düşünceleri İslam dışı inançlarla ilişkilendirme yönündeki en önemli girişimlerden birisi de 402/1011 yılında Fâtımîlerin Suriye bölgesindeki faaliyetlerini artırdığı bir dönemde Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh'tan (öl. 422/1030) gelmiştir. O, Şîî-İmâmî liderlerin de içinde bulunduğu bir grup âlimle birlikte Bağdat'ta bir bildiri yayınlamış ve İbn Rizâm ile Ehû Muhsin'in iddialarını ana hatlarıyla tekrarlamıştır.⁴¹ Kâdir Billâh'ın ilk defa Bağdat'ta kaleme alındıktan sonra Basra'da da

³⁷ Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, 536.

³⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 232-234; Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûn'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002), 5/52, 25/189-193, 28/70.

³⁹ Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu*, 44.

⁴⁰ Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 56; Wladimir Ivanow, *The Rise of Fatimids* (London: Oxford University Press, 1942), 45, 127; Daftary, “Gazzâlî ve İsmâiliyye”, 536. M. Ali Büyükkara'ya göre İsmâiliyye-Mecûsîlik ilişkisini ilk defa kuran kişilerden birisi olan Ehû Muhsin, Fâtımîlerin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşamıştır. Hal böyle olunca onun İsmâilîlik hakkında çok objektif değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bk. Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci”, 46.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

okunan fermanı, bu yöndeki çabaların daha yaygın bir hal almasını, en azından siyasal bir meşruiyete kavuşmasını sağlamıştır.⁴²

2. Eş'arî Gelenekte İsmâiliyye'nin İslam Dışı Köklerine Yönelik İlk İddialar

Abbâsî halifesi Kâdir Billâh ile benzer bir İsmâilîlik söylemine sahip olan ilk Eş'arî âlim, çağdaşlarından Ebû Bekir el-Bakillânî (öl. 403/1013) olmuştur. O, kaleme aldığı *Keşfü esrâril'l-Bâtıniyye* adlı eserinde Ubeydullah el-Mehdî'nin soyunun Hz. Ali ile bir alakasının olmadığını, tam tersine onun Mecûsîliğe mensup el-Kaddâh soyundan geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre Kaddâh, İslam dinini ortadan kaldırmayı çok isteyen ve bu uğurda Müslümanları kandırmayı tasarlamış olan bir kişidir. Onun başlattığı davet faaliyeti, Karimatîliğin ortaya çıkışını sağlamıştır. Onun soyundan gelen Fâtımî halifeleri de aynı yolu izlemişler, Şîlik iddiasıyla insanları aldatmışlardır.⁴³

Bakillânî'nin *Keşfü esrâril'l-Bâtıniyye* adlı eserinin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Eş'arî gelenek içerisinde İsmâiliyye'nin İslam dışı kökleri konusunda olumsuz algı ortaya koyan âlimlerden bu konuda eserleri bize ulaşan ilk kişi Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1038) olmuştur. O, kurtuluşu sadece Sünnilik'te gören bir âlim olarak İsmâiliyye'nin kökleri konusundaki olumsuz iddiaları, tarihsel ve fikrîsel argümanlarla ispatlamaya, dolayısıyla bir iddia olmaktan çıkarılmaya çalışmıştır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, İsmâiliyye'nin yükselişine ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü⁴⁴ Nîşâbur ve İsfahan'da şahit olmuştur. Zira Nîşâbur ve İsfahan'ın de içine alan Horasan bölgesinde o dönem itibarıyla etkin bir İsmâilî davet söz konusuydu. Bu sosyo-kültürel şartlar altında o,

⁴² Avcu, *Karimatîliğin Doğuşu*, 57-58.

⁴³ Abdilvehhâb b. Ali b. Abdî'l-Kâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1964), 7/18; Cemâlu'd-Dîn Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fî müllûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-kütüb, ts), 4/75-76, 5/340; Tan, *İsmâilîliğin Teşekkül Süreci*, 154.

⁴⁴ İbn Asâkir, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî*, 255; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, 5/137; İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 1/211; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/245-247.

elimize ulaşan *Usûlü'd-dîn, el-Milel ve'n-nihal* ve *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerinde İsmâiliyye hakkında bazı noktalarda birbiriyle çelişen değerlendirmelerde bulunmuştur. İlk iki eserinde İsmâiliyye fırkasını İslam ile hiçbir alakaları olmayan, sadece Müslümanmış gibi gözükten mezhepler arasında saymıştır.⁴⁵ Bunun sebebini de “onların İslam şeriatının temel rükünlerini Mecûsîliğe varacak tarzda tevil etmeye çalışılan Mecûsî davetçileri olmaları” ile açıklamıştır.⁴⁶ Ona göre İsmâîlîler, asılları itibariyle Mecûsî davetçileridir. Mecûsîliği Senevîlik (Düalizm) ile mezcetmişler ve bunun üzerinden bir davete başlamışlardır. Şöyle ki “Mecûsîler, Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde (197/813–217/833) kendi mülklerini yeniden ortaya çıkarmak için aralarında görüş alış-verişinde bulunmaya başlamışlar, ancak Müslümanların güçleri karşısında bunu başaramayacaklarını anlayınca şeriatın ilkelerini, onu ortadan kaldırmaya yönelik çeşitli biçimlerde tevil etmeyi tasarlamışlardır. Karmatîler'in lideri Hamdan Karmat ile Mısır'daki Fâtımîler'in kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî'nin gerçek atası olan Abdullâh b. Meymûn el-Kaddâh ile Dandân lakaplı Muhammed b. Hüseyin'i bu amaçla görevlendirmişlerdir.⁴⁷ Son ikisi Irak hapisanesinde gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra dışarı çıktıklarında ilk önce Irak bölgesinde, akabinde de Mağrip bölgesinde davete başlamışlardır.⁴⁸

Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* ve *el-Milel ve'n-nihal*'e göre daha geç bir dönemde kaleme aldığı⁴⁹ *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserlerinde söz konusu görüşünde bir tashihe gitmiş ve İsmâîlîlerin Mecûsî bir kökenden geldiği yönündeki tespitin tarihçilere ve kelamcılara ait olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Muhtemelen daha geç bir dönemde elde ettiği bir risale, onun fikirlerinin değişmesine yol açmış gözükmektedir. Bu risale, Fâtımîler'in

⁴⁵ Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 153-154.

⁴⁶ Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el- Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2002), 355; a.mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, 153-154.

⁴⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 355.

⁴⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 282-283.

⁴⁹ İsmâiliyye hakkında verdiği bilgilerdeki farklılaşma, *el-Fark beyne'l-fırak*'ın *Usûlü'd-dîn*'den daha geç bir dönemde kaleme alındığını gösterir. *el-Fark*'ın birçok yerinde yapılan atıflar ise *el-Milel*'in daha sonra yazıldığını kesin bir şekilde ortaya koyar. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 109, 230, 272, 276, 334, 358.

⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 285-294.

kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Bahreyn Karmatîlerinin o zamanki lideri Süleyman b. Hasan b. Saîd el-Cennâbî'ye (öl. 332/943) yazdığı iddia edilen *es-Siyâse ve'l-Belâğü'l-Ekyed ve'n-Nâmûsu'l-A'zâm*" adlı bir mektuptur. Bağdâdî'ye göre bu mektup, İsmâîlîlerin dinî köken bakımından Mecûsî ya da Sâbiû değil "Dehrî (Materyalist) Zındıklar⁵¹" sayılmalarını gerektirir. Çünkü risale, "İsmâîliyye mensuplarının, âlemin kadîm olduğuna inandıklarını, yaratılışın arzu ettiği her şeyi mubah görme eğilimi içerisinde olduklarını, bu yüzden de şerîati ve peygamberleri inkâr ettiklerini" açıkça göstermektedir. Oysa gerek Mecûsîler'de gerekse Sâbiilik'te peygambere ve vahye inanılmaktadır. Dehrîler ise söz konusu risaleye benzer fikirlere sahiptir. Hal böyle olunca İsmâîliyye mensuplarının Dehrî oldukları anlaşılmaktadır.⁵² Zaten Ubeydullah el-Mehdî'nin tam adı Saîd b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdillâh b. Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'tır. Ne var ki o, adını ve nesebini değiştirerek kendine uyanlara, "Ben, Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer es-Sâdıkım" demiştir. Onun Mağrib'te ortaya çıkan fitnesi zaman içinde yayılmış ve daha sonra Mısır'ı hâkimiyeti altına almıştır.⁵³ Ancak onlar, İslam dışı hedeflerini açıkça ortaya koyamadıklarından, münafıkça bir tavır takınıp İslam'ı kabul ettiklerini belirtmişler, şerîatin esaslarından her birini sapıklığa götürecek biçimde tevîl etmeye ve akılsız halk kitlelerini kandırmaya yönelmişlerdir.⁵⁴ Bu yüzden ki İsmâîliyye fitnesi, İslam dünyası açısından ahir zamanda çıkacak olan Deccâl'in fitnesinden daha büyük bir fitne olmuştur. Çünkü ortaya çıktıkları andan bugüne kadar, İsmâîliyye'nin iddialarıyla dinden sapanlar, ortaya çıkacağı zaman Deccâl'in saptıracağı kimselelerden daha da çoktur. Diğer taraftan Deccâl'in fitnesi kırk günden çok

⁵¹ Farsça kökenli bir kelime olan Zındık, ilk dönemlerde Fars kökenli olup zamanın sürekli devam edeceğine inanan, ahireti ve yaratıcıyı kabul etmeyen Maniheist, Mecusi ya da Senevi (Düalist) fikirleri savunan, ancak bu inancını gizleyen kesimleri ifade etmek için kullanılmış, daha sonraları inanç bakımından sapkın bulunan tüm kesimlere teşmil edilmiştir. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 10/147; Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min-cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts), 25/418-419; Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

⁵² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 294-296.

⁵³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 283.

⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 296, 305.

sürmeyecektir. İsmâiliyye'nin rezaletleri ise kum taneleri ve yağmur damllarından daha fazladır.⁵⁵

Bağdâdî'nin tarihçilerin ve kalamcılarının İsmâiliyye'nin kökeninin Mecûsî olduğunu söylediklerini belirtmesi, kendisinden önceki bazı iddialardan haberdar olduğunu ve büyük oranda onların kanaatlerini paylaştığını gösterir. Yine onun İsmâilî düşünceyi bütünüyle Dehrî bir zemine oturtmasına sebep olan *es-Siyâse ve'l-Belâğü'l-Ekyed ve'n-Nâmûsu'l-A'zâm* adlı eseri, İsmâiliyye'nin İslam dışı tarihsel kökleri konusunda bilinen ilk iddiayı dile getiren kişilerden birisi olan Ehû Muhsin de kullanmıştır.⁵⁶ Gerek Ehû Muhsin gerekse Bağdâdî, bu eserden hareketle İsmâilî davet yönteminin dokuz aşamada ve tamamen insanları kandırma üzerine kurulduğunu iddia ederler.⁵⁷ Bu durum, Bağdâdî'nin *es-Siyâse* adlı eserden Ehû Muhsin kanalıyla haberdar olmuş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Ne var ki Ehû Muhsin, eseri belli bir kişiye nispet etmemiş, sadece “Karmatîlere ait bir kitap” diye nitelmiştir. Ehu Muhsin'in çağdaşlarından İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995 [?]) de aynı şekilde eseri Ubeydullah el-Mehdî ile ilişkilendirmemiştir.⁵⁸ Bağdâdî'nin zikrettiği eserin adının kısmen daha farklı olduğunu da göz önüne aldığımızda onun daha farklı bir kaynak sayesinde bu eserden haberdar olmuş olabileceğini düşünebiliriz. Zira Bağdâdî ile çağdaş, Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcabbâr da eseri Ubeydullah'a nispet etmiş ve *Belâğü's-Sâbi' ve'n-Nâmûsu'l-A'zam* diye isimlendirmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla toplumda farklı isimlerle anılan ancak birebir aynı olmasa da çok yakın içeriklere sahip bir eserin yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bu da eserin değişik âlimler tarafından kendi bakış açıları doğrultusunda yeniden kurgulandığını gösterir.⁶⁰ Bütün bunlara binaen denilebilir ki aslı itibarıyla bölünme öncesindeki bir dönemde kaleme alınmış olan, 4/10.

⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 272.

⁵⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*, 25/220.

⁵⁷ Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*, 25/217-225; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 298-313.

⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 235.

⁵⁹ Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1116.

⁶⁰ Büyükkara, “İsmâilîler'e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da‘vet Süreci’”, 45.

asırda dar bir bölgede kullanılan,⁶¹ İsmâilî davet yöntemini ortaya koyan ve yine bu dönemde İsmâilîlerin sahip olduğu, bölünme sonrasında ise bazı Karmatî gruplar arasında devam ettirilen birtakım aşırı inançlara işaret eden eser, daha güncel bir tehlike olan Fâtımî İsmâilîleri ile ilişkilendirilmiş, onların da diğerlerinden bir farkının olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.⁶² Bu ilişkilendirme önemlidir. Çünkü Bağdâdî'nin argümanlarını ispatlamak için naklettiği olaylar, büyük oranda Bahreyn Karmatîlerinin lideri Cennâbî'nin yaptıklarıdır. Dolayısıyla söz konusu risalenin Ubeydullah el-Mehdî tarafından ona yazıldığına belirtilmesi, onun yapıp ettiklerini doğrudan Fâtımîler ile ilişkilendirmektedir. Halbuki özelde Bahreyn Karmatîlerinin, genelde ise tüm Karmatîlerin, ilk Fâtımî halifelerinin hizmetinde olduklarını ve bu iki gücün ortak bir strateji temelinde birlikte hareket ettiklerini gösteren Ubeydullah'a nispet edilen risale dışında hiçbir kanıt yoktur.⁶³

3. İsmailiyye'yi İslam Dışı İnançlarla İlişkilendiren Sonraki Eş'arî Âlimler

Bağdâdî sonrası süreçte İsmâiliyye tarihi, Hasan Sabbah (öl. 518/1124) ile birlikte bilhassa Horasan bölgesinde yeni bir boyut kazanmıştı. Fâtımî halifesine bağlı bir dâî olan Hasan Sabbah, 483/1090 yılında Hazar Denizi'nin güneyindeki dağlık bir bölgede bulunan Alamut Kalesi'ni ele geçirip dinî ve siyâsî amaçlarını gerçekleştirmek için bir üs haline getirmişti.⁶⁴ *Tâ'limiyye* diye isimlendirilen "Dinî hakikatlerin ancak masum bir imamdan öğrenilmesi gerektiği" yönündeki İslam anlayışı, kitleler arasında gün geçtikçe popüler bir hal alıyor, zamanın âlimleri bunun önüne geçmeyi başaramıyordu.⁶⁵ Kurduğu *fedâiyye* isimli bir örgüt ile de İslam dünyasının hemen her bölgesinde

⁶¹ Büyükkara, "İsmâilîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci", 45.

⁶² Fâtımî halifelerinin nesepleriyle ilgili olumsuz görüşler ileri sürülmesinin siyâsî ve sosyal bazı sebepleri konusundaki bazı tespitler için bk. Tan, *İsmailiğin Teşekkül Süreci*, 157-161.

⁶³ Daftary, *İsmâililer*, 252.

⁶⁴ Ahmed Ateş, "Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Delilleri (Kitâb Kavâsim al-Bâtiniyya)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 26.

⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Yahya el-Abbasi (Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000), 68, 78.

terör estirmeye başlamıştı.⁶⁶ 487/1091 yılında Fâtımîler içinde yaşanan Nizârî-Müsta'î ayrışmasıyla birlikte merkezî Fâtımî yönetimiyle ayrı düşmüş, Nizârî İsmâîlîlerin bölgedeki tek lideri konumuna gelmişti. Nizârîlerin faaliyetleri bölgede 654/1256 yılına kadar sürdü.⁶⁷ Bu yüzden Bağdâdî sonrası süreçteki Eş'arî ulemanın söylemleri, öncelikle onu hedef almaktaydı.

Bu dönemde İsmâîliyye'yi İslam dışı inançlarla özdeşleştiren Eş'arîler, Bağdâdî'nin öğrencilerinden Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî (öl. 471/1079), Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ve yaklaşık bir asır sonra Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) oldu. Ne var ki bazı ayrıntılarda farklılaşmalar da hiç birisi Bakıllânî'nin ve Bağdâdî'nin sınırlarını çizdiği genel çerçevenin dışında yeni bir şey söylemedi. İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-furakî'n-nâciyeti ani'l-fırakî'l-hâlikîn* adlı eserinde hocası Bağdâdî'nin söylemini büyük oranda aynen nakletti.⁶⁸ Tek farkla ki o, Bağdâdî'nin tarihçilere ve kelamcılara nispet ettiği görüşlerle iktifa edip onların Dehrî sayılmaları gerektiği konusunda hocasından ayrıldı. Ayrıca *Cihârbace* diye adlandırılan bir gruptan bahsedip bu grubun Irak hapisanesinde İsmâîliyye'yi kurarken Abdullah b. Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'a ve Dandân olarak bilinen Muhammed b. Hüseyin'e yardımcı olduklarını iddia etti.⁶⁹

3.1. Nizâmülmülk'e Göre İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Nizâmülmülk, kaleme aldığı *Siyâsetnâme* adlı eserinin önemli bir kısmını İsmâîliyye mensuplarının sapkın ve tehlikeli yapısını ifşa etmeye ayırdı.⁷⁰ Ancak Bağdâdî'nin aksine İsmâîliyye mensuplarını köken itibarıyla doğrudan Mecûsîlik ya da Dehriyye ile ilişkilendirmedi. Bu

⁶⁶ Laoust, *Ayrılkçı Görüşler*, 210.

⁶⁷ Abdullah Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'îli, Kar-mati ve Nizari Gruplar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 41.

⁶⁸ İsferâyinî'nin *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eseri, Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Furak*'ının tas-hih edilmiş özeti gibidir. Bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Yazar: Abdülkâhir Bağdâdî, çev. E. Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 21.

⁶⁹ İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 140-147.

⁷⁰ Daftary, "Gazzâlî ve İsmâîliyye", 537.

ilişkiyi çok daha dolaylı bir şekilde ve “onlardan etkilenme” üzerine kurdu. Kurucu lideri doğrudan Mecûsî ya da Dehrî değil, “onların görüşlerinden haberdar olan” birisi olarak sundu. Ona göre de İsmâîlîlik, Muhammed b. Ca‘fer’in vefatından sonra aslen Ehvazlı olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddah isimli bir şahsın ortaya attığı yalanlarla ortaya çıkmış bir mezhepti. Filozofların ve Dehrîlerin görüşlerinden haberdar olan Abdullah, bu görüşleri imamların sözleri ve peygamberimizin hadisleriyle mezcederek yeni bir anlayış ortaya koymuş, bu anlayışını da ilk defa Muhammed b. İsmail’in Mübarek isimli kölesine açmıştı. Yazısı son derece güzel olduğu için karmat lakabıyla da anılan Mübârek, Muhammed b. İsmâîl’in ona gizli birtakım ilimler bıraktığına kanarak onunla birlikte davete başladı. Bu iki şahsın Kûfe ve Kûhistan başta olmak üzere Irak coğrafyasında başlattıkları davet, bilhassa Şîîler arasında yayıldı.⁷¹

Nizâmülmülk, Abdullah b. Meymûn’un dinî inancı konusunda söz konusu ifadeler dışında bir bilgi vermez. Bununla birlikte bir başka bağlamda onun Ahmed isimli bir oğlunun Yahudi olduğunu ve Mısır’daki Fâtımîler’in bu soydan geldiğini belirtir.⁷² Dolayısıyla o da selefleri gibi genel olarak İsmâîlîlerin, bilhassa da Fâtımî İsmâîlîlerinin Muhammed b. İsmail ile soy bakımından bir alakalarının olmadığını net bir şekilde ileri sürer. Daha da ileri gidip yapıp ettikleri şeyler itibarıyla Mazdekîlerin, Hürremîlerin ve İsmâîlîlerin mezheplerinin esasında aynı olduğunu iddia eder. Onun nazarında bütün bu anlayışların tek amacı, ortaya çıktıkları ilk günlerden beri İslam’a ve Müslümanlara nasıl darbe vuracaklarıydı. İslam dünyasının her neresinde bir isyan ateşi yaksalar, birbirlerine destek veriyorlardı. Bilhassa İsmâîlîler, zahitliği, takvayı ve peygamber ailesine duydukları sözde muhabbeti kullanarak insanları tuzaklarına düşürmeyi, kök salıp insanları avuçlarının içine aldıkları vakit de Muhammed (as) ümmetini ve dinini sindirip, kökünden nasıl kazıyacıklarının hayallerini kuruyorlardı.⁷³ Dahası Nizâmülmülk’e göre İsmâîlîlerin söz konusu amacında dönemsel ya da bölgesel herhangi bir farklılaşma yoktu. Onlar arasındaki tek fark, yaşa-

⁷¹ Nizâmülmülk *Siyâsetnâme*, 297-298.

⁷² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 322-323.

⁷³ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 327, 333-334.

dıkları bölgelere göre Halep'te, Mısır'da, Bahreyn'de, Rey'de, Kûfe'de ya da Basra'da farklı isimlerle anılmaktan ibaretti. Oysa hepsinin de özü aynıydı.⁷⁴ İsmâiliyye'nin en sapkın Şîî fırkalarından birisi olduğunu düşünen Nizâmülmülk, bu yüzden siyâsî, askerî, ilmî, iktisadî ve içtimaî hayatın her safhasında İsmâilîler ile mücadele edilmesi gerektiğini düşünüyor, “eğer dönemin hükümdarı emniyet içinde hüküm sürmek istiyorsa İsmâilîlerin başlarını kaldırmaya niyet ettikleri her vakitte tepesine çökmesinin, köklerini kazımasının ve memleketi onlardan temizlemesinin boynuna borç olduğunu” söylüyordu.⁷⁵

Görüldüğü üzere Nizâmülmülk, İsmâiliyye'nin İslam dışı köklerine dair düşüncesini, bir bürokrat refleksiyle devlete karşı girişilmiş tüm isyanlarda İsmâilîlerin Hürremî-Mazdekî gruplarla birlikte hareket ettikleri tezi üzerine kurmuştur. Oysa isyanların gerçekleştiği Horasan bölgesinde İsmâilî faaliyetler başladığında (2./8. asrın son çeyreği)⁷⁶ Hürremî isyanlar büyük oranda sona ermiş, sayıları iyice azalmış ve küçük bir azınlık grup olarak kırsal kesimlere çekilmiş durumdadır. Kaldı ki bölgedeki isyan hareketlerine destek verenler, gulat Şîîler ile harmanlanmış olan Hürremîler'dir. İsmâilî düşüncenin Hürremî-Mazdekî taban ile etkileşimi ise ancak 5/11. asrın sonlarında Deylem bölgesinde ve Azerbaycan taraflarında etkili olan Hasan Sabbah ve Nizârî İsmâilîler ile birlikte gerçekleşmiştir.⁷⁷ Bu durumda Nizâmülmülk, anakronik⁷⁸ bir yaklaşımla kendi dönemindeki mevcut durumdan ve tarihteki Gulat

⁷⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 325.

⁷⁵ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.

⁷⁶ Muzaffer Tan, “Horasan ve Meverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler”, *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007): 60; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 110.

⁷⁷ Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâilîlik*, 68-72.

⁷⁸ Sözlükte “tarih yanlışlığı” anlamına gelen anakronizm, “bir kavram, olay ya da durumun gerçek tarihsel bağlamının dışına çıkartılmasını, geçmişte mevcut olmayan tarihsel bir olay ya da olgunun, hatta bir kavramın anlamının gerçekte varmış gibi sunulmasını” ifade eden terimdir. Bk. Ahmet Cevizci, “Anakronizma,” *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 45; İ. Hakkı Öztürk, “Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurumsal Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Journal of Social Studies Education Research* 2/1 (2011), 39-41; Erdinç Ahatlı, “Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozium Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: y.y, 29-30 Mayıs 2004), 253-254.

Şîî fırkalar ile gnostik grupların kaynaşmasından hareketle İsmâîlîleri de İslam dışı bir kökene yerleştirmiş olmalıdır.

Nizâmülmülk, söz konusu düşünceleri doğrultusunda vezirlik yaptığı süre boyunca (455/1063–485/1092) İsmâîliyye mensuplarıyla mücadeleyi temel bir politika olarak benimsemiştir. Sadece siyasal mücadeleyle yetinmeyip kültürel tedbirler de almış, Fâtımîler'in İsmâîlî dâileri yetiştirmek amacıyla kurduğu el-Ezher'e alternatif olmak üzere Nizâmîye Medreseleri'ni kurmuştur. Başta devrin ilim ve kültür merkezleri konumunda olan ve Şîî fırkaların da öncelikli hedefleri arasında yer alan şehirler olmak üzere İslam dünyasının hemen her bölgesinde bu medreseleri açmak suretiyle onlarla düşünce alanında da mücadele zemini oluşturmayı hedeflemiştir.⁷⁹ Ne var ki onun bu faaliyetleri, İsmâîlîler tarafından öldürülmesine sebep olmuştur. Bağdat'a yaptığı bir seyahat esnasında o dönemde henüz Fâtımî halifesine bağlı olan Hasan Sabbah'ın emrindeki bir fedâî tarafından 485/1092 yılında öldürülmüştür.⁸⁰

3.2. Gazzâlî'ye Göre İsmâîliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Nizâmülmülk, Hasan Sabbah'ın fedâîleri tarafından öldürüldüğünde Bağdat Nizâmîye Medresesi'nin başında Ebû Hâmid el-Gazzâlî bulunuyordu. Onu 484/1091 yılında bu göreve, bizzat Nizâmülmülk getirmişti. Nizâmülmülk'ün değer verdiği bir âlim olarak onun ilmî faaliyetlerinin önemli bir kısmını da İsmâîlî düşünceye reddiyede bulunmak teşkil ediyordu. O, bu kapsamdaki ilk ve en önemli⁸¹ eserini, Nizâmülmülk'ün vefatından yaklaşık üç yıl sonra, yani 488/1095 yılında⁸² yeni Abbâsî halifesi Müstazhir'in (487/1094–512/1118) isteği üzerine⁸³ kaleme aldı. Ese-

⁷⁹ Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletü's-Salâcika* (Kahire: Müessesetü İkra, 2006), 284–285; Muhiddin Okumuşlar, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizâmîye Medreselerinin Erki,” *Marife* 8/1 (2008), 144; Bekir Biçer, “Kuruluş Devrinde Nizâmîye Medreselerinin Müderrisleri,” *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (2013), 267.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/354.

⁸¹ Daftary, “Gazzâlî ve İsmâîliyye”, 538.

⁸² Bekir Karlığa, “Gazzâlî (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/520.

⁸³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1964), 3; a.mlf., *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65–66.

rinin yazılıő amacını ise “İsmâilî düşüncenin genel görüşlerini, bidat ve sapkın karakterini, insanları kandırma yöntemlerini ortaya koymak ve İsmâilîlerin İslam toplumu içindeki şerî konumlarını tespit etmek” olarak açıkladı.⁸⁴ Bunun dışında *Hüccetü'l-hak*,⁸⁵ *Mufassılu'l-hilâf*,⁸⁶ *Dercü'l-merkûm bi'l-cedâvil*, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* ve *Kavâsimu'l-Bâtıniyye* adlı eserlerini de İsmâiliyye'ye reddiye amaçlı kaleme aldı.⁸⁷ Bütün bu eserleri gösteriyor ki o, İsmâiliyye'ye karşı düşmanlığını bütün hayatı boyunca, hatta ihtiyarlık döneminde bile devam ettirdi.⁸⁸ Zira *Fezâihu'l-Bâtıniyye* ve *Hüccetü'l-hak* dışındaki kitaplarının tamamını, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nden ayrıldıktan sonraki inziva yıllarında kaleme aldı. Ancak devrin siyasal ve sosyal atmosferi onun da İsmâiliyye söyleminin şekillenmesinde ciddi şekilde etkin oldu. Çünkü Hasan Sabbah'a bağlı fedailerin terör eylemleri, bu dönemde de bütün hızıyla devam etmekteydi. Mesela 488/1095 yılında Selçuklu sultanı Melikşah'ın yerine geçen Berkyâruk'a (öl. 498/1105) başarısız bir suikast girişiminde bulundular. 500/1105 yılında, Nişabur'da sultan Sencer'in (öl. 552/1152) yakınında bulunan ve Nizâmülmülk'ün büyük oğlu olan Fahrü'l-Mülk'ü öldürdüler. İki yıl sonra (502/1108) İsfehan ve Nişabur'un Sünnî kadılarını öldürdüler. Akabinde ise aynı yıl içinde Nizâmülmülk'ün oğullarından ve Muhammed b. Melikşah'ın (512/1118) vezirlerinden Ebû Nasr Ahmed'e yönelik başarısız bir suikast girişiminde bulundular.⁸⁹

Gazzâlî, *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'yi yazmadan önce çok sayıda İsmâiliyye kitabını incelediğini belirtir.⁹⁰ Nizâmiye Medresesi'nde göreve başlaması ile eserini kaleme alması arasındaki yaklaşık üç yıllık süre boyunca

⁸⁴ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 3.

⁸⁵ Gazzâlî, günümüze ulaşmamış olan bu eserini Bağdat'ta yaşadığı yıllarda, kendisine yöneltilen bir itiraz üzerine kaleme aldığını belirtir. (Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79.) Bu durumda eser, 488/1095 yılında *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'den hemen sonra ve muhtemelen *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'ye yöneltilen bir eleştiri üzerine kaleme alınmış olmalıdır.

⁸⁶ Gazzâlî'nin Suriye ve Hicaz seyahatlerinden sonra Horasan'a döndüğü 491/1098'li yıllarda Hemedan'da iken kaleme aldığı bir eserdir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79.

⁸⁷ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 79; Ateş, “Gazzâlî'nin Bâtınîler'in Belini Kıran Dilleri”, 27-28.

⁸⁸ Laoust, *İslam'da Ayrılcı Görüşler*, 221.

⁸⁹ Laoust, *Ayrılcı Görüşler*, 211-212.

⁹⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65-66.

ca bu konuda araştırma yapmış olmalıdır. Ancak eser boyunca İsmâîlî herhangi bir kişi ya da esere atıfta bulunmaz. Verdiği bilgiler de önceki Eş'arî âlimlerle büyük bir benzerlik arz eder.⁹¹ Bununla birlikte eserleri incelendiğinde İsmâîlîlik hakkında seleflerinden çok daha ayrıntılı malumatlar verdiği de net bir şekilde görülmektedir. Bu da bütünüyle birinci el kaynaklardan istifade ettiğini söylemek mümkün olmasa da başka kaynaklardan da yararlandığını gösterir. Bunun yanında eskiden İsmâîliyye'ye mensup bir tanıdığıın "İsmâîliyye mensuplarının kendilerine yönelik gerçek dışı ithamlara gülüp geçtiklerini" söylediğini haber vermesi, yine İsmâîliyye ile mücadelede başarısız olunmasını "İsmâîlî düşünce sistemini yeterince tanımadan ve anlamadan İsmâîliyye'nin söylemediği ya da ehemmiyet vermediği zorlama fikirler üzerinden İsmâîlîlik eleştirisi yapmalarına" bağlaması⁹² da onu daha kapsamlı bir araştırma yapmaya sevk etmiş olmalıdır.

Belirttiğimiz üzere Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin İsmâîliyye'nin kökenine dair düşüncesi, seleflerinden çok farklı değildir. Ancak o, selefleri Bağdâdî, İsferyîni ve Nizâmülmülk'ten, haleflerinden ise Fahreddîn er-Râzî'den farklı olarak Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ya da başka bir şahsı, İsmâîliyye'nin kurucu lideri olarak göstermemiştir. O, kapsamı daha geniş tutmuş, İsmâîlî düşüncenin ortaya çıkışını Allah, nübüvvet ve ahiret inancı olmayan, İslam'ın yayılışıyla zayıflamak zorunda kalan ve bu yüzden İslam'a düşman olan bütün Mecûsî, Mazdekî, Senevî ve dinsiz felsefî inanışların kolektif bir iş birliği üzerine bina etmiştir. Bu kapsamda onun zikrettiği tek isim, anonim bir Bâtınî davetçi tarafından Kufe'de kandırıldığını belirttiği Hamdan Karmat'tır.⁹³ O, meseleye tarihî açıdan değil, daha çok fikrî açıdan ele almış, tarihsel ilişkiyi sadece fikrî benzerlikler üzerine kurmuş ve İsmâîlî fikirlerle gnostik inanışlar arasındaki benzerliklerin bu bağlantıyı gösterdiğini düşünmüştür. O, bir anlamda bir kelamcı refleksiyle hareket etmiş, bu fikirlerin tarihsel köklerini sadece iddialar üzerine kurmuş ve daha çok bu fikirlerin yanlışlığı üzerine odaklanmıştır. Ancak fikrî benzerlikler üzerinden bir mezhebin tarihsel orijini tespit etmenin ne kadar doğru olduğu tartış-

⁹¹ Daftary, "Gazzâlî ve İsmâîliyye", 539.

⁹² Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 65-67.

⁹³ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 12-14.

maya açık bir konudur. Zira fikrî benzerlikler, o mezhebin bütünüyle onun ürünü olduğunu değil en fazla selefinden etkilendiğini gösterir.

Gazzâlî'ye göre mezhepler hakkında bilgi veren herkes, İsmâilî daveti başlatanların kesinlikle kitâbî bir dine (millet) ya da nübüvvet kurumunu kabul eden felsefî bir ekole (nıhle) mensup olmadıkları konusunda hem fikirdirler. Bu âlimlerin de ortaya koyduğu üzere İsmâilîlik, dinî düşüncenin ve bilhassa da İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte “yaratıcıyı inkar etmek, peygamberi yalanlamak, Allah'a dönüleceğini tekzip etmek” şeklindeki inançlarını söyleyemez hale gelen Mecûsîlerin, Mazdekîlerin, Senevîlerin ve dinsiz filozofların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış sapkın bir harekettir. Bu inançlara mensup kişiler, içinde buldukları sıkıntılı durumdan kurtulmak için çareler aramaya başlamışlar, açık mücadele yönteminin sonuç vermeyeceğini, hatta canlarından olacaklarını bildikleri için de Müslümanları kandırma yoluna gitmişlerdir. İnsanları İslam dininden uzaklaştırma hedeflerine öncelikle Şîîler üzerinden başlamışlardır. Çünkü Müslümanlar içerisinde “akıl bakımından en zayıf, fikir bakımından en sığ, imkânsız şeyleri kabul etme bakımından en uygun, süslü yalanlara en düşkün kimselerin” bu mezhep mensupları arasında bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bu kapsamda imamlar hakkında güzel sözler sarf etmek ve selefin uğradığı baskı ve zulümleri anıp durmak suretiyle onların sevgilerini kazanmayı umut etmişler, onlar sayesinde belli bir çoğunluğa ulaşıncaya diğer fırka mensuplarıyla ilgilenmeyi, bütün Müslümanların yönetimini, mallarını ve namuslarını ele geçirmeyi, böylece onlardan intikam almayı planlamışlardır. İnsanları kendi dinlerinden uzaklaştırma yöntemi olaraksa zahir-batın ayırımını kullanmışlar, ayet ve hadislerin zahirlerinin arkasında gizli birtakım sırların olduğu, bunu da masum imamlardan başka kimsenin bilemeyeceği vehmini hakim kıldıktan sonra kendi inançlarını yerleştirmeyi planlamışlardır. Onların tüm hedefleri bundan ibarettir.⁹⁴ Bu yüzdendir ki İsmâiliyye mensupları, farklı bölgelerde bu gruplarla özdeşleştirildikleri çeşitli isimlerle de anılmışlardır. Mesela her ne kadar öncülleri farklı da olsa görüşlerinin geneli insanları şehvetlerinin peşinden koşmaya sevk edeceğinden ve neticede İslam şeriatını

⁹⁴ Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, 18-20.

ortadan kaldıracağından *Hürremiyye* diye isimlendirilmişlerdir. Çünkü Hürremiyye, Mecûsîliğin ibâhî kanadını temsil eden Mazdekiyye'ye ait bir isimdir.⁹⁵ Yine onlar, ay altı âlemin idaresinden yedi gezegenin sorumluluğu yönündeki görüşlerini Münecimiyye'nin dinsizlerinden aldıkları, ayrıca bunların işleyişinde nura ve zulmete çeşitli görevler atfederek Seneviyye'ye meylettiklerinden *Seb'iyye* diye de anılmışlardır.⁹⁶

3.3. Râzî'ye Göre İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökleri

Fahreddîn er-Râzî'nin hayatta olduğu zaman diliminde Horasan bölgesinde Nizârî İsmâîlîler'in terör faaliyetleri devam etmekteydi.⁹⁷ İsmâîlî düşünce için tehlike gördükleri herkesi ya bir suikastla öldürüyorlar ya da tehdit edip korkutuyorlardı. Hatta Fahreddîn er-Râzî bile Rey'de verdiği derslerde İsmâîlî düşünceye yönelik yoğun eleştirilerde bulununca öğrenci kılığında derslerine katılan ve yedi ay boyunca bu derslere devam eden bir Nizârî tarafından tehdit edilmişti.⁹⁸ Dolayısıyla onun İsmâîliyye söylemi de sosyo-politik şartların baskısından kurtulabilmiş değildi. O da söz konusu şartlar altında seleflerinin yolundan giderek İsmâîliyye'nin İslam dışı bir mezhep olduğunu belirtti. Ancak İsmâîliyye'nin kökenine dair onun kurgusu biraz daha farklı oldu. Ona göre de İsmâîliyye'nin ortaya çıkışı, Ca'fer es-Sadık'ın yanına gelip vaktinin çoğunu oğlu İsmail'in hizmetinde geçiren *Ehvâzlı Zındık* Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh eliyle gerçekleşmişti. Şöyle ki Abdullah b. Meymûn, İsmail ölünce oğlu Muhammed b. İsmail'in hizmetine devam etmişti. Birlikte oldukları dönemde Muhammed b. İsmail'in henüz bir çocuğu bulunmamaktaydı. Bununla birlikte cariyesi ondan hamileydi. Abdullah b. Meymûn'un da hamile bir cariyesi vardı. Muhammed b. İsmail, cariyesi doğum yapmadan önce ölünce Abdullah, onun hamile cariyesini öldürüp kendi cariyesinin doğurduğu çocuğu "Muhammed b. İsmail'in oğlu" olarak tanıttı. Çocuk büyüyünce ona zındıklığı öğre-

⁹⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 14.

⁹⁶ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 16.

⁹⁷ Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler", 41.

⁹⁸ Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınlık ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 177; Ekinci, "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler", 44-45.

tip insanlara “İmamet, Muhammed'den işte bu oğluna geçti. Artık ona itaat etmeniz size vaciptir” dedi. Ona bu konuda, kalplerinde Müslümanların dinine karşı bir düşmanlık bulunan Mecûsî acem krallarının çocukları da yardım ettiler. Dünyanın her bir bölgesine gönderdikleri davetçiler, bilhassa Mağrib, Mısır ve İskenderiyye'de kendilerine taban bulmalarını sağladı. Neticede genel amacı “şeriatı temelinden ortadan kaldırmak ve yaratıcıyı inkâr etmek” olan, ancak fikirlerini ahirete inanıyormuş gibi ortaya koyan, bu yüzden de İslam'a verdikleri zarar, bütün kâfirlerin verdiği zarardan daha büyük olan İsmâîlîlik ortaya çıktı.⁹⁹

4. İsmâîliyye'nin Köklerine Dair Eş'arî İddiaların Benzer Tespitler İçindeki Yeri

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî dışındaki takipçilerinin, İsmâîlîliğin İslam dışı kökleri konusunda bir kuşkusunu bulunmamaktadır. Onların hepsi de “bu mezhebin Mecûsîler, Deysânîler, Mazdekîler ya da Dehrîler tarafından kurulduğunda, kendi inanışlarını yeniden hâkim kılmak istediklerinde, ancak bunu açıktan yaptıklarında başlarına gelecekleri çok iyi bildikleri için amaçlarını tevil maskesi altında gerçekleştirmeye çalıştıklarında ve Fâtımîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin bu köklere mensup bir kişi olarak soy itibarıyla Hz. Ali evlatlarıyla bir ilişkisinin olmadığında” hemfikirdirler. Aralarındaki tek farklılık, bu irtibatın nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Gelenek içerisinde bu yöndeki ilk iddiayı dile getiren Bağdâdî'nin nazarında İsmâîliyye, yaratılışın arzu ettiği kuralısızca yaşama arzusu içindeki Dehriyye mensuplarının, İslam'ı tahrif etmesi için Hamdan Karmat ile Abdullah b. Meymûn'u görevlendirmesiyle ortaya çıkmış bir mezheptir. Nizâmülmülk ise onlardan farklı olarak Abdullah b. Meymûn'un bizzat Mecûsîler ya da Dehrîler tarafından görevlendirildiğini ileri sürmemiştir. Onun nazarında filozofların ve Dehrîlerin fikirlerini çok iyi bilen Abdullah'ın kendi fikirlerini toplumda hâkim kılmayı istemesi ve bu uğurda Ali evlatlarını suiistimal etmesi İsmâîliyye'yi ortaya çıkarmıştır.

İsmâîlîliğin sapkın karakterini göstermek için gelenek içinde en fazla

⁹⁹ Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986), 76-78.

mesai harcayan Gazzâlî ise Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ya da başka bir şahsı, İsmâiliyye'nin kurucu lideri olarak göstermemiştir. O, kapsamı daha geniş tutmuş, İsmâilî düşüncenin ortaya çıkışını Allah, nübüvvet ve ahiret inancı olmayan, İslam'ın yayılışıyla zayıflamak zorunda kalan ve bu yüzden İslam'a düşman olan bütün Mecûsî, Mazdekî, Senevî ve dinsiz felsefî inanışların kollektif bir iş birliği üzerine bina etmiş, aralarındaki fikrî benzerliklerin bunun göstergesi olduğunu belirtmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin bu söylemdeki en önemli farkı ise Zındık diye nitelediği Abdullah b. Meymûn el-Kaddah'ın, Muhammed b. İsmâil'in hamile eşine öldürerek kendi oğlunu Muhammed b. İsmâil'in oğlu olarak sunmasıdır. Ona göre Abdullah b. Meymûn, insanlara Muhammed b. İsmâil'in oğlu diye tanıttığı kendi oğlunu, zındık olarak yetiştirmiş, büyüdüğünde Mecûsîler ona yardım etmiş ve bu çabadan İsmâilîlik ortaya çıkmıştır.

Bütün bunlarla birlikte erken dönemler itibariyle İsmâiliyye'nin tarihsel kökleri konusunda olumsuz algıya sahip olanlar sadece Eş'arî âlimler değildir. Mu'tezilî âlimler Ebü'l-Kâsım el-Büstî (öl. 5/11. asrın başları) ile Kâdî Abdülcabbâr (öl. 415/1024), İmâmiyye'den Kâdir Billâh'ın bildirisine imza atan âlimler, mezhebi konusunda net bir şey söylemek mümkün olmasa da Sünnî bir Hanefî olduğu konusunda güçlü karineler bulunan¹⁰⁰ Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (485/1092'den sonra), yine Ehl-i Sünnet'ten Ashâbu'l-Hadis'e mensup¹⁰¹ Yemenli âlimlerden Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî (öl. 470/1077 [?]) de Eş'arî söylemin şekillendiği dönemde benzer şeyler söylemişlerdir.

Mu'tezilî âlim Büstî, İsmâiliyye'nin kökenini İslam içerisinde Mecusîliğe uygun bir fırka meydana getirmek isteyen Bermek el-Belhî isimli bir şahsa dayandırmıştır. Ondan sonra sırasıyla Kaddah, Meymûn ve Abdullah b. Meymûn, hareketin başına geçmişler ve neticede görünüş-

¹⁰⁰Ebü'l-Meâlî'nin mezhebi kimliği konusundaki çeşitli görüşler ve delilleri için bk. Toru, "Teşekkül Sürecinde Muhâlif Mezheplerin İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/1 (2019), 64-67.

¹⁰¹Hammâdî'nin hangi mezhebe mensup olduğu konusunda net bilgiler yoktur. Ancak eserde bilhassa sahabeye hakaret edenlerin peygambere hakaret etmiş sayılacağıyla ilgili zikrettiği hadisler, kendisinin Sünnî olduğunu ihvas ettirmektedir. (Bk. Hammâdî, *Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye*, 72.) Yemen'de o zamanlar itibariyle Sünnî mezheplerden fıkhîta Şâfiîliğin, itikâdda Ashâbu'l-Hadis'in etkin olması (Toru, 2006, 15-18.) ise Ashâbu'l-Hadis'e mensup bir Sünnî olduğunu düşündürmektedir.

te İslâmî, aslı itibariyleyse Mecûsî olan İsmâîlîliği ortaya çıkarmışlardır.¹⁰² Kâdî Abdülcabbâr ise İsmâîliyye için belli bir dinsel kökeni doğrudan zikretmemiştir. Ancak onların, Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Şîlik kisvesi arkasına saklanarak Müslümanları aldattıklarını belirtmiş, bu kapsamda çok sayıda örnek vermiştir. Bunun yanında Bahreyn ve Yemen Karmatîleri'nin Şîî gibi görünerek insanları İslam şeriatından uzaklaştırmaya çalıştıklarını iddia ettiği Abdullah b. Meymûn b. Deysân ile Bindâr Muhammed b. Hüseyin b. Cihâr'ın yolundan gittiklerini zikretmiş, Yine Bahreyn Karmatîleri'nin bir dönem Mecûsî Zekîre el-İsfehânî'yi kendilerine lider yaptıklarını söylemek suretiyle İsmâîliyye ile Mecûsîlik arasında zımnî bir bağ kurmuştur. Ayrıca Fâtımî halifelerini de Bahreyn'deki Karmatîlerle ilişkilendirmek, hatta onlara direktifler verdiklerini ve İslam düşmanı filozofları yüceltiklerini söylemek suretiyle bütün İsmâîlî grupları, Mecûsî ve İslam dışı bir kökene bağlamıştır.¹⁰³ Kâdî Abdülcabbâr, bu konudaki bilgi kaynaklarını da zikretmiş, İsmâîliyye'nin sapkınlıklarıyla ilgili bilgilerin İbn Rizâm'ın *Merâtibu'l-hams* ve *Kitâbu'l-kebîr* isimli kitaplarında bulunduğunu, Atiyye ve daha birçok kişinin kitaplarında da benzer bilgilerin verildiğini belirtmiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla onun İsmâîliyye'nin kökeni konusundaki söyleminin Bağdâdî ve İsferyânî'nin söylemleriyle büyük benzerlik arz ettiği görülmektedir. Onun Bindâr Muhammed b. Hüseyin b. Cihâr diye zikrettiği kişiyle İsferyânî'nin Cihârbâce diye adlandırdığı grubun lideri de aynı kişi olmalıdır.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Şerif er-Radî (406/1016) ile kardeşli Şerif el-Murtaza (436/1045) başta olmak üzere İbnü'l-Bathâvî, İbnü'l-Ezrak el-Müsevî ve Ebû Tâhir b. Ebi't-Tayyib gibi Bağdat'ın önde gelen İmâmî şahsiyetleri de Kâdir Billâh'ın 402/1012 yılında yayınladığı ve Fâtımîler'in soyunun Hz. Ali ile bir ilgisinin olmadığını, tam tersine Deysân b. Saîd el-Hurremî soyundan geldiklerini söylediği bir bildi-

¹⁰²Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009), 37.

¹⁰³Kâdî Ebû'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 690-730, 1116, 1120.

¹⁰⁴Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, 706, 718.

riye imza atmışlardır.¹⁰⁵ Yine yazarı bilinmeyen İmâmî bir âlime ait *Tabıratu'l-avâm* adlı bir eserde de İsmâiliyye'nin Ehl-i Beyt ile bir ilişkisinin olmadığı belirtilmiş, mezhebin Fahreddîn er-Râzî'nin ifadelerine benzer şekilde Abdullah b. Meymûn'un kendi çocuğunu insanlara imam olarak tanıtmamasıyla ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Ne var ki bu yazar, Abdullah b. Meymûn'un dinî fikirleri konusunda bir şey söylememiş, dolayısıyla sapkın bir konuma yerleştirmemiştir.¹⁰⁶

Ne var ki İsmâiliyye'nin tarihsel kökleri konusunda bütün İmâmî ulemanın aynı şekilde düşündüğünü söylemek mümkün değildir. Zira tarihçi İbnü'l-Esîr, nesep ilmini iyi bilen Ali taraftarlarının Fâtımîler'in soyu konusunda genellikle bir kuşkusunun olmadığını belirtir.¹⁰⁷ Onun naklettiğine göre Fâtımîler'in soyunu sahih gören İmâmîler, halifenin bildirisine imza atan kişilerin bunu halifeden çekindikleri için yaptıklarını söylemişlerdir. Buna örnek olarak da Şerif er-Radî'nin bazı şiirlerinde Mısırlılardan övgüyle bahsetmesini ve bu yüzden halife tarafından uyarılmasını, hatta bütün ısrarlara rağmen halifeden özür dilemesini göstermişlerdir.¹⁰⁸ Diğer taraftan Külyenî (öl. 329/940), Necâşî (öl. 450/1058) ve Tûsî (öl. 460/1067) gibi İmâmî âlimler de Sünnî ve Mu'tezilî bazı âlimlerin aksine Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ı güvenilir bir ravi olarak nitelemişler, onun Ca'fer es-Sâdık ile Muhammed b. İsmâil'den yaptığı rivayetleri kabul etmişlerdir.¹⁰⁹ Dolayısıyla onların nazarında bu şahıs, İsmâilî ya da gayrı İslâmî bir kökene sahip değildir. Bilakis o, İmâmîyye'nin rivayetlerine itibar edilen güvenilir bir âlimidir.¹¹⁰ Aynı şekilde dönemin İmâmî âlimleri Kummî ve Nevbahtî de Ca'feres-Sâdık'tan sonraki İsmâiliyye ayrışması sürecinde gulat bazı

¹⁰⁵İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

¹⁰⁶Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 65.

¹⁰⁷İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-580, 7/585.

¹⁰⁸Şerif Radî, özür dilemem sebebi olarak babasına bölgedeki dâilerden çekindiğini söylemiştir. Ancak babasının baskısıyla daha sonra bu şiirin kendisine ait olmadığını söylemiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/579-579.

¹⁰⁹Ebü Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûl el-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946), 1/34, 2/79, 3/22 vd.; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs en-Necâşî, *Fihristü esmâi musannifeyi's-Şîa bi'el-meşhûr bi-ricâlî'n-necâşî* (Beirut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2010), 205-206; Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Kısmu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Dâru's-sekâfe, 1993), 603.

¹¹⁰Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 64; Tan, *İsmâilîğin Teşekkül Süreci*, 162-163.

fikirler zikretseler de onlar için İslam dışı bir kökenden bahsetmemişlerdir.¹¹¹

Hız. Hüseyin soyundan gelen ve Ehl-i Sünnet'e mensup bir Hanefî olduğu anlaşılan Horasan âlimlerinden Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî (485/1092'den sonra)¹¹² de İsmâiliyye'yi gayrı İslamî bir kökene yerleştiren âlimlerdendir. O, bu mezhebi kâfir ve mühlid diye nitelediği Ebu Meymûn el-Kaddah, İsa Çerahlehtan ve Dandân isimli üç şahsın kurduğunu belirtir. Ona göre bu üç kişi, yalan ve hilelerle İslam'ı ortadan kaldırmak için imkanlarını birleştirmişler, Ebu Meymûn'un bir oğlunu Ali soyuna nispet etmişler ve çocuk büyüyüp belli bir şöhrete kavuşunca zahir-batın farklılığı üzerinden İslam şeriatını ortadan kaldırmak için çabalamışlardır.¹¹³

Ashabu'l-Hadis'e nispet edebileceğimiz Ebû Abdullah Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî el-Yemenî de Eş'arî âlimler gibi İsmâiliyye'nin temellerinin İslam şeriatını ortadan kaldırmak ve bu suretle İslam'ı yıkmak isteyen Abdullah b. Meymûn el-Kaddah tarafından atıldığı belirtilmiş, daha sonra Fâtımî halifeleri olacak evlatlarının da onun bu misyonunu sürdürdüğünü söylemiştir. Bununla birlikte o, Abdullah b. Meymûn'u Eş'arî ulemadan farklı olarak felsefeye de hâkim bir Yahudi olarak takdim etmiş, onun İslam'ın Yahudiliği geride bıraktığı için İslam'a düşman olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁴

Ashâbu'l-Hadis'ten Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (öl. 377/987) de diğerlerinden daha önce İsmâiliyye ile İslam dışı inanışlar arasında benzerlik kuran ve İsmâiliyye'nin, fikir ve inançlar bakımından Maniheizm ile aynı yolu izlediğini söyleyen bir âlimdir.¹¹⁵ Ne var ki onun kısaca dile

¹¹¹Hasan b. Musa en-Nevbahî – Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Fıraku's-Şî'a* (Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1992), 81-83.

¹¹²Ebü'l-Meâlî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bir bilgi için bk. Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 45-52.

¹¹³Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah, "Beyânü'l-Edyân'ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi", *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî*, çev. Doğan Kaplan, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 76-78.

¹¹⁴Muhammed b. Mâlik el-Hammâdî, *Keşfü Esrârî'l-Bâtıniyye ve Ahbârü'l-Karâmita*, thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ekva' (Sana'â: Merkezü'l-dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994), 71-76.

¹¹⁵Malatî, *et-Tenbîh*, 19.

getirdiği bu benzerlikten İsmâiliyye'yi doğrudan Maniheizm'le ilişkilendirdiğini söylemek mümkün değildir. O, daha çok, fikrî bir benzerlikten bahsetmiş gözükmektedir.¹¹⁶

Günümüzde yapılan araştırmalar da İsmâîlîlik ile Mecûsîlik, Maniheizm, Mazdekîlik ve Sâbiîlik gibi gnostik inançlar arasında kesinlikle birtakım fikrî benzerliklerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki bu araştırmalar, söz konusu benzerliğin bütün İsmâîlîliğin Mecûsîlik ya da Sâbiîlik gibi gnostik kökenli bir din ya da inanıştan geldiğini, onların bir devamı olduklarını söylemek için yeterli olamayacağını belirtirler. Onlara göre aradaki benzerlikler, sadece inançlar arasındaki etkileşimi ve İsmâîlî düşüncenin oluşumunda söz konusu gnostik inanışların etkili olduğunu gösterir.”¹¹⁷ Bu etkileşimin gerçekleşmesinde ise tarihsel koşullar belirleyici olmuştur. Zira İslamiyet'in yayılmaya başladığı ya da Müslümanlar tarafından fethedildiği dönemlerde Irak coğrafyasında ve sonraki dönemlerde Horasan bölgesinde Maniheist, Deysânî ve Mazdekî toplulukların varlığında kuşku yoktur. Bu gruplar, İslamiyet yayılmaya başladığında yeni dine kolay bir şekilde adapte olamamışlar, tam tersine sosyo-politik ve sosyo-kültürel hayatta İslam'a ve Müslümanlara karşı bir mücadele başlatmışlardır. Mesela Mazdekî grupların ya da gulat Şiîlerin başlattıkları isyanlara imkanlar ölçüsünde destek vermişlerdir.¹¹⁸ Bunun yanında gulat Şiî fırkaların ihtiyaç duydukları siyasal desteği sağlamak adına onların dinî söylemlerine göz yummaları da zaman içerisinde gulat Şiîler ile Hürremî-Mazdekî grupların birbirine karışmasını beraberinde getirmiştir. Abbâsîler'in kurulduğu ilk yıllarda (3/8.asrın ikinci yarısında) bu bağ, daha da sağlamlaşmış durumdadır.¹¹⁹ Ne var ki tarihsel süreçte ortaya çıkan bu birliktelik, İsmâiliyye de dahil muhalifleri tarafından aşırı bulunan bütün inanışlar ile söz konusu gnostik anlayışların tarihsel köken bakımından da ilişkilendirilmesini beraberinde getirmiştir.

Bizim açımızdan İsmâiliyye'nin kökeniyle ilgili Eş'arî ulemaya ya da diğer mezhep mensuplarına ait iddiaların tarihsel bakımdan doğruluğu

¹¹⁶Krş Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Doktora Tezi), 19.

¹¹⁷Bk. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 61-63; Tan, *İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci*, 169; Ivanow, *The Rise of Fatimids*, 135-137.

¹¹⁸Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik* (Ankara: Asitan Yayınları, 2014), 65.

¹¹⁹Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmâîlîlik*, 68-72.

ya da yanlışlığı, öncelikle önemli bir husus değildir. Zira asıl üzerinde durduğumuz husus, bu iddiaların hangi siyasal ve toplumsal bağlama karşılık geldiğini ve bu bağlam içerisinde nasıl bir işlev gördüğünü ortaya koyabilmektir. Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacaktır ki EŞ'arî ulemanın söz konusu söylemi, tamamen kurgusal bir zeminde şekillenmiş değildir. Bu iddiaları ilk defa onlar da dile getirmiş değildirler. Ne var ki onlar, o dönemlerde yaşayan birçok mezhep mensubu gibi söz konusu inançlarla İsmâîlîlik arasındaki ilişkiyi, bir benzerlikten ve etkileşimden öte, tarihsel ve toplumsal bağlar üzerinden açıklamışlar, onların İslam'a kurulmuş bir komplonun ürünü olduklarını söylemişlerdir. Gelenek içinde ilk söylemin şekillenmeye başladığı dönemde Fâtımî etkinliği artarak devam etmektedir. Daha da önemlisi Bağdâdî'nin yaşadığı dönemde Kahire'de, Fâtımî halifesi Hâkim (öl. 411/1021) hüküm sürmektedir ve bu halife, İsmailiyye içinde bile aşırı bulunan bir takım görüş ve tutumlarıyla ünlenmiş, ilahlık iddia edebilecek kadar ileri gitmiş birisidir.¹²⁰ Bağdâdî sonrası dönemde ise Hasan Sabbah ve fedâîleri, İslam dünyasında terör estirmektedir. Bu yüzden ki onların İsmâîliyye söyleminin sosyo-politik hayattaki tam karşılığı, Mısır'daki Fâtımîler ya da İslam dünyasında terör estiren Hasan Sabbah liderliğindeki Nizârî İsmâîlîler'dir. Onlar, bir alanda öncelikli tehdit konumundaki muhaliflerinin nasıl bir dinsel kökenden geldiğini insanlara göstermek istemişlerdir. Çünkü tarihin bazı zamanlarda ve bazı âlimlerin elinde "geçmişin nesnel olarak bilinmesiyle ilgili bir mesele olmaktan çıktığı ve bugünün veya geleceğin nasıl kurulacağıyla ilgili bir soruna dönüştüğü" bilinmektedir.¹²¹ Bu gibi durumlarda insanlar, ötekileştirmek istedikleri kişi ya da gruplarla ilgili söylentilere daha kolay inanma, en azından özel bir araştırma ihtiyacı hissetmeme, aşırı inançlarla olan fikrî benzerlikleri abartma ve bu benzerlikler üzerinden tarihsel ve organik bağlar kurma gibi bir tutum sergileyebilmektedir. EŞ'arî ulemanın kendilerinden önce üretilmiş olan ve kendi dönemlerinde de yaygın bir şekilde dillendirilen klasikleşmiş söyleme sahip çıkmasının sebebi de muhtemelen söz konusu durumdur.

¹²⁰Büyükkara, "İsmâîlîler'e Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci", 46.

¹²¹Yaşin Aktay, *Tarih Bozumu (Tarih Sosyolojisi Denemeleri)* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 30.

SONUÇ

İslam mezhepleri hakkında kaleme alınan eserlerin bir kısmı, tarihsel birtakım gelişmelerin etkisiyle öncelikle siyasal ve sosyal hayatta karşılığı bulunan bir söylem geliştirebilmektedir. Bu söylemin öncelikli amacı, her ne kadar dinî argümanlarla ortaya koyulsa da daha çok sosyo-politik hayatta bir karşılık bulmaktır. Yazarın şahsî özellikleri, ilim anlayışı ve mezhebine bakışı, muhalifi hakkındaki söylemin şekillenmesinde belirleyici olan önemli etkenlerdir. Bununla birlikte muhalif mezhebin sapkın olarak görülmesi ve sosyo-politik hayatta hızlı bir yükselişe geçmesi, bir anlamda yakın tehdit konumuna gelmesi de mezheplerle ilgili söylemin şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Aynı geleneğe mensup oldukları halde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile takipçilerinin İsmâiliyye söylemleri arasındaki farklılık, büyük oranda bu gerçeğe dayanır. Eş'arî sonrası süreçte, bilhassa da Nizâmülmülk'ten sonra İslam dünyasının siyasal hayatta Şii-Sünnî şeklinde çift kutuplu bir hal alması, kendisinden sonraki takipçilerinin İsmâiliyye söyleminin sertleşmesini de beraberinde getirmiştir.

Eş'arî'nin eserini kaleme aldığı dönemde İsmâîlîler, faaliyetlerini çoğunlukla gizlice yürütmekteydi. Gerçi Fâtımîler eliyle İslam dünyasının batısında bir devlet kurmayı başarmışlardı. Ancak etkinlik alanları çoğunlukla Kuzey Afrika ile sınırlıydı. Bu yüzden olacak ki Eş'arî, İsmâiliyye mezhebini insanlara ayrıntılı bir şekilde anlatma, onların tarihsel köklerini tespit etme ihtiyacı duymadı. Dönemin Mezhepler Tarihi yazıcılığına uygun şekilde onların diğer Müslümanlardan ayrıştıkları genel görüşlerini vermekle iktifa etti.

4/10. asrın ikinci yarısından sonra Fâtımîler'in önce Mısır'ı, akabinde de Suriye'yi ele geçirmesi, onlara karşı topyekûn bir mücadelenin başlatılmasına sebep oldu. Bir mezhebi ötekileştirmenin en önemli argümanlarından birisi, onun gerçek yüzünü ifşa etmek, bu kapsamda onun İslam dışı din ve inançlarla olan benzerliklerini ortaya koymak ve mümkünse onlarla özdeşleştirmektir. Bilindiği kadarıyla İbn Rizâm ve Ehû Muhsin'le başlayan bu yöndeki tespitler, Abbâsî halifesi Kâdir Billâh'ın Bağdat'ın önde gelen âlimleriyle birlikte 402/1011 yılında bir bildiri yayınlamasıyla sürdü. Önce İbn Rizâm ve Ehû Muhsin, ardından da Kâdir Billâh, bütün İsmâîlîlerin Senevî ve Mecûsî bir kökenden

geldiklerini ve dolayısıyla Ubeydullah el-Mehdî'nin Hz. Ali soyuyla bir alakasının olmadığını iddia etti. Bağdâdî'nin İsmâiliyye söylemi de söz konusu sosyo-politik şartlar altında şekillendi. O da Kâdir Billâh gibi İsmâiliyye'nin ve Ubeydullah'ın Mecûsî bir kökenden geldiğini, hatta Dehrî bir anlayışa sahip olduğunu, ancak bu düşüncelerini açıklamaktan korktukları için takiiye yaptıklarını ve tevil örtüsü altında fikirlerini yaymaya çalıştıklarını ileri sürdü. İnsanların haklarında olumsuz algıya sahip oldukları kişi ya da gruplar hakkındaki kanaatlerini pekiştirecek iddia ve söylemleri kolayca kabullenme, onlarla ilgili söylentilerin doğruluğunu araştırmaya ihtiyaç hissetmeme zaafı, onun da klasik söylemi aynen benimsemesine yol açtı. Çünkü o, Ehl-i Sünnet'e samimiyetle bağlı bir âlim olarak İsmâiliyye'nin sapkın bir mezhep olduğunu düşünüyordu. Son zamanlarda onun toplumsal tabanını her geçen gün genişletmesinden de muhtemelen rahatsızlık duyuyor, onun gerçek yüzünü herkese göstermek istiyordu.

Bağdâdî'den sonra onunla aynı hassasiyetleri taşıyan İsfereyînî, Nizamülmülk, Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî de benzer söylemleri devam ettirdi. Onların öncelikle ilgilendikleri husus, İsmâiliyye'nin gerçekten Mecûsî, Sâbiî ya da Dehrî bir kökenden gelip gelmediği değildi. Onların nazarında bu mezhep, zaten sapkın bir anlayışa sahipti. Mecûsî, Sâbiî ya da Dehrî bir kökenle ilişkilendirilmesi, sadece bu sapkınlığa daha somut bir mahiyet kazandırmaktaydı. Dahası onların nazarında bu kanaatlerini haklı çıkartan yeterince fikrî benzerlik de zaten bulunmaktaydı. Bu yüzden Bağdâdî açısından Fatımilerin; İsfereyînî, Nizamülmülk ve Gazzâlî açısından hem Fatımiler'in hem de İslam dünyasında terör estiren Hasan Sabbah'ın, Râzî açısından Hasan Sabbah'ın takipçisi Nizârî fedâîlerin önünü almak, öncelikli amaçtı. Onlar, İsmâilî düşüncenin İslam dışı köklerini zikretmek suretiyle başta Fâtımîler ve Nizârîler olmak üzere bütün İsmâilî grupların İslam ile bir bağlarının olmadığını, ne geçmişte ne de yaşadıkları dönemde Hz. Ali soyuyla bir alakalarının bulunmadığını, Şiîliği dahi kendi çıkarları yolunda kullandıklarını ortaya koymaya, böylece onlara karşı toplumsal bir cephe oluşturmaya çalıştılar. Bunu yapmakla İsmâilîlere karşı yürütülen siyasal mücadeleyi de dinen meşru bir zemine oturtmuş oldular.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan. “Eş’arı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/441-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ahatlı, Erdinç. “Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu”. *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: y.y., 29-30 Mayıs 2004), 253-254.
- Aktay, Yasin. *Tarih Bozumu (Tarih Sosyolojisi Denemeleri)*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Areş, Ahmed. “Gazâlî’nin Bâtınîler’in Belini Kıran Delilleri (Kitâb Kavâsım al-Bâtınıya)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1954), 23-44.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maverâünnehir’de İsmâîlîlik*. Ankara: Asitan Yayınları, 2014.
- Azamat, Nihat. “Nâsır-ı Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne’l-fırak*. Mısır: Dârü’lma’ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu’l-Milel ve’n-nihal*. Thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru’l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü’l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü’l-dîn*. Thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru’l-kütübîl-’ilmiyye, 2002.
- Biçer, Bekir. “Kuruluş Devrinde Nizamiye Medreselerinin Müderrisleri”. *Tarih Okulu Dergisi* 6/16 (2013), 263-287.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Davet”. *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 9-36.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “İsmâîlîler’e Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Da’vet Süreci’ Üzerine Bir İnceleme”. *İLAM (Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı İlmi Araştırmalar Merkezi) Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 35-49.

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Daftary, Ferhad. "Gazzâlî ve İsmâiliyye". Farsça'dan çev. Nâim Döner. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 526-544.
- Daftary, Ferhad. "Kirmânî, Hamîdüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Daftary, Ferhad. *İsmâîliler (Tarihleri ve Öğretileri)*. Çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Ebü'l-Meâlî, Muhammed b. Ubeydullah. "Beyânü'l-Edyân'ın Üçüncü ve Dördüncü Bölümlerinin Çevirisi". *Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî*. Çev. Doğan Kaplan. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 64-91.
- Ekinci, Abdullah. "Orta Çağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmâ'ili, Karmati ve Nizari Gruplar". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36 (2016), 30-50.
- EŞ'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- FıÇlalı, Ethem Ruhi. "Çevirenin Önsözü". *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Yazar: Abdülkâhir Bağdâdî. Çev. E. Ruhi FıÇlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Florama, Giovanni. *Gnostisizm Tarihi*. Çev. Selma A. Baş - Bilal Baş. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-Dâru'l-kavmiyye li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 1964.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. Çev. Yahya el-Abbasi. Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000.
- Gömbeyaz, Kadir. *Makâlât Geleneğinde İmam EŞ'arî*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Erken Dönem Hıristiyan Gnostisizmi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. 61-73. Malatya: 25-27 Mayıs 2012.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbüler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Şühbe, Ebu Bekir b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Abûlalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. 19 Cilt. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İmâdu'd-Dîn Ebü'l-Hasan. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman Ebu Amr. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. Thk. Muhyiddin Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâm, 1992.
- İlhan, Avni. "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/252-253. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffër. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn*. Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- Ivanow, Wladimir. *The Rise of Fatimids*. London: Oxford University Press, 1942.
- Hammâdî, Muhammed b. Mâlik el-Yemenî. *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâru'l-Karâmita*. Thk. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ekva'. Sana'â: Merkezü'l-dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbitü delâili'n-nübüvve*. Çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kaplan, Doğan. "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013), 45-91.
- Karlığa, Bekir. "Gazzâlî (Eserleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-533. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Kummî - Nevbahtî. *Şii Fırkalar*. Çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*. Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic Heresiography: The Khawaric in Two Fıraq Traditions*. Degree of Doctor of Philosophy, Faculty Of Princeton University in Candidacy, 1989.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *İttîâzu'l-hunefâi bi-ahbârî'l-eimmeti'l-Fâtımiyyini'l-hulefâi*. Thk. Cemâluddîn eş-Şeyâl (1. cilt) - M. Hilmi Muhammed Ahmed (2.-3. cilt). 3 Cilt. Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li-şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938.
- Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs. *Fihristü esmâi musannifeyi'ş-Şîa bi'el-meşhûr bi-ricâli'n-necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-a'lemî li'l-matbûât, 2010.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa- Kummî, Sa'd b. Abdullah. *Fıraku'ş-Şîa*. Kâhire: Dâru'r-Reşâd, 1992.
- Nizâmülmülk, Ebû Ali Hasan et-Tûsî. *Siyâset-Nâme*. Çev. Mehmet Taha Ayar. b.y: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi fümûn'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2002.
- Ocak, Ahmet. "Bir Terör Örgütü Olarak Bâtınlık ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 163-178.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi". *Marife* 8/1 (2008), 137-148.
- Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/23-25. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/390-391. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/237-240. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

- Öztürk, İ. Hakkı. “Tarih Öğretiminde Anakronizm Sorunu: Sosyal Bilgiler ve Tarih Ders Kitaplarındaki Kurgusal Metinler Üzerine Bir İnceleme”, *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011), 37-58.
- Râzî, Fahreddin. *İtikâdâtü firaķi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Muhammed el-Mutasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Devletü's-Salâcika*. Kahire: Müessesetü ikra, 2006.
- Seyyid, Eymen Fuad. “Fâtımîler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Sübkî, Tacuddîn Ebî Nasr Abdilvehhâb b. Ali b. Abdi'l-Kâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tenâhi - Abdul-Fettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1964.
- Tan, Muzaffer. *İsmaliliğin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Tan, Muzaffer. “Horasan ve Meverâünnehir'de İlk İsmâilî Faaliyetler”. *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007): 55-73.
- Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 111-145.
- Tan, Muzaffer. “İsmâilî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci”. *Dinî Araştırmalar* 18/47 (2015), 79-45.
- Tomar, Cengiz. “Suriye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/545-550. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Toru, Ümüt. *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Toru, Ümüt. “Teşekkül Sürecinde Muhalif Mezheplerin İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Algısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 12/1 (2019), 43-75.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *el-Emâli*. Thk. Kısmu'd-dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Dâru's-sekâfe, 1993.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. E. Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Şa-To İlahiyat, 2001.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min-cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.