

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLİK
ELEŞTİRİSİ**

**CEMİL SARICI
2502130534**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ÖMER AYDIN**

İSTANBUL 2021

ÖZ
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLİK ELEŞTİRİSİ
Cemil SARICI

Nasslardaki lafızları, taşıdığı muhtemel manalardan birine hamletmek şeklinde ifade edilen te'vil hususunda yetkinin, herhangi bir usûle bağlı kalmaksızın masum kabul edilen imamlara atfedilmesi, bünyesinde bazı problemler barındırmaktadır. Özellikle 3./9. yüzyıldan itibaren bâtinî te'vil şeklinde ifade edilen bu yöntemi benimsemiş olan fırkaların düşünce ve uygulamalarının olumsuz yansımaları farklı anlayışa sahip âlimlerin eserlerinde ifade edilmektedir. Zâhir-bâtın ayırımında bâtını manayı önceleyen bu fırkalar, Hz. Peygamber ve sahabeyi tartışmaya açmalarının yanı sıra mutlak dinî otorite gördükleri imamlara peygamberlere benzer bir konum atfetmektedir. Son dönem Basra Mu'tezilesi'nin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr bu fırkalarla ilgili tespit ve eleştirilerini kelâm ilminin temel konularından olan nübüvvet ile imâmet üzerinden sunmakta, İsmâilî fırkalardan özellikle Karâmita'nın nübüvvet müessesesine yönelik olumsuz ithamlarını mucizeyi merkeze alarak eleştirmektedir. Kâdî, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*'de bâtinî fırkaların ve onların önde gelen temsilcilerinin inanç ve uygulamalarındaki sapmaları değerlendirirken diğer düşünce ve inanç sistemlerinin onlar üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Bu etkinin yansımaları, imamlar başta olmak üzere bazı insanların sahip olduğu bilgilere mutlaklık atfeden Ebû Saîd ve Ebû Tâhir gibi şahısların nübüvveti yönelik ithamlarında açıkça görülmektedir. Kâdî, özellikle nübüvvet konusundaki ithamları cevaplarken mucizenin ispatı sadedinde hadislerdeki anlatımları da delil olarak kullanmakta ve bu tutumu sünnî anlayışla benzerlik göstermektedir. Kâdî'nin Bâtiniyye'ye dair tespit ve eleştirileri, bu anlayıştaki fırkaların İslâm düşüncesine etkilerinin sağlıklı olarak değerlendirilmesine katkı sağlayacak bir özellik arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bâtiniyye, Kâdî Abdülcebbâr, Te'vil, Nübüvvet, İmâmet.

ABSTRACT
AL-QĀDĪ ‘ABD AL-JABBĀR’S CRITICISM OF BĀṬINIYYA
Cemil SARICI

Giving the authority of ta’wīl, which is described as referring the wordings in religious scriptures to one of the possible meanings, to imāms who, have been accepted as infallible, without methodologically defining the rules of this process, causes some problems. The negative reflections of the thoughts and practices of the sects who adopted this kind of ta’wīl, which has been called “bāṭinī ta’wīl” especially since the 3rd/9th century, are being expressed in the works of scholars from different understandings. These sects ho prioritize inner meaning (bāṭin) over literal one (zāhir) in the distinction between the two, brought the mission of the prophet and his companions up for discussion as well as attributing a position that is similar to a prophet, to imāms who they regard as the absolute religious authority. al-Qādī ‘Abd al-Jabbār who is one of the important representatives of the last period of the Basran Mu’tazila, presents his evaluations and criticisms of these sects through his discussion of prophecy and imāmate, which are the main subjects of the science of Kalam, and criticizes the negative accusations of Ismaili sects, especially the Qarāmiṭa, against the institution of prophecy through a miracle-based understanding. While evaluating the deviations in the beliefs and practices of Bāṭinī sects and their prominent representatives in *Tathbīt Dalā’il al-Nubuwwa*, al-Qādī draws attention to the influence of other schools thought and belief systems. The reflection of this influence can clearly be seen in the accusations against the nubuwwa by people like Abū Sa’īd and Abū Ṭāhir, who attribute certainty to the knowledge of certain people, especially imāms. While answering the accusations about prophecy in particular, al-Qādī uses the narrations in the hadiths as evidence for the demonstration of miracles, which is similar to the Sunni understanding. al-Qādī 's evaluations and criticisms about Bāṭiniyya are significant for their contribution to the healthy assessment of the effects of the sects in this understanding on Islamic thought.

Keywords: Kalam, Bāṭiniyya, al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, Ta’wīl, Prophecy, Imāmate.

ÖNSÖZ

Coğrafyanın genişlemesine paralel olarak farklı inanç ve düşünce sistemleri ile karşılaşma, Müslümanların dini algılama tarzlarında birtakım değişimlere sebep olmuştur. Doğal olarak Müslümanlar, İslâm'ın evrensel mesajını aktardıkları muhataplarında büyük değişime vesile olmuş, buna karşın onların düşünce, inanç ve uygulamalarından da etkilenmiştir. Abbâsîlerin hâkimiyetinin zayıfladığı 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda ise bu etkileşim nassların yorumlanmasında kendisini daha fazla hissettirmiş, dinî ve sosyal hayatta birtakım olumsuz etkiler ortaya çıkmıştır.

Vahiy; diğer ilahi kaynaklı dinlerde olduğu gibi, İslâm'da da merkezî bir kavram olma özelliği taşımakta, temel inançlar ve şer'î mükellefiyetler nasslarla temellendirilmektedir. Yahudilik, Hristiyanlık ve Yeni Eflatunculuğun yanı sıra özellikle Mecûsilikten tevarüs edilen düşünceler, vahyin anlaşılmasında farklılaşmalara yol açmıştır. Mezkûr tartışmalar, nübüvvetin de aralarında bulunduğu birçok inanç esasları etrafında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bâtınî te'vil geleneğini benimseyen fırka mensuplarının, kendilerine lütfedilen ayrıcalık sebebiyle imamları, söyledikleri ve yaptıkları sorgulanamayan kişiler olarak görmeleri İslâm algılarını belirleyici bir etken olmuştur. Basra Mu'tezilesi'nin önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr'a göre nass iddiasıyla imamlara atfedilen mutlak otorite sadece nübüvvet müessesesiyle ilgili bir sınırlılık oluşturmamakta, inanç konuları ve şer'î hükümlerin vasfının değiştirilmesi gibi birçok sorunu da beraberinde getirmektedir.

Bu çalışma; düşünce, dini anlama ve uygulama boyutuyla İslâm toplumunu derinden etkilemiş bâtinî fırkalara yönelik tespit ve eleştirileri, Kâdî'nin *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve* isimli eseri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Allah adına, muhatapları mutlak olarak bağlayan beyanlarda bulunma hakkının sadece peygamberlerde olduğunu ifade eden Kâdî, döneminin şartlarını dikkate alarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini akli ve naklî delillerle ortaya koymayı öncelemektedir. Mucizeyi merkeze alarak yaptığı değerlendirmeler, vahiy ve nübüvveteye yönelik ithamların boyutunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nassla tayin edildiği iddiasıyla imamlara yüklenen beşer üstü misyonu eleştirmenin yanı sıra onların böyle

bir yetkiye sahip olmadıklarını da vurgulamaktadır. Bâtînî te'vili esas almanın ve bu yetkiyi imamlara atfetmenin beraberinde getirdiği tahriflerin, dinin usûlünden şer'î hükümlere, Ku'rân'dan sahabe algısına kadar birçok alandaki olumsuz etkilerinden bahsetmektedir. Dini tahrif amacı güdenlerin bâtinî te'vili benimsemiş olmaları ile yöneticiler ve âlimler üzerindeki tesirlerini, eleştirilerini şekillendiren bir diğer etken olarak sunan Kâdî'ye göre yönetici ve âlimlerin bu durumu, Müslümanların genelini etkilemiş ve güçlerinin azalmasına sebep olmuştur.

Bâtiniyye mensuplarınca erken dönemde kaleme alınmış eserlerin azlığı veya bunlara ulaşmadaki zorluk, çalışmada temel bir sınırlılık oluşturmaktadır. Bu sınırlılığın aşılması için Kâdî Abdülcebbâr öncesi döneme ait, Mu'tezilî ve Sünnî âlimlerin farklı alanlardaki eserlerinin yanı sıra Şîî-İmâmî-İsmâîlî eserlerdeki bilgiler mukayeseli olarak incelenmiştir. Son dönemde yapılan çalışmalarla ulaşılan ve bâtinî fırkalara mensup âlimlerce kaleme alındığı belirtilen eserler, konuya dair farklı bakış açılarına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte yapılan tartışmalar ve yaşanan görüş ayrılıkları hâlâ canlılığını korumaktadır.

Bâtînlilik kavramının çerçevesinin genişliği ve bu kapsama giren grupların fazlalığı sebebiyle konu kaynaklar bağlamında Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtu delâîli'n-nübüvve* isimli eseri, fırkalar bağlamında İsmâiliyye ve Karâmita, mesele bağlamında ise nübüvvet-imâmet tartışmalarıyla kayıtlanmıştır. Kaynaklarda haklarında fazlaca bilgiye ulaşılamayan bazı grup ve şahıslara dair bilgi vermesi, akli ve naklî delilleri birlikte kullanması, görüşlerini temellendirmede hadis rivayetlerine yer vermesi Kâdî Abdülcebbâr'ı önemli kılmaktadır. Bununla birlikte zikrettiği görüşlerin dayanaklarını nadiren vermesi, âyetlerde işaret edilen mucizeleri ispat hususunda aktardığı hadisleri değerlendirmeye tabi tutmaması gibi hususlar eserlerinde gözlemlenen çeşitli sınırlılıklar olarak değerlendirilmektedir.

Giriş ile birlikte dört bölümden oluşan çalışmanın Birinci Bölüm'ünde Kâdî Abdülcebbâr'ın doğduğu ve yaşadığı çevre, ilim yolculuğu, hocaları ve öğrencileri hakkında bilgi verilmiştir. Zira görüşleri üzerinden değerlendirme yapılan kişilerin ilimdeki dereceleri ve yaşadıkları dönemin şartlarının bilinmesi, tespit ve eleştirilerinin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. İkinci Bölüm'de

Bâtıniyye'nin kavramsal çerçevesi, menşei ve inançlarının oluşumunda etkilendiği söylenen gruplar üzerinde durulmuş, temel itikadi görüşleri ve davet yöntemleri değerlendirilmiştir. Üçüncü Bölüm'de bâtinî te'vili esas alan fırkalardan özellikle İsmâiliyye ve ondan neşet eden Karâmita ele alınmış, bu fırkalarda düşünce ve uygulamalarıyla etkin olmuş kişiler incelenmiştir. Son olarak Dördüncü Bölüm'de tarihin belli bir döneminde İslâm dünyasındaki olumsuz etkileri genel olarak kabul edilen ve Bâtıniyye ana başlığı altında zikredilen fırkaların inançları ve dinî uygulamaları değerlendirilmiştir. Ayrıca İslâm inanç esaslarında yaptıkları tahriflere yönelik tespitleri ile Kâdî'nin, onların düşünce ve uygulamalarına getirdiği eleştiriler incelenmiştir. Çalışma Kâdî dönemi ve öncesi ile sınırlandırıldığı için yapılan değerlendirmelerin, bu zaman aralığındaki fırkalar ve bunlara mensup kişilerin eserleri üzerinden ele alınmasına özen gösterilmiştir.

Bu vesileyle tez konusunun belirlenmesinden itibaren çalışmanın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen, ufuk açıcı tenkit ve önerileriyle bana yol gösteren danışmanım Prof. Dr. Ömer Aydın'a teşekkürlerimi sunarım. Gerek şekil gerekse içerik olarak tezimin daha anlaşılır hâle gelmesinde desteklerini gördüğüm kıymetli hocalarım Prof. Dr. Cağfer Karadaş ve Prof. Dr. Ramazan Yıldırım'a müteşekkirim. Çalışmamın her aşamasında değerli bilgilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil, Doç. Dr. Muhammed Enes Topgül ve Doç. Dr. Fikret Soysal'a, özellikle yazım aşamasında katkılarını esirgemeyen Mahmud Ekşioğlu, Fatih Haykır, Orhan Doğruöz ve Selman Taşdemir'e, çevirilerde yardımlarını gördüğüm sevgili kızlarım Zeyneb ve Emine Betül'e, çalışmam boyunca kendilerine yeteri kadar zaman ayıramadığım eşime ve çocuklarıma en kalbî şükranlarımı sunuyorum.

İstanbul 2021

Cemil SARICI

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI	20
1.1.1. Hayatı	20
1.1.2. Yaşadığı Dönemde Siyasi ve Sosyal Hayat.....	25
1.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE KELÂM İLMİNDEKİ YERİ	29
1.2.1. Hocaları	29
1.2.2. Öğrencileri	29
1.2.3. Eserleri.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

BÂTİNÎLİK VE İNANÇLARI

2.1. BÂTİNÎLİK KAVRAMI.....	45
2.3. BÂTİNÎ FIRKALAR	64
2.4. İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ	71
2.5. DAVET YÖNTEMLERİ	78
2.6. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR DÖNEMİNDE BÂTİNÎLİK.....	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ELEŞTİRDİĞİ

BÂTİNÎ GRUPLAR VE ŞAHISLAR

3.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ELEŞTİRDİĞİ BÂTİNÎ GRUPLAR.....	86
3.1.1. İsmâiliyye.....	87
3.1.2. Karâmita	94
3.1.3. İhvân-ı Safâ.....	103

3.1.4. Benû Ebi'l-Bağl	108
3.2. KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'IN ELEŞTİRDİĞİ BÂTİNÎ ŞAHISLAR.....	110
3.2.1. Bâbek el-Hürremî.....	110
3.2.2. Ebû İsa el-Verrâk	113
3.2.3. Ali b. Muhammed ez-Zencî.....	114
3.2.4. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh.....	118
3.2.5. Hamdân b. el-Eş'as el-Karmat.....	119
3.2.6. Zikreveyh b. Mihreveyh	120
3.2.7. İbnü'r-Râvendî	122
3.2.8. İbn Havşeb	126
3.2.9. Ebû Saîd Hasan b. Behrâm el-Cennâbî	128
3.2.10. Ebû Tâhir Süleyman b. el-Hasan el-Cennâbî.....	131
3.2.11. Zekîre el-İsfahânî	136
3.2.12. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî.....	138
3.2.13. Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd ez-Zenâtî en-Nükkârî.....	141
3.2.14. İbrahim es-Sâîğ	142
3.2.15. Zencânî el-Kâdî.....	143
3.2.16. el-Kâim: Saîd b. el-Hüseyn b. Meymûn el- Kaddâh b. Deysân b. Saîd....	145

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLERİN İNANÇLARI VE DİNİ UYGULAMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

4.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNİYYE'NİN İSLÂM İNANÇ ESASLARINDA YAPTIKLARI TAHRİFLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	151
4.1.1. Bâtınîlerin İlah Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri	151
4.1.2. Bâtînî Te'vil ve Kur'ân'ı Tahrif Girişimleri ile İlgili Eleştirileri	156
4.1.3. Bâtınîlerin Hz. Peygamber ile İlgili İthamlarına Yönelik Eleştirileri	177
4.1.4. Bâtınîlerin Sahabe ile İlgili İthamlarına Yönelik Eleştirileri.....	183
4.1.5. Bâtınîlerin İmâmet Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri	188
4.2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLERİN DÜŞÜNCELERİNİ ŞEKİLLENDİREN YAKLAŞIMLARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	200
4.2.1. Sırrî Din Anlayışı ve Amaca Ulaşmak İçin Gizliliği Benimsemeleri	200

4.2.2. Sembolizm ile Harf ve Sayı Gizemciliğini Benimsemeleri.....	203
4.2.3. Mehdî İnancıyla İnsanlarda Beklenti Oluşturmaları	205
4.2.4. Hz. Peygamber ile Sahabe Hakkında ve Dinî Konularda Şüphe Uyandırmaları.....	208
4.2.5. Şeri Hükümlerin Vasfını Değiştirerek İbâhayı Benimsemeleri.....	211
4.3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLERİN DAVET YÖNTEMLERİ VE UYGULAMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	214
4.3.1. Cahil Kişileri ve İslâm Düşmanlarını Hedef Olarak Belirlemeleri.....	215
4.3.2. Yalan ve İftiralarla İnsanları Kandırmaları.....	216
4.3.3. Sözlerinde Durmayarak İhanet Etmeleri, Yağmacılık Yaparak İnsanları Öldürmeleri	219
4.3.4. İslâm Düşmanları ile Müslümanlar Aleyhinde İş Birliği Yapmaları	220
4.3.5. Müslümanlarca Kutsal Kabul Edilen Değerlere Saygısızlık Yapmaları	222
SONUÇ.....	224
KAYNAKÇA	231
ÖZGEÇMİŞ.....	246

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: Bin/ibn
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİFM	: Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
hs.	: Hükümdarlık süresi
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İLAM	: İlmi Araştırmalar Merkezi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Karş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
t.y.	: Basım tarihi yok
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Basım yeri yok
vd.	: ve devamı

GİRİŞ

Siyasi, sosyal ve ekonomik faktörler, dinlerin yorumlanması ve yaşanmasında etkili olmuştur. Farklı kültür, felsefe ve düşünce sistemleri dinden etkilenmekle birlikte dinî anlayışlar ve kurumlar üzerinde iz bırakmıştır. Bu etkileşim, dinlerin mensupları arasında siyasi, sosyal, dinî ve ekonomik açıdan inanç, düşünce, yorum ve yaklaşım farklılıklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu farklılaşmanın zamanla parçalanmaya doğru evrilmesi hatta çatışmalara yol açması, tarihî ve evrensel bir realitedir. Bu süreçte, antitezler ortaya çıkmış ve yeni düşünce sistemleriyle paralel olarak din temelli ekolleşmeler uç vermeye başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında da yaşanan bu durum Hâricîlik, Şîa, Mu'tezile, Mürcie gibi temel itikadi ekollerin ana bünyeden ayrılarak tarih sahnesine çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Bu ekoller arasında konumuzla bağlantılı olan Şîa, farklılaşma sürecinde ifrat/tefrit boyutuyla kendi içerisinde bölünme yaşayarak sonraki yıllarda en çok gündemde kalan fırka olarak değerlendirilebilir. Özelde Hz. Ali, genelde Ehl-i beyt'e yönelik beklentiler, muhalifler tarafından yapılan baskılar yanlış uygulamalarla birleşince onların haklılığını ispat için nassla (temel dinî metinler) tayinin merkezde olduğu imâmet tartışmaları, fırkanın temel inanç konusu hâline gelmiştir. İmâmette nassla tayini esas alan Şîa'dan neşet eden fırkalar ve özellikle İsmâiliyye'nin kendi içinde bölünmesiyle nassların anlaşılmasında bâtinî te'vil ön plana çıkmıştır.¹

Konu, Kapsam ve Amaç

Kaynaklarda Bâtîniyye genel başlığı altında ele alınan bu fırkalar, sadece bir düşünce akımı olarak hayatîyetlerini sürdürmekle kalmamış, İslâm dünyasında Ebû Saîd, Ebû Tâhir ve Hasan Sabbâh örneklerinde olduğu gibi çeşitli şiddet eylemleriyle de Müslümanların tepkisini çekmiştir.

İlgili devletlerin yöneticilerinin yanı sıra fikrî düzlemde de özellikle kelâm âlimleri yazdıkları reddiye ve eserlerle mezkur gruplarla mücadele etmiştir. Bu

¹ Nassla tayin konusunda geniş bilgi için Bkz. Veysi Ünverdi, **Mu'tezile ve İmâmet**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020, s. 81-87.

kapsamda Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da *Tesbîtu delâili'n-nübüvve* isimli eserinde Bâtîniyye'yi ve bu kapsama giren fırkaları çeşitli açılardan değerlendirerek eleştirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, esasen nübüvveti savunmak amacıyla ele aldığı söz konusu eserinde, zorunlu olarak Bâtînîlerin İslâmî ilkelere ve değerlere yönelik tenkitlerine, hakaretlerine ve eylemlerine ilişkin başka kitaplarda pek rastlanmayan önemli bilgilere yer vermesi, onu farklı kılan bir husustur. Ayrıca o, özellikle bu eserinde mensubu olduğu Mu'tezile fırkasının ayırıcı vasfı olan akli delilleri kullanmanın yanı sıra Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve mucizelerinin savunulması sadedinde hadislerle de yer vererek Ehl-i sünnet ile benzer bir tutum benimsemektedir. Kâdî Abdülcebbâr Bâtînîlikle ilgili eleştirilerini hem fırkalara hem de şahıslara yöneltmekte, genel yöntem olarak bunlara akli ve naklî delillerle cevap vermektedir. Kendisinden önceki ve çağdaşı âlimlerin eserlerinde yer alan bilgiler, onun bâtînî fırkalara yönelik tespit ve eleştirileri ile paralellik arz etmektedir. Kendisiyle muasır veya kendisinden sonraki âlimler tarafından da teyit edilmektedir.

Biz çalışmamızda, Kâdî'nin *Tesbîtu delâili'n-nübüvve* adlı kitabını merkeze alarak bâtînî fırkalara yönelttiği eleştirileri inceleyeceğiz. Dolayısıyla çalışmamız, temel olarak Kâdî'nin verdiği bilgiler ışığında onun yaşadığı döneme kadarki Bâtînîler ile onların görüşleri ve uygulamalarına Kâdî tarafından getirilen eleştirileri kapsayacaktır.

Bu çalışmadaki amacımız, belli dönemlerde İslâm dünyasında olumsuz etkileri daha fazla ön plana çıkmış olan bâtînî te'vil anlayışını benimsemiş olan fırkaların özellikle Kâdî dönemindeki yansımalarının ortaya konmasıyla günümüz dünyasında benzer grupların anlaşılmasına katkı sunmaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Bilginin tanımı, elde etme yol ve yöntemleriyle bilginin kullanımına dair tartışmalar gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında canlılığını koruyan bir husustur. Bilimler arasındaki ayırım, kullanılan metot ve yöntem konusunda da farklılaşmayı beraberinde getirir.

Kelâm ilminin de aralarında yer aldığı, bir boyutuyla tarihî ve sosyal gerçeklikle ilgili dinî ilimlerde betimleme, anlama ve yorumlama önemli bir yer tutar. Tarihin bir döneminde yaşamış ve iz bırakmış grup ve şahıslar ile olaylar

aradan uzun zaman geçtikten sonra değerlendirilirken sağlıklı sonuçlara ulaşılmasının, birtakım zorluklar taşıdığı bilinen bir gerçektir. Bu sebeple, ortaya çıktığı ve etkili olduğu dönemde kayıt altına alınamamış veya kaynakları günümüze sağlıklı bir şekilde ulaşamamış olayların değerlendirilmesinde varılacak sonuçların güvenilirliği, bilgiye ulaşırken kullanılan metot ve kaynakların güvenilirliği ile doğru orantılıdır. Bu bağlamda Bâtıniyye gibi kendisini dışa kapatmış, faaliyetlerini ve propagandasını gizlilik içinde yürüten bir fırka söz konusu olduğunda inceleme yapmanın zorluğu açıkça ortadadır. Bu nedenlerle çalışmamızın konusunu teşkil eden Bâtıniyye kapsamında ele alacağımız fırkalar ve konularda, bu fırkalarca kaleme alınmış eserlerin günümüze yeteri kadar ulaşmadığı² gerçeği, doğru bilgiye ulaşmak ve sağlıklı değerlendirmeler yapmak açısından temel bir sınırlılık oluşturmaktadır.

Bâtıniyye isimlendirmesi kapsamına birden çok fırka girdiği gibi, aynı fırka içerisinde yer alan alt grupların birbirine zıt yaklaşımlar benimsedikleri de görülmektedir. Yine Bâtınî gruplar veya şahısların devlet yöneticileriyle olumlu/olumsuz ilişkileri, takibata maruz kalmalarına, yöneticilere karşı tavır ve tutumlarının farklılaşmasına, davette benimsedikleri yöntemlerin değişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bâtinî fırkalar, hatta aynı fırka içinde yer alan şahıslar zaman ve zemine göre düşünsel anlamda farklılaşma yaşamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın bâtinî görüşlerini konu edindiği ve eleştirdiği İsmâiliyye, Râfıza, Karâmita gibi fırkaların yaklaşım ve uygulamalarındaki belirgin farklılıklar da bu durumu açıkça göstermektedir. İsmâiliyye başta olmak üzere bu fırkaların Kâdî'nin eleştirilerine hedef olmalarının arka planında, inanç ve uygulamalarındaki guluvvun³ yanı sıra 4/10. yüzyılın başlarından itibaren İslâm dünyasında siyasi bir güç hâline gelmeleri

² Metin Bozan, **İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı**, 2. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2018, s. 19.

³ Sâmerî, herhangi bir konuda yükseliş, ileri gitme, ölçüyü ve haddi aşma olarak tanımladığı guluvvun, Hz. Osman döneminde mevcut idareye karşı olmak şeklinde tezahür ettiğine dikkat çekmektedir. İmâmet konusuyla belirginleşen guluv, imamlara ilahlık atfıyla İslâm dünyasında olumsuz etkileri hissedilen bir inanç dönüşmüştür. Bkz. Abdullah Sellûm es-Sâmerî, **el-Guluvv ve'l-fıraku'l-gâliye fi'l-hadâratı'l-İslâmiyye**, 3. bs., Bağdat, Dâru'l-Arabiyye, 1988, s. 73-80.

ve şiddet olaylarına yönelmeleri yer almaktadır.⁴

Çalışmamızda önceleyeceğimiz tasvirî metot, fikir-olay ilişkisini sağlıklı kurmayı,⁵ bir fikrin veya inancın ortaya çıkış zamanını ve şartlarını, kimler tarafından, hangi bölgelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda ele almayı ifade etmektedir.⁶

Bâtıniyye, nassların zâhirî anlamlarının dışında bir de bâtinî anlamlarının bulunduğu ve esas olanın bu bâtinî manalar olduğu anlayışına dayanmaktadır. Kelâm ekollerinin oluşumu ve temel inançlarının şekillenmesinde içinde bulundukları ortam ve dönemin şartlarının izleri görülmektedir. Bir ekolün ortaya çıktığı zaman diliminden uzaklaştıkça, kendi sosyal-kültürel şartları içerisinde oluşan ve anlam yüklenen kavramlar, zaman içerisinde anlam daralmasına/genişlemesine ya da zıt yönde bir anlam kazanmasına maruz kalabilmektedir. Hatta bir kavramın oluşum aşamasında kazandığı anlam ile daha sonra kazandığı ve bugün de kullanılan anlamı arasında ciddi farklılıklar görülebilmektedir. Bu durum tarihî olayların ve tarihte ortaya çıkmış görüşlerin anlaşılmasında sınırlılıklar yaşanmasına sebep olmaktadır.

Kaynaklara ulaşmadaki sınırlılık -ister muhalif ister taraf olsun- müelliflerce yapılan değerlendirmelere yansımakta ve birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Bâtıniyye ile ilgili birincil kaynaklara ulaşmadaki zorluk, ikincil kaynakların kullanılması, ulaşılan bilgilerin başka yöntemlerle teyit edilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Erken dönem kaynakların bu gözle okunması, karşılaştırma yönteminin kullanılması, fırkalar veya fikirleri içinde doğup geliştikleri hadiselerden soyutlamadan anlama gayreti daha sağlıklı verilere ulaşmamızda bize yardımcı olmaktadır.⁷

Çalışmamızda önem verdiğimiz bir diğer husus da şahıslar ve fikirlerin değerlendirilmesidir. Eserin yazarından hareketle dönem belirlemesi yapmanın

⁴ Ali Avcu, “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”, **Yayımlanmış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 44.

⁵ Hasan Onat, “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu”, **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri**, İlmi Toplantı, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007, s. 55.

⁶ Sönmez Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s. 27.

⁷ Bozan, **İmâmiyye Şiası’nın Oluşumu**, s. 36. Bkz. Jan Assman, **Kültürel Bellek**, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. bs., 2003, s. 42.

döneme dair bir fikir vereceği düşüncesiyle hareket edilmesi, şahısların dinî-siyasi eğilimlerinin belirlenmesine imkân vermektedir. Bu bağlamda biz de okumalarımızı 3./9. yüzyıl ile - 5/11. yüzyılın ilk çeyreği arasındaki zaman diliminde yoğunlaştırdık.

Çalışmada eser, müellif, mekân isimlerinin yazılışında genel olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) tercihleri benimsenmiştir. Genel Türkçe imlada ise Türk Dil Kurumu'nun (TDK) sözlüğündeki kullanımlar esas alınmıştır. Âlimlerin vefat tarihleri, geçtiği ilk yerde hicri/miladi şeklinde verilmiş, özel bir bağlam ve gereklilik olmadığı takdirde vefat tarihlerinin tek yerde verilmesiyle yetinilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, çalışmada genel olarak Kâdî şeklinde ifade edilmiştir.

Kaynaklar

Kâdî'nin, Bâtıniyye ile alakalı eleştirilerinin hem kendi dönemi hem de daha sonraki dönemler için taşıdığı önem sebebiyle onun ne söylediği kadar ondan önce yaşamış olup Şîî-İsmâîlî gelenek içerisinde yer alan müelliflerin söyledikleri de önem arz etmektedir. İstifade edilen kaynaklara geçmeden önce Kâdî Abdülcebbâr'a dair bilgi aktaran eserlere kısaca değinilecektir. Tabakât ve tarihe dair kaleme alınan eserler onun hakkında değerli bilgiler içermektedir. Özellikle çağdaşı ve öğrencisi olan âlimlerin eserleri ile son yıllarda Kâdî'nin eserlerinin tahkiki ve neşrini yapanların kaleme aldıkları mukaddimelerde kıymetli bilgiler aktarılmaktadır.

*Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*⁸: Zeydî-Mu'tezilî müfessir, fakih ve kelâm âlimi Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) kaleme aldığı eserde Kâdî'ya dair de bilgiler yer almaktadır. Eser önceki din ve inanç sistemlerine dair bilgi ve değerlendirmelerin yanı sıra kelâm fırkaları hakkında da kıymetli bilgiler içermektedir.⁹ Eserin Ramazan Yıldırım tarafından yapılan tahkiki 2018 yılında yayımlanmıştır.

*Tabakâtü'l-Mu'tezile*¹⁰: Zeydî imam ve âlim Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) eseri Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, isimlendirme, mezhebin

⁸ Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-usûl*, nşr. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dâru'l-İhsân, 2018.

⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil*, muhakkikin önsözü, s. 8.

¹⁰ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1380/1961.

temel esasları ve âlimlerine dair bilgilerin yanı sıra Kâdî'ya dair bilgiler de aktarılmıştır.¹¹ Eser, Susanna Diwald-Wilzer tahkikiyle Beyrut'ta yayımlanmıştır.

*el-Vâfi bi'l-vefeyât*¹²: Devlet yöneticileri, din âlimleri, ilim, sanat ve tasavvuf erbabına dair biyografik ve hacimli bir eser olarak Salahaddin Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363) tarafından telif edilmiştir. Müellif, başta hocası Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm*'ı olmak üzere çok sayıda kaynaktan istifade ettiğini ifade eder. Eserin on sekizinci cildinde Kâdî'ye dair bilgiler mevcuttur.¹³ Ahmed el-Arnaût ve Türkî Mustafa'nın tahkikini yaptığı eser, Beyrut'ta yayımlanmıştır.

*Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*¹⁴: Şâfiî fakih ve biyografi yazarı Sübkî'nin (ö. 771/1370) ulema biyografilerine dair eserini farklı kılan husus, aktarılan biyografik bilgilerin mesâil, vecih, delil, nükte ve şiir gibi ilave unsurlarla desteklenmiş olmasıdır. Kâdî'nin Şâfiî fakihler arasında zikredildiği eser,¹⁵ Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv tarafından yapılan tahkikiyle yayımlanmıştır.

*Târîhu Medîneti's-selâm: Târîhu Bağdâd*¹⁶: Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından kaleme alınan biyografik eserde çok sayıda kişinin biyografileri yer almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ile ilgili bilgileri eserin on ikinci cildinde aktaran müellif onun fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsediğini ifade ederek nassları te'viline dair örnekler vermektedir.¹⁷ Beşşâr Avvâd Ma'rûf tahkikiyle Beyrut'ta yayımlanmıştır.

el-Kâmil fi't-Târih: Tarihçi, edip ve muhaddis İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) tarafından kaleme alınan eserde müellif, abartı ve ihmalden kaçındığını, İslâm dünyasını doğusu ve batısı ile bir bütün olarak dikkate almaya çalıştığını ifade

¹¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112-113.

¹² Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

¹³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 20-22.

¹⁴ Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, y.y., 1383/1964.

¹⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, C. V, s. 97-98.

¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, C. XII, s. 414-416.

etmektedir. Kâinatın yaratılışından başlayarak tarihî olayların ve bunlardaki etkin simaların anlatıldığı eserde, Kâdî ve dönemine dair de bilgiler verilmiştir.¹⁸ Eser Muhammed Yusuf ed-Dekkâk tahkikiyle Beyrut'ta yayımlanmıştır.

Tesbîtü delâîli'n-nübüvve ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yapılan tercümelerinin giriş bölümlerinde de Kâdî'ya dair bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Türkiye'de, Arap dünyasında ve Batı'da son yıllarda yapılan akademik çalışmalarda da ona dair malumat aktarılmaktadır.

Çalışmamızın anahtar kavramı Bâtînlilik ile ilgili erken döneme ait kaynakların, fırkanın yapısı gereği birçok sınırlılık barındırdığı görülmektedir. Konuyla ilgili erken döneme dair aktarımlar çoğunlukla, genel tarih ve mezhepler tarihi eserleri, reddiyeler, milel-nihal kitapları ile hadis, fıkıh ve tefsire dair eserlerdeki bilgilere dayanmaktadır.

Fâtımîler dönemine kadar çok fazla yazılı kaynağın mevcut olmadığı genel bir kabuldür. Son dönem bazı İsmâîlî yazarlarca Fâtımîler öncesi döneme ait olduğu iddia edilen az sayıda metne ulaşıldığına ancak bunlarda da muğlaklığın devam ettiğine işaret edilmektedir. Yakın dönemde yapılan araştırmalar erken İsmâîlîlikle alakalı bilgilerimize önemli katkılar sunmaktadır.¹⁹

Gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında özellikle son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda, bâtinî anlayışı benimsemiş gruplarla ilgili geçmişte yapılmış değerlendirmelerde, genel olarak olumsuz ve tarafsız bir tutum benimsendiği sıklıkla dile getirilmektedir. Bâtînîlerin yapıları gereği kapalı gruplar olmalarının, onlara ait eserlerin azlığı veya elde bulunmamasının, bu grupların genellikle yanlış ve taraflı değerlendirilmesine neden olduğu da ilave edilmektedir.²⁰ Bazı yönleriyle makul görülebilecek bu itiraz, muhaliflerce kaleme alınmış eserlerde aktarılan bilgilerin bütünüyle tutarsız ve yanlış olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca bahsi geçen kaynaklar günümüzde de konuya dair çalışma yapanlar için müracaat kaynağı olma

¹⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed İbnü'l Esir, **el-Kâmil fi't-Târih**, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekâk, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987, C. VIII, s. 142.

¹⁹ Farhad Daftary, **İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 142.

²⁰ Muzaffer Tan, "İsmâîliyye'nin Teşekkül Süreci", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, 2005, s. 2.

özelliklerini korumaktadır.²¹

Muhaliif fırkaların birbirleriyle ilgili değerlendirmelerinde tarafgir davranmaları, yaklaşımlarının siyasi otoriteye göre şekillenmesi ve yazılanların dinî boyutunun yanı sıra siyasi karakter de taşıması, tarihin her döneminde karşımıza çıkan bir durumdur. Farklı fırkalara mensup âlimlerden 3/9. yüzyılın ortalarında eser kaleme alanların, İslâm dünyasındaki parçalanmışlığa ve din algısındaki sapmalara ısrarla ve benzer cümlelerle vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu sebeple yapılan değerlendirmelerde genellemelerden kaçınılmasının konunun doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.²²

Çalışmamızın Kâdî Abdücebbâr'ın Bâtınîliğe yönelik eleştirileri ile sınırlı olması sebebiyle, bu konuda istifade edilecek kaynaklarla ilgili bilgiler verilecektir. Muhaliif veya taraf olsun ağırlıklı olarak Kâdî dönemi, öncesi ve sonrası yakın dönem kaynaklar esas alınmıştır. İstifade ettiğimiz kaynaklarla ilgili aktarımlarımız klasik kaynaklar, Şiî-İsmâîlî geleneğe mensup kişilerce kaleme alınan eserler ve çağdaş kaynaklar şeklinde sıralanmıştır.

Klasik Kaynaklar

*Kitâbü'l-intisâr*²³: Eserin müellifi, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (ö. 300/913[?]) Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensuptur. "Mülhid"²⁴ diye nitelendirdiği İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913-4[?])

²¹ Daftary, *İsmaililer*, s. 17-28.

²² İsmâîlî doktrinin kurucularından ve Fâtımîler'de kâdılkudât seviyesine yükselmiş Kâdî Nu'mân, dönemine dair yaptığı değerlendirmede şunları söylemektedir: "*Görüşler ve iddialar çoğaldı, ihtilaflar arttı ve yeni yaklaşımlar ortaya çıktı. Ümmet tefrikaya düşünce cahil önderlere uyulması sebebiyle haramlar helal sayıldı. Kitaba, sünnete, imamların ve ümmettin icmasına dayanmayan uygulamalar yaygınlaştı.*" Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed el- Kâdî el-Mağribî, *Deâimü'l-İslâm*, nşr. Âsaf b. Ali Asğar Feyza, Kâhire, Dâru'l-Meârif, 1963, C. I, s. 2-3.

²³ Ebü'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, nşr. Dr. Nyberg, Kâhire, Mektebetü Dâru'l-Arabiyye, 1413/1993, naşirin önsözü, s. 57. Eserin, Henrik Samuel Nyberg tarafından yapılan ve geniş bir mukaddime içeren tahkiki Kâhire'de yayımlanmıştır. Daha sonra Albert Nasrî Nâdir tarafından Fransızcaya çevrilerek orijinal metinle birlikte Beyrut'ta yayımlanmıştır. Türkiye'de de eser *Mu'tezile Müdafaası/Savunusu* başlıklarıyla Yüksel Macit tarafından tercüme edilmiş, Ankara Okulu Yayınları ve Endülüs Yayınları tarafından da baskıları gerçekleştirilmiştir.

²⁴ İlhad kavramı ile ilgili olarak Kutluer, klasik sözlüklerde verilen manalardan hareketle şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*Bir şeye meyledip yönelmek, seğirtmek, öngörülen hedefi şaşırmak, zulmetmek, hakikatten yüz çevirmek, gerçeği tahrifetmek, mücadele ve münakaşa etmek, kuşkuya düşmek.*" ... Kur'an'daki kullanımlarda kazandığı anlam ise; "*mutlak inkarcılığı,*

reddiye olarak kaleme aldığı *İntisâr*'da²⁵, Mu'tezile mezhebinin üstünlüğünü ortaya koymak ve mezhebe yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak amacındadır.²⁶ Kâdî'nin de tenkit ettiği İbnü'r-Râvendî'nin görüşlerini eleştirmesinin yanı sıra ona dair geniş bir değerlendirmeye de yer vermektedir. Eser aynı zamanda *Fâdihatü'l-Mu'tezile*'den yapılan nakiller sebebiyle fırka içi değerlendirmeler de içermektedir. İlimin sınırları, Allah Teâlâ'nın kudreti, ahiret gibi kelâma dair birçok konu Mu'tezilî âlimlerden nakille İbnü'r-Râvendî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirilmektedir.

*Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*²⁷: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) tarafından kaleme alınan ve günümüze tam olarak ulaşan eser, daha önce yazılıp günümüze ulaşmayan birçok kaynaktan yaptığı alıntılar sebebiyle önemlidir. Eserde, insanın yaratılışından hicri 302 yılına kadarki olaylar anlatılmaktadır.²⁸ Mukaddimede müellif; peygamberlere, hükümdarlara ve halifelere dair tarihi bilgileri ve iktidar günlerindeki hadiseleri ayrıntıya girmeden aktaracağını ifade etmektedir. Bunu yaparken ulaşabildiği haber ve rivayetleri herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın aktaracağını, naklettiği rivayetlerde isnad zinciri hususunda dikkatli davranacağını da vurgulamaktadır.²⁹

*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*³⁰: Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebû Bişr İshak b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî'nin (ö. 324/935-6) İslâm dünyasında

sapıklığı ve din dışına çıkmayı ifade eder.” İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, 2. bs., İstanbul, İz yayıncılık, 1998, s. 12.

²⁵ Yüksel Macit, *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*, 2. bs., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018, önsöz, s. 9-23.

²⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 1-3; Şerafettin Gölcük, “Hayyât, Ebü'l-Hüseyn”, *DİA*, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 103-105.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 3. bs., Mısır, Dâru'l-Maarif, t.y. Çalışmada Taberî'nin bu eseri için “Târih” ifadesi kullanılacaktır.

²⁸ Taberî, *Târîh*, C. I, s. 3-8; Mustafa Fayda, “Muhammed b. Cerîr et-Taberî”, *DİA*, İstanbul, 2010, C. XXXIX, s. 314-318; a.mlf., “Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk”, *DİA*, İstanbul, 2011, C. XL, s. 92-94.

²⁹ Taberî, *Târîh*, C. I, s. 6-8.

³⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebû Bişr İshak b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005. Bazı kaynaklarda kitabın isminde yer alan İslâmiyyîn yerine Müslimîn kelimesi kullanılmaktadır.

inançla ilgili olarak ortaya çıkan farklı düşünce ve mezheplere dair yazdığı eseridir.³¹ Eş'arî, bu eserde genel olarak kelâm ekollerinden bahsetmenin yanı sıra konumuzla ilgili de bilgi vermektedir. Onun Mu'tezilî gelenekten geliyor olması da eseri farklı kılmaktadır. Eş'arî kırklı yaşlarda, önce Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) yöntemine yönelse de sonunda inanç ilkelerini ortaya koymada akıl-nass birlikteliğini esas alan üçüncü bir yolu benimsemiştir.

İslâm iddiasında bulunan fırkaların çokluğu ve kendi içlerindeki parçalanmışlığı, Eş'arî'yi böyle bir eser kaleme almaya sevk etmiştir. Eseri kaleme alma gerekçesine dair ifadeleri, dönemin şartları hakkında bilgi edinmemiz açısından önemlidir. O şöyle demektedir:

“Din mensuplarını ve aralarındaki farkları öğrenmek isteyenlerin; mezhepleri ve fırkaları [makâlât] bilmesi gerekir. Mezhepler ve fırkalarla ilgili eser yazanların ve onların görüşlerinden söz eden insanların, eksik anlatımlarda bulunduklarını, hasmının sözünü anlatırken mugalataya saptıklarını, düşmanlarını kötülemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin görüş ayrılıklarını rivayet ederken doğru hareket etmeyip sözlerine onların delillerini çürütecek ilaveler yaptıklarını gördüm. Hâlbuki bu, ilim sahiplerinin ve doğru ile yanlış ayırt edebilen kimselerin yöntemi değildir. Bu gördüğüm şeyler beni, tanıtmak istediğim mezhepleri doğru bir şekilde açıklamaya, kısa tutmaya ve uzatıp çoğaltmamaya sevk etti.”³²

Kitabında takip ettiği yöntem ve amacı bu şekilde dile getiren müellifin, buna sadık kaldığı ve fırkalar hakkında olabildiğince tarafsız davranmayı başardığı genel olarak kabul edilmektedir.

Eser Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç tarafından tercüme edilerek okuyucuların istifadesine sunulmuştur. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri* adıyla tercüme edilen eser Kabalcı Yayınevi ve TYEKB tarafından yayımlanmıştır.

*Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*³³: Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) tarafından hicri 385 yılında Rey'de kaleme

³¹ Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2019, çevirmenlerin önsözü, s. 29-36.

³² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 32.

³³ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı**, Çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2017.

alınan eser,³⁴ çalışmada müracaat edilen temel kaynaktır. Dinî ilimlerin birçok alanında eser veren Kâdî'nin, nübüvvete karşı olan din, mezhep, fırka ve kişileri reddetmek amacıyla yazdığı bu eserin çalışmamız açısından önemi, İslâm'ı tahrif etme misyonuyla hareket ettiklerini söylediği bâtinî fırkalar hakkında bilgi vermesidir.³⁵

Kâdî; Bâtınlık konusunu, Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik eleştiriler ve ona yapılan ta'atlar çerçevesinde ele almaktadır. Kâdî'nin bu eserde Karmatîlik hakkında, kendisinden önceki kaynaklarda bulunmayan birtakım bilgiler vermesi, özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâîlî davetin yayılmasıyla ilgili bilgi veren az sayıdaki kaynaktan birisi olması bu konuda çalışanlara katkı sağlayacak bir özellik arz etmektedir.³⁶ Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde eserle ilgili bilgiler daha ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Çalışmada eserden *Tesbît* olarak ta bahsedilecektir.

*el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyeti minhum*³⁷: Eserin müellifi, meşhur bir Eş'arî kelâmcısı ve makâlât yazarı olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (ö. 429/1037-8). Müellif, ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren ve sıhhati tartışmalı olan hadisi³⁸ esas alarak eserin plan ve muhtevasını belirlemiştir.³⁹ Konuyu beş kısma ayıran Abdülkâhir el-Bağdâdî, "İslâm'a Mensup Olmadıkları Halde İslâm'a Nispet Edilen Fırkalar" başlığını taşıyan dördüncü kısımda, on yedinci fırka olarak Bâtıniyye'yi anlatmaktadır.⁴⁰ Eser Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından Ethem Ruhi Fırlalı tercümesiyle Ankara'da yayımlanmıştır.

³⁴ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 31.

³⁵ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 34.

³⁶ Avcu, "Karmatîlerin Doğuşu", s. 9-10.

³⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-Fırakı'n-nâciyeti minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire, Mektebetü İbn Sînâ, t.y.

³⁸ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed, Suudî Arabistan, Daru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1412, Siyer 75; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1416, C. VIII, s. 301; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d., Dimaşk, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430, C. V, Fiten 17; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.d., Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395, İmân 18; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût v.d., Dimaşk, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430, Sünnet 1.

³⁹ Ethem Ruhi Fırlalı, "el-Fark beyne'l-Fırak", *DİA*, İstanbul, 1995, C. XII, s. 172-173.

⁴⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 247-270.

*Fedâihu'l-Bâtiniyye*⁴¹: Bâtînî gruplarının görüşlerini reddetmek amacıyla Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından kaleme alınan eser, bir mukaddime ile on bölümden oluşmaktadır. Eserde fırka mensuplarının çeşitli zamanlarda Bâtiniyye, Karâmita, İsmâiliyye gibi on kadar isimle anılmalarının sebepleri aktarılmaktadır. Ayrıca Bâtînîlerin, kendi ideolojilerini benimsetmek amacıyla kullandıkları yöntemler, fırkanın temel görüşleri ve Bâtînîlerin nassların zâhirine getirdikleri te'viller ele alınmaktadır. Bilgi edinmenin akıl yoluyla değil masum imamın öğretmesiyle gerçekleştiği şeklindeki Şîî-Bâtînî iddialar, imâmet konusu, yaşadığı çağda herkesin itaat edeceği meşru imamın Müstazhir-Billâh (hs. 1094-1118) olduğu ve devlet başkanının görevini meşruiyet içinde yürütebilmesi için yerine getirmesi gereken ilmî ve amelî görevler üzerinde durulmaktadır.⁴² Avni İlhan tarafından yapılan tercümenin ilk baskısı *Bâtîniğin İçyüzü* adıyla Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından yapılmıştır.⁴³

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i⁴⁴ gibi erken döneme ait farklı alanlarda kaleme alınmış eserlerden de çalışma da istifade edilmiştir.

Şîî-İsmâilî Geleneğe Mensup Kişilerce Kaleme Alınan Eserler

*Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*⁴⁵: Şîî hadis ve fıkıh âlimi Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî'nin (ö. 301/913-4) tasnif ettiği eserde Şîa'nın oluşumu, süreç içerisinde yaşanan farklılaşmalar ve bu isim altında toplanabilecek fırkalar anlatılmaktadır.⁴⁶ Müellif, Şîa veya diğerleri olsun ümmetin tüm fırkalarının Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmet konusunda hem kendi içlerinde hem de diğerleriyle ihtilaf ettiklerine müellif mukaddimede şu ifadeleriyle dikkat çekmektedir: “*Bu kitabımızda dönemimize kadar olan fırkalar, görüşler ve ihtilaf edilen hususları aktardık. Ayrıca zaman içerisinde fırkaların ihtilaf etmeleri ve*

⁴¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtiniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Müessesetü Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, t.y.

⁴² Gazzâlî, *Fedâih*, Muhakkikin önsözü, s. ٤١ -.

⁴³ İmam Gazzâlî, *Bâtîniğin İçyüzü: Fedâihu'l-Bâtiniyye*, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

⁴⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992, s. 201-221.

⁴⁵ Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran, Müessesetü Matbaatü Attânî, 1321.

⁴⁶ Mustafa Öz, “el-Makâlât ve'l-Fırak”, *DİA*, Ankara, 2003, C. XXVII, s. 405.

parçalanmalarının sebepleri konusunda bize ulaşan rivayetleri de topladık.”⁴⁷

*Fıraku’ş-Şîa*⁴⁸: İmâmiyye âlimlerinden makâlât yazarı Hasan b. Musa en-Nevbahtî’nin (ö. 310/922[?]) kaleme aldığı eser, Kummî’nin eseriyle paralellik arz etmektedir. On iki imam Şîliğinin ilk üç yüz yıllık tarihine ışık tutan erken döneme ait önemli kaynaklar arasında yer alan eserde, fırkaların doğuş sebeplerine genel ifadelerle temas edilmekte ve onların temel görüşleri kısa bölümler hâlinde ele alınmaktadır.⁴⁹

Her iki eser de, ilk dönemlerden günümüze kadar bu alanda çalışma yapanlar için temel müracaat kaynağı olma özelliğini korumaktadır.⁵⁰ İki eser birleştirilerek tercüme edilmiş ve *Şîî Fırkalar* adıyla Ankara Okulu Yayınları tarafından yayımlanmıştır.⁵¹

*Tefsîru’l-Kummî*⁵²: Şîî müfessir Ebü’l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî’nin (ö. 329/ 941[?]) eseri, Şîî gelenek içerisinde bâtinî anlayışla yapılan te’villere yönelik farklı bakış açılarını görme imkânı sunmaktadır.

*Tefsîru’l-Ayyâşî*⁵³: Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî’nin (ö. 320/932[?]) en önemli eserlerindendir. Fâtîha sûresinden Kehf sûresine kadar olan bölümleri ihtiva eden rivayet tefsiri niteliğindeki eserin bir kısmının sonradan kaybolduğu ve günümüze ulaşan en eski imâmî tefsir olma özelliğini taşıdığı kabul edilmektedir. Tefsirde re’ye başvurulmasını benimsemeyen, sınırlı olarak sahabe-tâbiûn görüşlerine yer veren Ayyâşî, özellikle Ehl-i beyt imamlarının rivayetlerini aktarmaktadır. Bunu yaparken kişisel tercih ve değerlendirmelere yer vermekten kaçındığı için Kur’ân’ın tahrifi ile ilgili rivayetlere de kitabında yer vermesi sebebiyle gerek Şîî gerekse Sünnî âlimlerce rivayetlerin güvenilirliği boyutuyla

⁴⁷ Kummî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 2.

⁴⁸ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şîa*, Beyrût, Menşûrâtü’r-Rızâ, 1433/2012.

⁴⁹ İlyas Üzümlü, “Fıraku’ş-Şîa”, *DİA*, İstanbul, 1996, C. XIII, s. 30-31.

⁵⁰ Daftary, *İsmâilîler*, s. 27.

⁵¹ Kummî -Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.d., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

⁵² Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, Kum, Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, 1435. Bkz. Nesrîşâh Saylan, “Kummî Tefsirinde Kur’ân’ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, C. XXI, S. III, s. 1535-1564.

⁵³ Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd el-Ayyâşî, *et-Tefsîr*, nşr. Kısımü’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Kum, Müessesetü’l-Ba’s, 1421.

eleştirilmektedir.⁵⁴

*Deâimü'l-İslâm*⁵⁵: Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî el-Mağribî'nın (ö. 363/974) kaleme aldığı eser, yazıldığı dönemdeki sapmalara dair bilgiler aktarmasının yanı sıra iman konularından dinin usûl ve fûrûna kadar birçok hususu içermektedir. İmâmet konusunu da imanla irtibatlandıran müellif, Hz. Ali'nin velâyeti,⁵⁶ velâyetin Âl-i Muhammed'den imamlara has olması, onların konumu, tavsiyeleri, onlara sevgi besleme, ilmi talep etme ve kimlerden ilim alınacağı⁵⁷ konularını da ele almaktadır. Eser, Fâtîmî inanç sistemine dair en eski kaynaklardan kabul edilmesi sebebiyle de önemlidir.

İsmâîlî öğretinin kurucularından ve te'vil konusunda önde gelen otoritelerden biri olan Kâdî Nu'mân, üstlenmiş olduğu resmî görevler ve halifelere yakınlığı sayesinde siyasi bir otoriteye de sahip olarak devletin hukuk sisteminin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Ayrıca geniş halk kitlelerine yönelik çalışmalarıyla İsmâîlî düşüncenin yayılmasına da katkı sağlamıştır.⁵⁸

Eserde, önceki ümmetlerle ilgili olan veya Müslümanlara hitap eden birçok âyet imâmeti temellendirmeye mâtuf olarak te'vil edilmektedir. İmâmet ve imâmetin vücûbiyeti ve bunun Hz. Peygamber tarafından nassla belirlendiği konularını ispat sadedinde bâtinî te'vil sıklıkla kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra Kâdî Nu'mân'ın imamlara diğer insanlardan ayrıcalıklı bir özellik atfetmesi de Şîî gelenek içerisinde farklı yaklaşımları gösteren ve besleyen bir özellik olarak zikredilmektedir.

*Kitâbü'l-keşf*⁵⁹: Ca'fer b. Mansûr el-Yemen'e (ö. 360/970[?]) ait eser nassların bâtinî te'villerle ele alındığı erken dönem kaynaklardan kabul edilmektedir. Çalışmada Alman müsteşrik Rudolf Strothmann (ö. 1960) tarafından yapılan tahkiki esas alınmıştır. Bâtînî-İsmâîlî te'viller ve harflerdeki sırlar üzerinden yapılan yorumları içeren eserin aidiyeti ile ona aidiyetleri tartışmalı on kadar eserden de

⁵⁴ M. Suat Mertoğlu, "Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd", *DİA*, İstanbul, 2016, C. Ek-1, s. 151-152.

⁵⁵ Bkz. giriş, 22. dipnot.

⁵⁶ Kâdî Nu'mân, *Deâim*, C. I, s. 14.

⁵⁷ Kâdî Nu'mân, *Deâim*, C. I, s. 79-80.

⁵⁸ Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *DİA*, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 237-240.

⁵⁹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbü'l-Keşf*, nşr. R. Strothmann, Paris, Dar Byblion, 2014.

mukaddimedede bahsedilmektedir.⁶⁰ Müellif kitabı tanımlarken, onun okuyucudan (kâri) gizleyeceklerine dair söz aldıktan sonra aktardığı bir kısım Kur’ân âyetlerinin te’vilinden oluştuğunu ifade etmektedir. Eserde Hz. Ali’ye dair vasiyet, onun ve neslinden altı kişinin imâmeti, Hz. Ali’nin kıyamet öncesi yeniden gelişi⁶¹ ve Mehdî-i Kâim olan yedinci imamın zuhûru gibi konular değerlendirilmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ’nın zâtı, sıfatları, harflerin gizemi, şer’i hükümlere dair bâtinî te’viller de aktardıktan sonra kitabı oluşturan altı risâleye dair bilgiler aktarılmaktadır.⁶²

Müellif, imamlara atfedilen insanüstü vasıflar sebebiyle onlardan yapılan rivayetlerde isnadı önemsemediğini ifade etmektedir. Bunu “*Ehl-i Şîa’nın çoğunluğunda olduğu gibi İsmâîlilerde de imamlar hadisleri tevârüsen alırlar. Bu sebeple bilinen hadis kitaplarında ya da hadislere ait fihristlerde bunların hepsinin bulunması beklenemez*”⁶³ diyerek gerekçelendirmektedir. Yazıldığı zamanın tayininde bir netlik olmayan⁶⁴ eserin mevcut yazma iki nüshasının da yakın döneme ait olduğu kabul edilmektedir.⁶⁵

Şîi-İsmâîlî gelenek içerisinde kaleme alınan eserlerde karşılaştığımız bilgiler, fırka içerisinde yaşanan farklılaşmaları fazla dikkate almadan yapılan bu yorumları genel olarak olumsuzlayan Sünnî âlimlerin yaklaşımlarını da desteklemektedir. Zira bazı son dönem araştırmacılar da Fâtımîlerden ayırdıkları Bahreyn Karmatîleri’nin gerçekleştirdikleri faaliyetleri zalimce nitelemektedirler.⁶⁶ Bu tür yaklaşımlar konumuzun kapsamını teşkil eden tarih aralığında Şîa şemsiyesi altına giren bazı grupların, İslâm toplumundaki yıkıcı faaliyetlerinin varlığını desteklemektedir. Kâdî da eleştirilerini yaparken Hz. Peygamber’e ve sahabeye yönelik ithamları zikrettikten sonra temel bir hususa dikkat çekerek insanların gözü önünde cereyan eden olumlu veya olumsuz hadiselerin tamamen gizlenemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna örnek olarak da Abbâsîler döneminde Müslümanların

⁶⁰ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü’l-Keşf**, mukaddime , s. ج.

⁶¹ Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, **et-Tenbîh ve’r-red**, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Bağdâd, Mektebetü’l-Müsennâ, 1388/1968, s. 159.

⁶² Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü’l-Keşf**, s. ٢.

⁶³ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü’l-Keşf**, s. ٣.

⁶⁴ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü’l-Keşf**, s. ٤.

⁶⁵ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü’l-Keşf**, s. ٥.

⁶⁶ Daftary, **İsmâîliler**, s. 27; Taberî, **Târîh**, C. XI, s. 110.

çarşılarında Hz. Peygamber'e ta'n eden yazarların kitaplarının satıldığını aktarmaktadır.⁶⁷

Çağdaş Kaynaklar

Özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren batı dünyasında oryantalist bakış açısıyla genelde İslâm'a, özelde bâtinî fırkalara yönelik merakın ve yapılan çalışmaların arttığı görülmektedir. Özellikle İsmâiliyye ile ilgili çalışmalar ilk dönemde klasik kaynaklardan hareketle ele alınırken daha sonra onlar tarafından yazıldığı ifade edilen eserlere ulaşılmasıyla çalışmalar artmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. Bu gelenek içerisinde ifade edilen fırkaların sosyal adaleti ve eşitliği hedefleyen bir amaçla ortaya çıkıp geliştiği görüşünü benimseyenler için ulaşılan kaynakların yeni yaklaşımlara kapı açtığı görülmektedir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet âlimlerinin daha önce dillendirdikleri eleştirilerin bir kısmının, hem batıda hem de İslâm dünyasında son dönemde çalışma yapanlar tarafından da ifade edilmesi dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılan çalışmaların her geçen gün artmasının bu konuda daha sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Çağdaş araştırmalardan önemli olanlar ve istifade edilenler aşağıda zikredilmektedir.

*el-Karâmita: Neş'etühüm, devletühüm ve alâkatühüm bi'l-Fâtımiyyîn*⁶⁸:

Michael Jan De Goeje klasik kaynaklardan etkilenerek Bâtınîliği değerlendiren batılı yazarlardandır. Yazar; eserde, "Fâtımî Sülalesinin Aslı"⁶⁹, "Davetin Tanzimi ve Yayılması"⁷⁰, "Ebû Saîd el-Cennâbî", "Ebû Saîd Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Hilâfeti", "Ebû Tâhir'in Hilâfeti ve Karmatî Devletinin Dış İlişkileri", "Karmatî Devletinin İç Yapısı", "Karmatî Din Anlayışı", "Fâtımîler ile İhtilaf ve Karmatî Devletinin Yıkılışı" başlıkları altında bir süreç ve Karmatîlik değerlendirmesi yapmaktadır. Eser bâtı dünyasındaki çalışmalara kaynak teşkil etmesi sebebiyle önem arz etmektedir.

el-Harekâtü'l-Bâtıniyye fî'l-âlemi'l-İslâmî: Akâiduhâ ve hükmü'l-İslâmî

⁶⁷ Kâdî, *Tesbît*, s. 120, 262.

⁶⁸ Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita: Neş'etühüm, devletühüm ve alâkatühüm bi'l-Fâtımiyyîn*, Arapçaya çev. Hüseyinî Zîne, Beyrut, Dâru İbn Haldûn, 1978.

⁶⁹ Goeje, *el-Karâmita*, s. 15-17.

⁷⁰ Goeje, *el-Karâmita*, s. 31-33.

*fiḥâ*⁷¹: Muhammed Ahmed el-Hatîb tarafından kaleme alınan ve dört bölümden oluşan eser, bâtinî te'vil yönteminin özellikle gulât boyutuyla İslâm dünyasında ortaya çıkışını ele almaktadır. İsmâiliyye'nin dayandığı bâtinî esaslar, kendisinden doğan önemli fırkalar anlatıldıktan sonra Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi bâtinî hareketlerin fikrî, sosyal ve siyasi etkileri anlatılmaktadır.

Müellif, günümüzde de İslâm dini ve Müslümanlar için tehlike kaynağı olarak gördüğü Bâtınîlerin, İslâm kisvesine bürünmeleri ve Ehl-i beyt sevgisine sığınmalarının bir yanıltmadan ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁷²

*el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*⁷³: Eserin girişinde müellif Mustafa Galib, Bâtınîlerin İslâm tarihinde siyasi ve ruhi boyutuyla tehlikeli ama önemli bir misyon üstlendiklerine işaret ederek onların yaratılış, varlık, tabiat ve tabiat ötesi alanla ilgili derin felsefî yaklaşımlarının bilinmesinin önemli olduğunu söylemektedir.⁷⁴

Eserde bâtinî hareketler; İsmâiliyye ve ondan neşet eden fırkalar, inançları ve gizli teşkilatları ile Karmatîlik hareketinin doğuşu ve öğretileri ele alınmaktadır.

*İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*⁷⁵: Farhad Daftary'nin kaleme aldığı eser, Ahmet Fethi tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Daftary bu eserinde erken döneminden itibaren Şîliği ele alarak günümüze kadar geçirdiği değişim ve farklılaşmayı, o geleneğin içinden birisi olarak değerlendirmektedir. Eser, son dönemde konuya dair Batı dünyasında yapılan çalışmaların merkezinde olan bir araştırmacının değerlendirmelerini aktarması açısından önem arz etmektedir.

*Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*⁷⁶: Çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Ali Avcu tarafından Doktora Tezi olarak 2009 yılında hazırlanmıştır. Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmada ilk olarak Karmatî kavramının kapsam ve çerçevesinden, hareketin arka planı ve oluşumunu hazırlayan siyasi, ekonomik, sosyokültürel, dinî-felsefî etkenlerden ve kadim kültürlerin İsmâililiğe aktarımında Gulât'ın rolünden bahsedilmektedir. İkinci bölümde; Karmatîliğin

⁷¹ Muhammed Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye fi'l-âlemi'l-İslâmî: Akâiduhâ ve hükümü'l-İslâmî fiḥâ*, 2. bs., Amman, Mektebetü'l-Aksâ, 1406/1986.

⁷² Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtü'l-Bâtiniyye*, s. 7.

⁷³ Mustafa Galib, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, t.y.

⁷⁴ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye*, s. 5.

⁷⁵ Bkz. 14. dipnot.

⁷⁶ Bkz. 4. dipnot.

doğuşundan Karmatîlik öncesi İsmâîlîlik, Hamdân Karmat ve Fâtımî-Karmatî bölünmesi öncesi İsmâîlî inanç sistemi ele alınmaktadır. Son bölümde ise; Karmatîliğin Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen ve Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde yayılışı anlatılmaktadır. Yazar, özellikle Karmatî-Fâtımî ayrışmasına ve Karmatîlerden hareketle yapılan eleştirilerin genelleştirilmesindeki sınırlılığa dikkat çekmektedir.

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ilk yılları genel olarak muhalif kaynaklardan etkilenmiş olsalar da Batılı araştırmacıların Bâtınîlik ile ilgili çalışmalarının yoğunluk kazandığı bir dönemdir. Wilferd Madelung, L. Massignon, S. M. Stern, M. G. Hodgson, İvan Frolov gibi araştırmacıların bu alanda yazmış oldukları kitap ve makaleler de Bâtıniyye konusunda şarkiyatçıların genel yaklaşımlarını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir.

Arap dünyasında Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, Süheyl Zekkar, Muhammed Riyâd el-Uşeyrî, Fuad Seyyid gibi araştırmacılar da farklı bakış açıları ile konuya dair yapılan çalışmalara katkı sunmaktadırlar.

Son yıllarda ülkemizde Bâtıniyye genel başlığı altındaki İsmâîliyye, Karâmita ve Fâtımîlere dair kitap, tez ve makale çalışmalarının arttığı görülmektedir.

Mehmed Şerafeddin Yaltkaya'nın Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın ikinci cildin yedinci sayısında neşredilen “Karamita ve Sinan-Raşideddin” başlıklı makalesi, Bâtınîlik tarihine dair önemli bilgiler içermektedir. Yazarın “Mutezile ve Hüsn-u Kubh”,⁷⁷ “Yezidiler”,⁷⁸ “Fatımiler ve Hasan Sabbah”,⁷⁹ ve “Batınilik Tarihi”⁸⁰ başlıklarıyla aynı mecmuada yer alan makaleleri dönemi açısından önemli çalışmalardır.

Rami Mahmud'un *Fâtımîler Döneminde Siyasi ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi*⁸¹ isimli doktora çalışmasında Fâtımiyye'nin

⁷⁷ Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, “Mutezile ve Hüsn-u Kubh”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. I, S. II, İstanbul, 1926, s. 100-116.

⁷⁸ Yaltkaya, “Yezidiler”, *DİFM*, C. I, S. III, İstanbul, 1926, s. 1-35.

⁷⁹ Yaltkaya, “Fatımiler ve Hasan Sabbah”, *DİFM*, C. I, S. IV, İstanbul, 1926, s. 1-44.

⁸⁰ Yaltkaya, “Batınilik Tarihi”, *DİFM*, C. II, S. VIII, İstanbul, 1928, s. 1-27.

⁸¹ Rami Mahmud, *Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi*, İstanbul, Post Yayın Dağıtım, 2020.

inanç ve düşünceleri kelâmın temel konuları açısından değerlendirilmektedir. Çalışmada Kâdî ile aynı dönemde yaşamış olan Sicistânî (ö. 391/1001[?]) ve Kirmânî'nin (ö. 411/1020[?]) görüşleri üzerinden bir dönem değerlendirmesi yapılması önem arz etmektedir.

Kelâm'dan İslam Tarihi'ne, Dinler Tarihi'nden Tefsire, Mezhepler Tarihi'nden Genel Tarihe birçok alanda son yıllarda yapılan akademik çalışmalarda konu farklı yönleriyle değerlendirilmektedir. Hepsini zikretme imkanı olmayan bu çalışmalardan istifade edilenlere dipnotlarda işaret edilecektir.

3./9. ve 4./10. yüzyıl İslâm dünyasındaki yoğun fırkalaşma faaliyetleri, grupları kendi düşüncelerinin doğruluğunu ispat hususunda nasslar başta olmak üzere birçok veriyi delil olarak kullanmaya sevk etmiştir. Bu tutum beraberinde bazen suçlayıcı ve dışlayıcı bir dilin oluşmasına da sebep olmuştur.

Taraf olsun karşıt olsun Bâtınîlik kavramı içerisinde yer alan gruplarla ilgili görüş beyan eden, eser kaleme alan araştırmacılar kaynaklarla ilgili sınırlılığa dikkat çekmektedirler. Fırkaların düşünce yapılarının yanı sıra kaynaklara ulaşmadaki zorluk da bu sınırlılığı artırmaktadır. Dolayısıyla tenkit eden, reddeden veya muhalefet edenlerin kaynak göstermede yaşayacağı zorluğu, savunmaların veya bu gruplarla ilgili değerlendirmelerde haksızlık yapıldığını ifade edenlerin de yaşayacağı bir realite olarak güncelliğini korumaktadır.

Olumlu ya da olumsuz uygulamaları ile tarihe mal olmuş gruplarla ilgili doğru değerlendirmeler yapmak, dünü iyi tanımamıza katkı sağlamanın yanı sıra günümüzde de benzer anlayışa sahip grupların davranışlarının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu esastan hareketle bu çalışmada makâlât, tarih, tefsir ve kelâma dair Kâdî öncesi kaynakların esas alınmasına özen gösterilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI

1.1.1. Hayatı

Son dönem Mu'tezilesinin etkili âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın tam adı Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî el-Esedâbâdî'dir. Doğum tarihi hakkındaki bilgilerde kesinlik yoksa da 320-325/932-937 yılları arasında İran'ın kuzeybatısındaki Hemedân bölgesinin Esedâbâd şehrinde doğduğu kaydedilmektedir. Ekonomik durumu zayıf bir aileden geldiği ve babasının hallaçlıkla uğraştığı nakledilen Kâdî, uzun bir ömrün ardından 415/1025 yılının Zilkâde ayında, Rey şehrinde vefat etmiştir.¹

Sübkî'nin kaydettiğine göre “kâdîlkudât” lakabı Mu'tezilî âlimler arasında sadece ona atfedilmektedir.² Yine Kâdî için “imâdüddin” (dinin direği) unvanı ve “Ebü'l-Hasan” künyesi³ de kaynaklarda zikredilmektedir.

Kâdî, gençlik döneminde Esedâbâd, Kazvin, Hemedân, İsfahan ve Askerimükrem'de birçok büyük âlim ve muhaddisden ders okumuştur.⁴ O, hicri 346 yılında dönemin İslâm kültürünün, özellikle itikadi alanda en büyük merkezlerinden biri olan Basra'da ilim meclislerine katılmıştır. Önceleri usûlde Eş'arî, furûda ise

¹ Kâdî Abdülcebbâr hakkında geniş bilgi için Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mizân**, ed. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002, C. V, s. 54-55; Cüşemî, **Şerhu'l-Uyûn**, (Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), nşr. Fuâd Seyyid, y.y., Dâru't-Tünüsüyye, t.y., s. 371-378; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti's-selâm**, C. XII, s. 414-416; İbnü'l- Murtazâ, **Tabakât**, s. 112-113, 116-119; Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013; Metin Yurdagür, “Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1986, S. IV s. 117-136; Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, C.XVII, s. 20-22; Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, C. V, s. 97; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, nşr. Şu'ayb el-Arnaût, Muhammed Nuaym el-Urkusûsî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983, C. XVII, s. 244-245.

² Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, C. V, s. 97.

³ Cüşemî, **Şerhu Uyûn**, s. 371.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti's-selâm**, C. XII, s. 414; Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, C. V, s. 97.

Şâfiî olan Kâdî, Şâfiî fukahâsının büyüklerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁵ Fakat Basra'ya gidip Mu'tezilî âlim Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Ayyâş'la (ö. 386/958) tanıştıktan ve âlimlerin meclislerine katılıp münazaralar yaptıktan sonra bu fırkayı benimsemiştir.⁶

Daha sonra Bağdat'a geçen Kâdî, eğitimini uzun bir süre Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencilerinden olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/980) yanında sürdürmüştür. Basra Mu'tezilesi'nin Ebû Hâşim ekolüne nispeti de bundan kaynaklanmaktadır.⁷ Burada akranlarına üstünlük sağlayarak zamanının seçkin kişileri arasında yer alan Kâdî, hocasının yanındayken yazdığı pek çok kitabını orada, Askerimükrem'de ve Râmehürmüz'de okutmuştur. Bağdat'taki Abdullah b. el-Abbâs mescidinde yazmaya başladığı *el-Muğnî* isimli meşhur eserini, Rey'e⁸ geldiği zaman devlet büyüklerine takdim etmesi talebini reddetmiştir.⁹ Hocası Ebû Abdullah'ın hicri 369 yılındaki vefatının ardından Mu'tezile'de riyaset Kâdî'ya geçmiştir.¹⁰

Kâdî'nin, Ebû Abdullah'tan Hanefî fıkıhı okumak istediği, fakat Ebû Abdullah'ın ona, "Bu (fıkıh), her müctehidin isabet ettiği bir ilimdir. Ben Hanefî mezhebindeyim. Sen de Şâfiî mezhebinde kal!" dediği, bunun üzerine onun da Şâfiî

⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâm*, C. XVII, s. 244.

⁶ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 372; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, **Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018, muhakikin önsözü, s. 9-18. Kâdî, zamanla Mu'tezile'nin imamı konumuna yükselmiş, fıkıhta (furû'da) ise Şâfiî mezhebini benimsemeye devam etmiştir. Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, C. XVII, s. 21; Sübkî, **Tabakâtü's-Şâfi'iyye**, C. V, s. 97.

⁷ Kâdî, **Tesbît**, editörün önsözü, s. 25.

⁸ O dönemde Hemedân ve İsfahan ile birlikte İran'ın en büyük şehirlerinden olan Rey, Büveyhilerin Cibal bölgesinin başşehri ve en önemli kültür merkezlerindendir. Fihristi on cilt olan Rey'deki kütüphanede dört yüz deve yükü kitap olduğuna dair rivayetler bunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kâdî, **Tesbît**, editörün önsözü, s. 25.

⁹ Büveyhî veziri, âlim, edip ve şair olan Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs 326/938 yılında Kazvin'e bağlı Tâlekâsn veya İstahr'da doğmuştur. Rûknüddeve'nin kâtipliği ve vezirliğini yapan babası, Mu'tezile taraftarı olup *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı bir eseri vardır. Sâhib b. Abbâd, sarayla ilk temasını İbnü'l-Amîd vasıtasıyla kurarak onun kâtibi olduktan sonra Müeyyidüddeve tarafından vezirliğe getirilmiştir. Abbâd, Müeyyidüddeve'nin vefatı üzerine Horasan'a kaçarak Sâmanoğulları'na sığınan Fahrüddeve'nin devletin başına geçmesini sağlamıştır. Bu dönemde sarayın tam yetkilisi konumuna gelmiş olan Abbâd, on sekiz yıllık vezirlik devrinde elli kale fethetmiş ve 385/995 tarihinde Rey'de vefat etmiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, **Mu'cemu'l-Udebâ**, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, C. II, s. 662.

¹⁰ Kâdî, **Tesbît**, editörün önsözü, s. 26.

mezhebinde kaldığı¹¹ aktarılmaktadır. Hadis ilmini tahsil etmiş olsa da rivayet ettiği hadisler pek muteber kabul edilmemektedir. Doğru sözlü olmasına rağmen kendisinden rivayetin câiz görülmediğine dair görüşler muhtemelen dahil olduğu fırkanın propagandasını yapmasından kaynaklanmaktadır.¹²

Kâdî, 360/970 yılında medrese arkadaşı ve Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddevlé'nin (hs. 366-373/977-983) veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)¹³ tarafından Rey'e davet edilmiştir.¹⁴ Bağdat'ta Ebû Abdullah el-Basrî'nin yanında birlikte tahsil gördüğü İbn Abbâd, arkadaşı Kâdî Abdülcebâr'ı Rey ve çevresindeki Kazvin, Sühreverd, Sâva gibi şehirlere kâdilkudât olarak atamıştır.¹⁵ Kâdî'nin, vefatına kadar hayatının geri kalan elli beş yılını burada, tedrisle ve kitap yazmakla geçirdiği ve namının dünyanın her tarafına yayıldığı kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁶

Sevenleri tarafından övülen bir âlim, muhalifleri tarafından yerilmekte veya taraftarlarının önemsemediği olumsuz özellikleri muhaliflerince ön plana çıkarılmaktadır. Kâdî'nin kadılık görevini kötüye kullandığı, mal biriktirdiği ve hukuka az riayet ettiği şeklindeki rivayetler bunun bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.¹⁷

Ehl-i sünnet kaynaklarında Kâdî'ya dair aktarılan bilgilerin bir özeti İbn

¹¹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 373; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112.

¹² Kâdî, *Teshât*, editörün önsözü, s. 27.

¹³ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 372; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112.

¹⁴ Kâdî'nin Sâhib'in yanına gidişini Safedî şöyle nakletmektedir: "Sâhib, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den mezhebine da'vet edecek, ilmi ve amelîyle öne çıkmış birisini kendisine göndermesini talep ettiğinde, o da Ebû İshak en-Nasîbî'yi göndermiştir. O, konuşmasındaki güzelliği ve hafızasındaki gücü sebebiyle Sâhib'e hiçbir kötü huyunu hissettirmemiş, hoşlanmadığı bir şeyden dolayı kendisini cezalandırmasından çekinmiştir. Bir gün birlikte yemek yerlerken peyniri çok yediğinde Sâhib ona, "Fazla peynir yeme! Çünkü zekâyâ zarar verir" dedi. Nasîbî'nin, "Sofranda insanlara hoş davranmıyorsun!" demesi üzerine Sâhib, ona bolca ihsanda bulunarak oradan ayrılmasını emretmiştir. Hocasına da bir mektup yazarak insanları ilmi ve amelinden ziyade aklıyla davet edecek bir kişiyi kendisine göndermesini talep etmiş, bunun üzerine de o Kâdî Abdülcebâr'ı göndermiştir. Sâhib, onun ilmini ve güzel ahlâkını görünce kendisine infakta bulunmuştur." Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 21.

¹⁵ Kâdî, başlangıçta kadı olarak atanmaktan imtina etse de, Sâhib b. Abbâd'ın diretmesi ve ısrarıyla bu atama gerçekleşmiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın görev alanı önceleri Kazvin, Zencan, Kum ve Demâvend bölgelerini kapsarken daha sonra bunlara Cürcân ve Taberistan da eklenmiştir. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 21.

¹⁶ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 373; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; Sübkî, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, C. V, s. 97; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 21; Kâdî, *Teshât*, editörün önsözü, s. 25.

¹⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 21-22; Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, C. V, s. 55.

Hacer'in (ö. 852/1449) *Lisânü'l-mizan* isimli eserinde bahsedilmektedir.¹⁸ O şöyle söylemektedir:

“O (Kâdî) Hemedân bölgesinden olup babası hallaçlık yapardı. İbn Abbâd ile ilişki kurdu... Kadı olarak atandı ve çok mal elde etti. Hatta mal bolluğu konusunda Kârun gibi oldu. Bunun yanı sıra o içi fesat dolu, bozuk fikirli ve yakîni az bir kimseydi.”¹⁹

Bu eleştiriler karşısında bir yorumda bulunmayan ve Kâdî'ye başka eleştiriler de yönelten²⁰ İbn Hacer'in onun hakkındaki tek olumlu ifadesi, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve* isimli eserinin kaliteli ve üstün olduğuna dair beyanıdır.²¹

Kâdî hakkındaki eleştirilerin kaynağının onun ve Sâhib b. Abbâd'ın çağdaşı olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Kendileri ile Rey'de görüşmüş olan ve ikisi aleyhinde *el-İmta'* ve *l-mu'âne* ile *Mesâlibü'l-vezirayn* isimli eserleri kaleme alan Tevhîdî'nin eleştirilerinin kişisel düşmanlıktan kaynaklandığı ifade edilmektedir.²²

Yine Kâdî'nin olumsuz özelliklerinden biri olarak onun vefasızlığı dillendirilmektedir. Sâhib b. Abbâd öldüğü zaman Kâdî'nin, “Ben ona rahmet dilemem. Çünkü o açıkça tevbe etmedi.” diyerek onun namazını kıldırmadığı aktarılmaktadır. Bu duruma şahit olan insanlar, Sâhib'in kendisine çok ihsanda bulunmasına karşın onun böyle söylemesini kınayarak onu ayıplamışlardır. Sâhib

¹⁸ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 27.

¹⁹ Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. V, s. 55; Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 25.

²⁰ Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. V, s. 54-55.

²¹ Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. V, s. 54. İbn Hacer, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*'i savunmak üzere ve genel olarak bir hadisçi yöntemiyle yazmış olduğu için Kâdî ve eserinden övgüyle bahsetmektedir. Nitekim *Tesbît*'in yazma nüshasının hamisindeki şu not dikkat çekmektedir: “Allâh sana rahmet etsin! Ey efendimiz, kadılar kadısı el-Kâdî Abdülcebbâr! O fâsık, mel'ûn, köpek, sapık, yalancı, hatalı, haktan sapmış habîs Râfîzilere karşı ne güzel deliller getirdin. Allâh, onları kahretsin ve rahmetinden uzaklaştırsın. Çünkü onlar, Resûlullâh'ın (s.a.) ashâbını -Allâh, onların hepsinden râzî olsun- fâsıklıkla suçlamıştır. Derim ki: O mel'ûn Râfîzîleri, el-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî'nin bu kitabında zikrettiği delillerden daha güzel, daha dakîk, daha sağlam, daha kuvvetli ve daha başarılı reddeden bir kelâm görmedim. Bu yüzden onları reddetmekle ilgilenen kimsenin bu değerli kitabı görmesi gerekir. Bu kitabın mevcudu çok azdır ve insanların çoğu tarafından bilinmemektedir. Onun ismini bilseler de, içindeki faydalı bilgileri bilmiyorlar. Onun görüşünü ezberle ve tekrar et. Fakat bu eserin müellifi i'tizâl görüşüyle meşhurdur. Eğer ondan tevbe ederse, bu delillerden Müslümanları faydalandırdığı için onun yeri, -inşâallâh- öncülerin makâmı olan Firdevs-i a'lâ'dır. En doğrusunu Allâh bilir.” Bkz. Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 32-33.

²² Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 27.

öldükten sonra Büveyhî hükümdarı Fahrüddeve'nin (hs. 373-387/983-997) Kâdî'yi yakalatarak 300.000 dirhemine el koyduğu ve onu Rey kadılığından azlettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.²³

Kâdî Abdülcebbâr, muhaliflerinin eleştirilerine maruz kaldığı gibi taraftarlarının da övgüsünü kazanmıştır. Öğrencilerinden Ebû Hâmid Ahmed b. İshak en-Neccâr'ın öğrencisi olan Hâkim el-Cüşemî'nin, Kâdî'nin ilimdeki fazileti konusundaki beyanı şöyledir:

*“Onun ilim ve faziletteki makamının değerini ifade edecek bir kelime bulamıyorum. O, ilm-i kelâm ile iştigal etti ve daha çok kelâmda yoğunlaştı. Bu konuda yazdığı daha önce hiç kimsenin çözemediği dakîku'l-kelâm ve celîlu'l-kelâm meselelerini ihtiva eden çok değerli kitapları Doğu'ya ve Batı'ya ulaştı.”*²⁴

Hâkim el-Cüşemî'nin Kâdî hakkındaki sözleri övgü doludur:

*“Onun ömrü tedrisle ve kitap yazmakla geçti. Öyle ki yeryüzü onun kitapları ve ashâbıyla doludur. Sonunda Mu'tezile'nin reisliği kendisine geçen, kitaplarına güvenilen Kâdî Mu'tezile'nin şeyhi ve âlimi oldu. Onun kitapları kendisinden önceki meşâyihin kitaplarını nesh etti ve ulaştığı şöhreti, durumunu anlatmaya ihtiyaç bırakmadı.”*²⁵

Sâhib b. Abdâd'ın da onun hakkında bazen “Yeryüzünün en faziletlisi” bazen de “Yeryüzünün en âlimi”²⁶ dediği rivayet edilir. Kâdî'nin ilme düşkünlüğü konusunda şöyle bir olay nakledilir:

“Kâdî, bir gece kendisinde bulunan uyuzu tedavi etmek için yağ satın aldı. Gece olunca, yağı uyuzla sürmek ile onunla kandili yakıp kitapları mütalaa etmek arasında çelişki yaşadı ve sonunda kitapları mütalaa etmek için kandili yakmayı tercih etti. Fazla geçmeden Sâhib, ona bir elçi gönderip kendisini kâdî olarak tayin

²³ Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, C. XVIII, s. 22. Fuâd Seyyid, bu hususla ilgili şu yorumda bulunmaktadır: “Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd mezhebinde kebîre sahibi tevbe etmeden ölürse cehennemde ebedî olarak kalacaktır. Sâhib'in eğlenceye düşkünlüğü, Büveyhî sultanlarına mal gasbı ve müsaderesinde ortak olduğu gibi hususlarda bilgi sahibi olan Kâdî'nin, Sâhib'in bunlardan açık olarak tevbe ettiğine dair bilgisi bulunmamaktaydı. Muhtemelen o namazını kıldırmayı bunlardan dolayı reddetmiş, özensizliği ve vefasızlığı sebebiyle değil.” Kâdî, **Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, muhakikin önsözü, s. 44.

²⁴ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112.

²⁵ Cüşemî, **Şerhu'l-Uyûn**, s. 371; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112.

²⁶ Cüşemî, **Şerhu'l-Uyûn**, s. 373; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112.

edince mal-mülk sahibi oldu."²⁷

Öğrencilerinden Ebû Hâmid Muhammed b. İshak'ın ifadeleri Kâdî'nin ilim sahiplerine verdiği önemi göstermesinin yanı sıra yöneticilere karşı tutumu ve kanaatkârlığına dair de ipuçları vermektedir. O, şöyle der: "*O (Kâdî), ashâbına karşı mütevazı, avama ve makam sahiplerine karşı mütekebbirdi.*"²⁸

1.1.2. Yaşadığı Dönemde Siyasi ve Sosyal Hayat

Kâdî Abdülcebbâr, Abbâsî devletinin zayıfladığı ve hâkimiyet sağlamada zorlandığı, Mağrib'de Emevîlerin, Kuzey Afrika'da Fâtımîlerin ve İspanya'da Endülüs Emevîleri'nin hüküm sürdüğü bir zamanda doğmuştur. O dönemde Abbâsîlerin hâkim olduğu bölgelerde Arap, Türk ve İran asıllı birçok küçük sultanlıklar da ortaya çıkmıştır. Büveyhîler bunlar arasında en dikkat çekenlerden biri olup Abbâsî halifesi el-Müstekfî (hs. 332-334/944-946) tarafından Ahmed b. Büveyh'e (hs. 333-356/945-967) "emîrü'l-ümerâ" unvanı verilmesinin ardından Bağdat'a hâkim olmuştur. Kâdî'nin yaşadığı dönemde etkin ve yaygın olan siyasi istikrarsızlığa rağmen Büveyhîler ve diğer küçük beylikler ilmi, ilim adamlarını ve kültürel faaliyetleri destekleyerek zengin kütüphaneler kurmuştur. İlmî müzakere ve münazaraların sıkça yapılmasına katkı sağlayarak verimli çalışmaların ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.

Ayrıca bu dönemde Ali b. Abbâs (ö. 381/992), İbn Heysem (ö. 413/1022) ve Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi pozitif bilimciler, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 380/990), Ebû'l-Hasan el-Âmirî (ö. 384/994) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi felsefeciler ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Bâkılânî (ö. 403/1013), Ebû'l-Hasan er-Radî (ö. 406/1015), Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi kelâmcılar da yetişmiştir.²⁹

Târik b. Ziyâd'ın (ö. 102/720) Endülüs'ü fethi ile Müslümanlar farklı bir coğrafyada hâkimiyet kurmuştur. Diğer yandan Emevîlere yönelik muhalefetten kârlı çıkan taraf olan Abbâsîler; hilâfeti ele geçirmiş, Yemen'den Semerkand'a,

²⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, C. XVIII, s. 21.

²⁸ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 373.

²⁹ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 40.

Azerbaycan'dan Kuzey Afrika'ya varıncaya kadar hâkimiyet kurmuştur. 296/909 yılına gelindiğinde İfrîkiye'de İsmâililik hareketinden doğan Fâtımî Devleti'nin kurulması siyasi alanda parçalanmışlığı pekiştirmiştir.

4./10. yüzyılın başlarından itibaren İfrîkiye'de yaklaşık yüz yıl hâkimiyetleri devam eden, sonrasında Mısır'da 6./12. yüzyılın son çeyreğine kadar etkili olan Fâtımîlerin tarih sahnesine çıkması, Abbâsîlerin hâkimiyet alanını ve gücünü zayıflatmıştır. Hilâfet alanında ortaya çıkan üçlü yapı, siyasi çekişmelere, hâkimiyet ve iktidar mücadelelerine sebep olduğu gibi, Müslümanlar arasındaki kelâmî tartışmaları da beslemiştir. Bu mücadele ortamının siyasetten ekonomiye, inançtan ibadete hayatın her alanına sirayet etmesiyle hilâfet müessesesi Müslümanlar nazarında güç kaybı yaşamıştır.³⁰

Bu tür parçalanma dönemlerinde âlimlerin iktidara karşı itaatkâr tutumu yöneticilerin halka karşı olumsuz uygulamalarını destekleyen ve meşrulaştıran bir özellik arz etmektedir. Örneğin, “Halku'l-Kur'ân” tartışmalarının Halife Me'mûn (hs. 197-217/813-833) ve Mu'tasım (hs. 217-227/833-842) tarafından da desteklenmesi, birçok âlimi inanmadığı halde bu yaklaşımı benimsediğini söylemeye itmiştir.³¹ Toplumun birçok zorlukla boğuştuğu bu dönemde, Ahmed b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin dövülmüş³² ya da öldürülmüş olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır.³³

Mu'tezilî etkiyle önceki halifeler tarafından Müslümanlara benimsetilmeye çalışılan Halku'l-Kur'ân meselesini Sünnî yaklaşıma uygun olarak ele alan Mütevekkil (hs. 232-247/847-861) halk tarafından büyük hüsnükabul görmüştür. Ancak Hristiyanlara yönelik bazı olumsuz tavırları, Hüseyin'in (ö. 61/680) kabri ve çevresindeki evleri yıktırarak bu alanları tarlaya dönüştürmesi gibi uygulamaları

³⁰ Henri Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı-Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999, s. 141.

³¹ Celâleddîn Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, Çev. Onur Özatağ, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020, s. 319.

³² Mehmet Ümit, “Mihne Sürecinde Hanefiler”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, C. IX, S. XVII, s. 101-130.

³³ Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, s. 346.

insanlarda rahatsızlık ve endişeye sebep olmuştur.³⁴

Siyaseten, yakınındaki insanlarla ilgili güvensizliklerin arttığı dönemlerde yeni destek arayışlarına giren halifeler Türkler, Deylemliler gibi gruplardan yardım almıştır. Bu yöntem belli bir dönem için etkili sonuçlar doğurmuş olsa da güç elde eden grupların süreç içerisinde ortaya çıkan farklı talepleri güven ortamının bozulmasına sebep olmuştur.

Abbâsîlerde halifeler; genellikle, veraseten ve atama yoluyla iş başına gelmiştir.³⁵ Bazen yeni göreve başlayan küçük yaştaki halifeler,³⁶ yeteri kadar deneyime sahip olmadıklarından bir kısım grupların desteğini alma ihtiyacı duymuştur. Bu durum yardım alınan kişi ve grupları, sultanların ve vezirlerin atanmasında yönlendirici ve belirleyici hâle getirmiştir. Buna rağmen, halifelerin beklentilerinin karşılık bulmaması zamanla başka güç odaklarına yönelmeleri sonucunu doğurmuştur. Ayrıca, idarecilerin olumsuz uygulamaları ve halkın yönetimle ilgili rahatsızlıklarından halifelerin vaktinde bilgisi sahibi olup çözüm üretememesi, toplumun genelinde hoşnutsuzluğun artmasına sebep olmuştur.

Kâdî'nin döneminde Bağdat, Abbâsî hilâfedinin merkezi olma durumunu muhafaza etse de bu şekli bir başkent olmaktan öteye gitmemiştir. Başlamış olan parçalanma bu yıllarda önlenemez bir hal almış, halifelerin hâkimiyet alanı iyice daralmıştır.

Merkezi otoritenin zayıflamasıyla bazı ufak hanedanlardan Arap asıllı olanlar Batı'da; Türk ve İranlılar tarafından kurulanlar ise Doğu'da Abbâsîlerin hâkimiyet alanında söz sahibi olmuştur. Mısır ve Suriye'de Fâtımîler, Horasan ve Maveraünnehir'de Sâmanoğulları, Suriye ve Mısır'ın bir bölümünde Tolunoğulları ve İhşidîler, Irak'ın kuzeyi, Musul ve Diyarbakır'da Hamdânîler ve İran'da

³⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 358; Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik olarak istismar edilmesi ve bunun yansımalarına dair Bkz. Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal*, 2011, C. VIII, S. I, s. 49-69.

³⁵ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 389, 392, 399, 403, 409, 410, 417.

³⁶ "Müktefi, hastalığı artınca kardeşi Muktedir Billâh ile ilgili yaptırdığı araştırmada ergenlik çağına ulaştığına kanaat getirince onu veliaht ilan etmiştir. Yaşça ondan daha küçük hiç kimse daha önce hilâfete getirilmemiştir. Yaşının küçük olmasını fırsat bilen vezir Abbâs b. Hasan onu iktidardan düşürmeye çalışmıştır." Bkz. Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 392.

Büveyhîler³⁷ hüküm sürmüştür.

Kâdî'nin yaşadığı dönemde siyaseten yaşanan olumsuzluklara rağmen ilim sahasında ve kültürel alanda verimli çalışmalar yapılmıştır. Küçük beylikler bile başkentlerini birer kültür merkezi hâline getirmek suretiyle her sahada ilim adamı yetiştirmek hususunda âdeta yarışmıştır. Halifenin Bağdat'ta bulunuyor olması, şehrin bu parçalanma döneminde bile manevi ve ilmî bir merkez olma özelliğini korumasına imkân sağlamıştır. Büveyhîler dönemi, Bağdat'ta kütüphanelerin gelişmesinde önemli bir role sahip olmasının yanı sıra yeni İran şehirleri olan Şîrâz ve Rey'de de kütüphaneciliğin gelişmesinde etkili olmuştur. Halkın kullanımına açık kütüphanelerle birlikte nadir ve değerli birçok esere sahip saray ve şahıs kütüphaneleri, ilim adamları için kolay istifade edilen mekânlar olmuştur. Kâdî ile çağdaş olan İbn Sînâ'nın, Sâmanoğulları sarayında Nûh b. Mansûr'un kütüphanesinden yararlanmış olması bunun bir örneği olarak aktarılmaktadır.

Büveyhîlerin meşhur veziri Sahib b. Abbad'ın Kâdî üzerindeki etkisi, bilinen bir husustur. Onun 400 deve yükü olarak ifade edilen kütüphanesinin sadece kataloğunun on cilt olduğuna dair rivayetler bize Kâdî'nin yetiştiği kültürel ortam hakkında yeterince fikir vermektedir. Ayrıca Bâkîllânî, Bîrûnî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi isimlerin Kâdî'nin çağdaşı olması da bu hususu desteklemektedir.

İslâm dünyasındaki bu parçalanmışlık ve iç bünyedeki mücadele ortamı, Kâdî'nin de aralarında olduğu bazı âlimlerin düşünce sistemlerini ve siyasetle olan ilişkilerini etkilemiştir. Belli bir dönemde Şîî geleneğin hâkim olduğu Büveyhîlerde kâdikudâtlık makamına kadar yükselen Kâdî, sonrasında bu gelenekten neşet eden fırkalarla mücadeleye yönelme ihtiyacı duymuştur.

³⁷ “Ebû Şuca’ tarafından kurulan bir İran hanedanı olan Büveyhîler, Hazar Denizi’nin güney kıyılarındaki dağlık bölgede oturmaktadır. Deylemi kavimlerden oluşan bu topluluğun ön plana çıkmasında Ebu Şuca’ ve çocukları önemli rol oynamıştır. Abbâsî halifelerinin etkilerinin azaldığı bir dönemde Bağdat’a gelen çocuklarından Ahmed b. Büveyh, Muizzü'd-Devle lakabıyla taltif edilerek emîrî'l-ümerâ tayin edilmesiyle hicri 334 yılında Büveyhî hanedanı resmen de iktidar olmuştur. İtikaden, Şîî-Mu‘tezilî inanca sahip olan Büveyhîler, yüzyıl kadar süren iktidarlarında Abbâsî Hilâfeti’nin gücü azalmış olarak devamını siyaseten kendi çıkarlarına uygun görmüştür. Ancak sahip oldukları Şîî-Mu‘tezilî inanç sisteminin, Sünnî akidenin hâkim olduğu Bağdat’ta kabul görmelerine imkân vermemesi hanedanın kısa ömürlü olmasında etkin olmuş ve hicri 447 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in Bağdat’a girmesi ile hâkimiyetleri son bulmuştur.” Suyûtî, **Târîhu’l-Hulefâ**, s. 389-410.

1.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ VE KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

Kişilerin ilimde ulaşmış oldukları seviye bireysel çabalarının yanı sıra yaşadığı dönemin sahip olduğu ilmî birikimle de bağlantılıdır. Tüm zorluklara rağmen Kâdî'nin yetiştiği zaman dilimi, ilmî çalışmaların yoğun olduğu ve desteklendiği bir dönemdir. Değişik bölgelere yaptığı ziyaretler ve ders aldığı hocalarının farklı ekollere mensubiyeti, Kâdî'nin algı ve düşünce dünyasını zenginleştiren önemli unsurların başında gelmektedir. O, elde ettiği bu zenginliği yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği öğrencilerle özellikle Mu'tezile fırkasının önemli bir temsilcisi olarak sonraki nesillere taşımış bir kelâm âlimi olmuştur.

1.2.1. Hocaları

Tefsirden hadise, fıkıhtan kelâma birçok alanda eser vermiş olan Kâdî, zamanındaki önemli ilim merkezlerini dolaşarak farklı hocalardan ilim tahsil etmiştir. Başlangıçta usûlde Eş'arî mezhebini, fûrûda Şâfiî mezhebini benimsemiş, Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş (ö. 386/996) ve Ebû Ahmed b. Seleme'den kelâm dersleri okurken hocalarından etkilenererek Mu'tezile mezhebine geçmiştir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin diğer bir talebesi Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî'den kelâm dersleri aldığı Bağdat'ta, arkadaşları arasında öne çıkmış, zamanının en seçkin öğrencisi olmuştur. Kâdî, eserlerinde hocalarına dair çok fazla malumat aktarmamaktadır. Zikredilen hocalarının Hallâd el-Basrî (ö. 4./10. yüzyılın ortaları) kanalıyla Ebû Hâşim'e dayanıyor olması, Kâdî'nin kelâm anlayışında Cübbâî ekolünün etkili olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmekte ve Kâdî'nin eserlerinden hareketle Cübbâîlerin kelâmî görüşleri hakkında bilgiye ulaşmamıza imkân sağlamaktadır.³⁸

1.2.2. Öğrencileri

Döneminde Mu'tezile'nin Basra ekolünün lideri olan Kâdî, devlet adamları üzerindeki etkisinin yanı sıra yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle sonraki dönemlere etki eden bir âlim olmuştur. Kelâm ilminin incelikleri ve üstünlüğünü

³⁸ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112.

ortaya koymadaki yetkinlik ve başarısı, yazdığı kitapların şarkta ve garpta yayılmasına ve bu alanda çalışma yapanlara kaynaklık teşkil etmesine imkân sağlamıştır. Bu çalışmaları ile o, tartışmasız bir şekilde Mu‘tezile’nin şeyhi ve üstadı olmuştur.³⁹

Kâdî’nin ders halkasına katılan kişilerden sonraki dönemlerde etkili olmuş birçok âlim yetişmiştir. İbnü’l-Murtazâ ve Hâkim el-Cüşemî, Mu‘tezile’de on ikinci tabakayı oluşturan âlimlerin çoğunluğunun onun arkadaşları ve öğrencileri olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰ Ebû Reşîd en-Neysâbü’rî,⁴¹ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044),⁴² Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044),⁴³ İbn Metteveyh (ö. 536/1141),⁴⁴ Kıvâmüddin Mânekdîm,⁴⁵ Mahmûd b. el-Melâhimî⁴⁶ ve Yûsuf el-Kazvînî (ö. 488/1095) de bunlar arasında zikredilmektedir.⁴⁷ Görüşlerinde en fazla ittifak edilen Mu‘tezilî âlim olan Kâdî’nin çok sayıda Zeydî ve Şîî talebesi de olmuştur.⁴⁸ Farklı fırkalara mensup kişilerin Kâdî gibi âlimlerin çevresinde toplanmış olmaları, döneminde ilim sahasındaki etkileşimin seviyesini göstermektedir.

1.2.3. Eserleri

Kaynaklar Kâdî’nin, farklı ilim dallarında çok sayıda eser yazdığı konusunda benzer ifadeler kullanmaktadır.⁴⁹ Hâkim el-Cüşemî, onun 400.000 varak eseri olduğunu aktararak⁵⁰ günümüze ulaşmayan kitaplarının uzun bir listesini vermektedir. Ayrıca onun başka kitaplarının da bulunduğunu ve bunların hepsini

³⁹ İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 112.

⁴⁰ Cüşemî, **Şerhu’l-Uyûn**, s. 382-391; İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 116-119.

⁴¹ Neysâbü’rî, önceleri Bağdat ekolünden iken Kâdî’ye muhalefeti sonrası ondan ders almaya başlamış ve hüsnükabul görmüştür. Kâdî’den sonra fırkanın riyaseti kendisine geçmiş ve Mu‘tezile’nin Basra ekolünün son temsilcilerinden olmuştur. İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 116.

⁴² Fıkıh usûlüne dair *el-Mûtemed* adlı eseriyle bilinmektedir.

⁴³ Kâdî’nin imâmetle ilgili görüşlerine reddiye yazmıştır.

⁴⁴ Kâdî’nin *el-Muhît bi’t-Teklîf* isimli eserini *el-Mecmû fi’l-Muhît bi’t-Teklîf* adıyla şerh edip ilaveler yapmış olup Mu‘tezile’den imâmet anlayışı hususunda ayrılmaktadır.

⁴⁵ Batılı araştırmacılar Zeydî el-Mânkdîm’in, müellifin eseri olan *el-Usûlü’l-Hamse*’yi *Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse* adıyla şerh eden kişi olduğunu ileri sürmektedir. Metin Yurdağür, “Kâdî Abdülcebbâr”, **DİA**, İstanbul, 2001, C. XXIV, s. 103-105.

⁴⁶ *el-Mu‘temedü’l-Ekber*’in musannifidir.

⁴⁷ İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 116-119.

⁴⁸ Kâdî, **Teshât**, editörün önsözü, s. 26.

⁴⁹ Cüşemî, **Şerhu’l-Uyûn**, s. 374; İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 113; Safedî, **el-Vâfi bi’l-vefeyât**, C. XVIII, s. 21.

⁵⁰ Cüşemî, **Şerhu’l-Uyûn**, s. 374; İbnü’l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 113.

saymanın zor olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Yemen Zeydileri aracılığıyla günümüze ulaşan çok sayıdaki eser, sadece Kâdî'ya dair değil Mu'tezile hakkında da en önemli koleksiyonu oluşturmaktadır.⁵² İslâm dünyasında Eş'arî mezhebinin yaygınlık kazanması sonrası farklı sebeplerle bunların büyük bir kısmının kaybolduğu düşünülmektedir.⁵³ Günümüze ulaşan ve çoğu tahkik edilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuş olan Kâdî'ye ait eserlerin önemi, Mu'tezile'nin erken dönemine dair sıhhatli bilgilere ulaşmada yaşanan zorluklar dikkate alındığında daha iyi anlaşılmaktadır.⁵⁴ Bu bölümde çalışmamız açısından önemli olanlar öncelenerek Kâdî'nin eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

1) Tesbîtu delâilî'n-nübüvve⁵⁵

Kâdî 385/995 yılında yazdığı bu kitabında diğer bazı eserlerinde olduğu gibi nübüvveti öcelemiştir. Nitekim *el-Muğnî* isimli eserinin on beşinci cildinde bu konuyu etraflıca ele almıştır.⁵⁶ *el-Muğnî*'de konuyu daha çok kelâmî açıdan değerlendirmiş olan Kâdî, *Tesbît*'te tamamen farklı bir yöntem takip etmiştir. *Tesbît*'te İslâm'ı yıkmak isteyenlerin Hz. Peygamber'e saldırarak insanların nübüvvet konusundaki inançlarını tahribe yönelmiş olduklarına dikkat çekmektedir. Bu noktadan hareketle bir nevi mucizelerle peygamber savunuculuğu yapmaktadır.

Delâil türü eserler, bir peygamberin hak ve sadık olduğunun ispatı sadedinde göstermiş olduğu ya da peygamberliğine delil olmak üzere kendi iradesi dışında gerçekleşmiş olan tabiatüstü hadiseleri konu almaktadır. İslâm'ın Arap yarımadasını aşarak kadim din ve felsefe akımlarının hâkim olduğu bölgelerde yayılması bu grupları nübüvveti inkâra sevk edince hicri 2. asrın ortalarından itibaren Müslüman âlimler de bu tür eserlerle onlara karşı reddiyeler kaleme almışlardır.

⁵¹ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 374-376; Karş. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 113.

⁵² Kâdî, *Tesbît*, editörün girişi, s. 29.

⁵³ Kâdî, *Şerhu'l-Usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 6.

⁵⁴ Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, nşr. Sâmî en-Neşşâr, İsamü'd-Dîn Muhammed, Dâru'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, İskenderiye, 1972, naşirin önsözü, s. 4-5.

⁵⁵ Bkz. giriş 34. dipnot. Biz çalışmamızda Abdülkerim Osman tarafından neşredilen nüshayı esas almakla birlikte dipnot verirken okuyucunun iki metni de mukayese etmesine imkân sağlamak amacıyla TYEKB tarafından Arapça metinle birlikte *Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı* ismiyle tercüme edilen nüshayı kullandık. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın tarafından tercüme edilen eser 2017 yılında Hüseyin Hansu'nun editörlüğünde tek cilt olarak yayımlanmıştır.

⁵⁶ Seyyid, *el-Mu'tezile*, s. 51.

Mu‘tezilî âlimlerin ön planda olduğu bu eserlerde, muarızların itirazlarına hem akli hem de naklî delillerle karşılık verilmiştir.⁵⁷

Kâdî, eserin girişinde kitabını şöyle tanıtmaktadır:

*“Bu kitap, Allah’ın Resûlü nebîmiz Muhammed’in -Allah’ın salât ve selâmı onun üzerine olsun- nübüvvetinin delilleri ile onun mucizelerinin ve alametlerinin delillerini tespit ve bunları inkâr edenleri ret hakkındadır.”*⁵⁸

Sonraki âlimler tarafından yapılan tasnife göre *Tesbît*’te elli sekiz bölüm (bâb) bulunmaktadır. Bu bölümlerin çoğunda Hz. Peygamber’in nübüvvetine delâlet eden bir mucize veya alamet anlatılmaktadır. Sistematiğe olmasa da üç ana bölümden oluşan *Tesbît*’in birinci bölümünde; Hz. Peygamber’in sîretindeki beşerüstü olaylar, ikinci bölümünde; vermiş olduğu gaybi haberler ve gösterdiği mucizeler, üçüncü bölümünde ise; onun nübüvvetine yapılan itiraz ve ithamlara verilen cevaplar aktarılmıştır.

Kitabın üçüncü bölümünün önemi mühlidler, Râfîzîler, İmâmiyye Şîası, Karmatîler, Hristiyanlar, Bâtınîler, Mecûsîler, Maniheiztler, filozoflar gibi gruplarla yapılan tartışmalardan bahsetmiş olmasıdır. Yine Ebû İsa el-Verrâk (ö.257/861), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), İbnü’r-Râvendî, Ebû Saîd el-Husrî örneklerinde olduğu gibi herhangi bir gruba nispet edilmeksizin mühlid diye zikredilen kişiler de eleştirilmektedir.⁵⁹

Eser, delâil türünün önemli bir örneği olmakla birlikte muhtemelen müellifin Mu‘tezile’ye mensubiyeti sebebiyle dönemsel olarak ilmî çevrelerde tanınırlılığını yitirmiştir. Ancak Süleymaniye Kütüphanesinin Şehit Ali Paşa koleksiyonundaki yazma nüsha, son dönemde bu alandaki çalışmalara kaynaklık

⁵⁷ Kâdî, *Tesbît*, editörün girişi, s. 30.

⁵⁸ Kâdî, *Tesbît*, s. 46.

⁵⁹ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 33-35. Başka bir araştırmada ise *Tesbît* beş bölüm olarak ele alınmıştır. Buna göre bölümlerin konuları şöyle sıralanmıştır: 1) Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ilk dönemi. 2) Hristiyanlığın Melkâiyye (Melkiyye), Ya‘kûbîler (Süryânîler) ve Nestûrîlik mezheplerinin eleştirisi. 3) Râfîzî-Şîi-Gâlî grupların dillendirdiği iddiaların eleştirisi. 4) Hz. Peygamber’in ilk dönemlerinde yaşananlara ve sonraki gelişmelere tekrar temasla ona iman edenlerin samimiyetlerine vurgu yapılması. 5) Râfîza’nın Hz. Ali hakkında iddia ettiği masumiyet, imamların gaybı bildiği, onların da mucizelerinin bulunduğu, farz olan hususların Şîiler için bağlayıcı olmadığı gibi iddiaların reddi ile Hz. Ebû Bekir’in hilâfetinin meşruluğu. Bekir Topaloğlu, “*Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve*”, *DİA*, İstanbul, 2011, C. XL, s. 535-536.

teşkil etmiştir. 1929 yılında Helmut Ritter'in keşfettiği yazma Abdülkerim Osman tarafından yayımlanmıştır. Bu nüsha, Dâru'l-Mustafa tarafından Kahire'de tekrar basılmıştır.⁶⁰ Diğer bir neşir ise Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ile Vehbe Tefvîk Ali tarafından Beyrut'ta yapılmıştır. Ayrıca eser, Hristiyanlıkla ilgili kıymetli bilgi ve değerlendirmeler de içermesi sebebiyle ilgili bölümler Gabriel Said Reynolds ve Samir Khalil Samir tarafından yeni bir tahkikle *Abd al-Jabbâr Critique of Christian Origins*⁶¹ adıyla İngilizceye çevrilmiştir.⁶² Kâdî'nin Hristiyanlıkla ilgili aktardığı bilgilerdeki içeriğin niteliği Batı'da onun ihtida etmiş bir Hristiyan olduğu değerlendirmelerine yol açmış olsa da nesebine bakıldığı zaman onun Müslüman bir aileden geldiğine şüphe edilmemektedir.⁶³

2) el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl⁶⁴

Müellifin neşredilmiş eserleri arasında en hacimli ve en önemli olanı, şüphesiz birçok konuyu ayrıntılı olarak ele aldığı *el-Muğnî* külliyyatıdır. Kâdî'nin, hicri 360-380 yılları arasında Râmahürmüz'deki uzun ikametinin ürünü olan bu külliyyatın yirmi cilt olduğu kabul edilmektedir. Müstakil başlıklar taşıyan farklı risâleler halindeki *el-Muğnî*'den günümüze ulaşan ön dört cüz (on altı cilt) Kahire'de yayımlanmıştır.⁶⁵ Günümüze ulaşan ciltlerin muhtevası şöyledir: Dördüncü cilt: "Ru'yetü'l-Bârî"; beşinci cilt: "el-Fırak Ğayri'l-İslâmiyye"; altıncı cilt birinci kısım: "et-Ta'dîl ve't-Tecvîr"; altıncı cilt ikinci kısım: "el-Îrâde"; yedinci cilt: "Halku'l-Kur'ân"; sekizinci cilt: "el-Mahlûk"; dokuzuncu cilt: "et-Tevlîd"; on birinci cilt: "et-Teklîf"; on ikinci cilt: "en-Nazar ve'l-Me'ârif"; on üçüncü cilt: "el-Lütuf"; on dördüncü cilt: "el-Aslah, İstihkâku'z-Zem ve't-Tevbe"; on beşinci cilt: "en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât"; on altıncı cilt: "İ'câzü'l-Kur'ân"; on yedinci cilt: "eş-Şer'ıyyât"; yirminci cilt birinci ve ikinci kısım: "el-İmâme".

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tesbîtu delâli'n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osmân, Beyrut, Daru'l-Arabiyye, 1386/1966.

⁶¹ Eser, Utah'da Brigham Young University Press tarafından 2010 yılında yayımlanmıştır.

⁶² Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 32.

⁶³ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 35-39.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî*, nşr. Muhammed Hadr Nebhâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

⁶⁵ Kâdî, *Şerhu'l-Usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 43; İlyâs Çelebi, "el-Muğnî", *DİA*, İstanbul, 2005, C. XXX, s. 382-384.

Bu eserin, özellikle İslâm dışı fırkalar, nübüvvet ve imâmetle ilgili bölümleri çalışmamızda istifade ettiğimiz kısımlardır.

3) Şerhu'l-usûli'l-hamse⁶⁶

Mu'tezile'nin ittifakla kabul ettiği "et-Tevhîd, el-Adl, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd ve'l-Va'id, Emir bi'l-Ma'rûf ve nehiy ani'l-Münker"den oluşan beş ana esası açıklayan bu eser Abdülkerim Osman tahkikiyle Kahire'de yayımlanmıştır.⁶⁷ Naşir, eser üzerindeki münakaşalara temas ederken eserin Kâdî'nin talebesine ait olamayacağı görüşünü savunmaktadır. Ancak bu eser, öğrencisi Mânkdim Şeşdîv el-Kazvinî'nin (ö. 425/1034) hocasının aynı isimli eserine yazdığı bir ta'lik olup Kâdî'ye nispetinin doğru olmadığı kabul edilmektedir. Kâdî'nin, *Usûlü'l-hamse* isimli, kendine ait eserine yazmış olduğu şerh ise günümüze ulaşmamıştır.⁶⁸ Eser, İlyas Çelebi tarafından tercüme edilerek Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na neşredilmiştir. Bu eser kaynak olarak kullanırken *Tesbît* ile ilgili bölümde de ifade edilen amaca binaen dipnotta Arapça metinle birlikte tercüme edilen nüsha esas alınmıştır.

Mütercim de aidiyetle ilgili tartışmaları değerlendirirken eserin, öğrencilerine nispetinin doğru olmadığını, mevcut nüshada öğrencilerden, esere ta'lik yazan kişiler olarak bahsedildiğini aktarmaktadır. Kâdî'nin imla yoluyla oluşturduğu bu eserin birçok öğrencisi tarafından yazıldığı ancak sadece Yemen ve Topkapı nüshalarının günümüze ulaştığı ifade edilmektedir. Eserin özellikle imâmetle ilgili bölümlerinde dikkat çeken farklılığın sebebi, Zeydî öğrencilerinin onun görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşlerini de ilave etmeleridir.⁶⁹

4) Usûli'l-hamse⁷⁰

Müellife nispet edilen Mu'tezile'nin beş temel esasının anlatıldığı muhtasar

⁶⁶ Bkz. giriş 1. dipnot.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân, Kahire, Mektebetü Vehbiyye, 1965.

⁶⁸ Kâdî, *Tesbît*, editörün önsözü, s. 28.

⁶⁹ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 50.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Usûli'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt, Matbaatü Câmiatü'l-Kuveyt, 1998.

bir risâle olup, yazmış olduğu şerhte bu risâleyi esas aldığı kabul edilmektedir. Eser, Faysal Avn tarafından Kuveyt'te yayımlanmıştır.⁷¹

5) Müteşâbihü'l-Kur'ân⁷²

Müellifin hayatının erken dönemlerinde kaleme aldığı anlaşılan *Müteşâbihü'l-Kur'ân* iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda; âyetlerle ilgili “on iki mesele” ele alınarak Yusuf sûresinin ilgili âyetlerinin incelenmesiyle bu kısım sona ermektedir. İkinci kısım; Ra'd sûresiyle başlayıp Mushaf'ın sonuna kadar devam etmektedir. Hâtimenin başında cebir taraftarlarının ileri sürdükleri görüşlere mesnet yaptıkları âyetlerin zâhirî manalarının kendilerini desteklemediği aktarılmaktadır. Sonra on altı mesele hâlinde ilcâ (icbâr), teklif, lütuf, mefsedet, tevfiğ, hızlân, dua gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini özetlenmektedir. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Adnan Muhammed Zerzûr tarafından Yemen'de bulunan iki yazma nüshasına dayanılarak geniş bir mukaddime ve çeşitli indekslerle birlikte Kahire'de yayımlanmıştır.⁷³

6) Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâ'in⁷⁴

Küçük hacmine rağmen Kâdî'nin bu eserinde dil, i'râb, nazım, me'ânî ve mezhebî açıdan Kur'ân'a ta'n edenlerin görüşleri muhtasar bir üslupla açıklanmaktadır. Her sûre ayrı başlıklar açılan *Tenzîhü'l-Kur'ân*'da, “Şöyle bir soru yöneltilebilir, belki şöyle denir” (rubbemâ kîle) şeklindeki ibare ile başlayan cümlelerde meseleler soru şeklinde ortaya konmakta ve cevap verilmektedir.⁷⁵ Kâdî, tercih ettiği âyetleri tefsir ederken dil ve mana yönüyle Kur'ân'a yöneltilen eleştirilere de cevap vermektedir.⁷⁶

⁷¹ Kâdî, **Teshât**, editörün önsözü, s. 26.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire, Daru't-Türâs, t.y.

⁷³ Metin Yurdağur, “Müteşâbihü'l-Kur'ân”, **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 207-208.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâ'in**, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe, Mektebetü'n-Nâfîze, 2006.

⁷⁵ Mustafa Öz, “Tenzîhü'l-Kur'ân”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 472-473.

⁷⁶ Kâdî, **Şerhu'l-usûl**, çevirenin önsözü, C. I, s. 46.

7) Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile⁷⁷

Mu'tezile'ye ait temel fikirlerin ve Mu'tezile âlimlerinin anlatıldığı eser, Yemen nüshası esas alınarak *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* ismiyle Fuad Seyyid tahkikiyle Tunus'ta yayımlanmıştır. Eserde Ebû'l-Kâsım el-Belhi'nin *Kitâbü'l-makâlât*, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* ve Hâkim el-Cüşemî'nin *Şerhu'l-Uyûn* isimli kitapları birlikte yer almaktadır.⁷⁸

Kâdî'nin kelâm dışında hadis, fıkıh, tefsir gibi dinî ilimlere dair çok sayıda eser kaleme aldığı kaydedilmektedir. Kâdîl kudâtlık ünvanını elde etmiş birisi olarak Mu'tezile'deki genel eğilimin aksine o, fıkıhta Şâfiî'dir. Başlangıçta Eş'arî olduğu düşünüldüğünde Şâfiî mezhebine mensubiyeti çocukluğuna kadar götürülmektedir.⁷⁹

1.2.4. Kelâm İlmindeki Yeri

Tevhid ve adalete aşırı vurguları sebebiyle Mu'tezile, Ehlü't-Tevhid ve'l-Adl diye de isimlendirilmektedir.⁸⁰ Süreç içerisinde yaklaşım farklılıklarının da yaşandığı fırka on iki tabaka olarak tasnif edilmektedir. Kâdî, kendi dönemine kadar olan on tabakada olanların hepsini aktarmanın güçlüğü sebebiyle her tabakanın en meşhur iki temsilcisini zikretmektedir.⁸¹ Vâsıl dördüncü tabakada, Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât sekizinci tabakada aktarılmaktadır. Önceleri aralarında daha sonra Mu'tezile'den ayrıldığı ifade edilen İbnü'r-Râvendî de bu tabakada zikredilmektedir.⁸² Dokuzuncu tabakada Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b.

⁷⁷ Bkz. giriş 6. dipnot.

⁷⁸ Kâdî, *Tesbîât*, editörün önsözü, s. 29.

⁷⁹ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 45; Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münve*, naşirin önsözü, s. 3.

⁸⁰ İbnü'l-Murtazâ fırkanın Meryem sûresi'nde geçen, “Sizden ayrılacağım.” ifadesi ile ümmetin yetmiş küsur fırkaya ayrılacağına dair rivayette geçen, “Bunların en hayırlısı ve Allah'dan en çok sakınan Mu'tezile'dir.”, “Şerden uzaklaşan hayra girmiş olur.” şeklindeki ifadelerle dayanarak Mu'tezile diye isimlendirildiğine işaret etmektedir. Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basrî'nin görüşlerini terk ederek zulmetten uzaklaştıklarını iddia etmeleri ve kendi görüşlerine çağırımları sebebiyle bu isimle anıldıkları da aktarılmıştır. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 2; Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 2. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014, s. 39.

⁸¹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 8.

⁸² İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 80-93.

Abdülvehhâb el-Cübbâî,⁸³ onuncu tabakada ise Ebû Ali b. Hallâd, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî, Ebû İshak el-Ayyâş ile Ebû Ali'nin kızı, Ebû Hâşim'in kız kardeşi zikredilmektedir.⁸⁴ İbnü'l-Murtazâ bu nakilleri Kâdî'den yaptığını, onun da içinde bulunduğu on birinci ve öğrencilerinin yer aldığı on ikinci tabakaları ise Hâkim el-Cüşemî'den aktardığını ifade etmektedir.⁸⁵

Tevhide dair mezhebin genel görüşü, âlemin muhdes olduğu, onun kadîm, kâdir, âlim, hayy, semî' ve basîr olan bir yaratıcısının bulunduğu şeklinde özetlenmektedir. Bütün bunlar O'nun zâtı sebebiyle olup kadîm manalar değildir. O, cisim, araz ve cevher de değildir.⁸⁶ Adaleti sebebiyle sadece güzel olanı yapar, çirkin şeyleri yapmadığı gibi onları dilemez, razı olmaz ve emretmez. Bu sebeple sevaba meyyal yaratılmış olan kulların fiilleri kendi yapmalarıdır. Lütuf olarak kendilerine verdiği imkânlar sebebiyle de onlara yaptıkları işlerin karşılığını vermektedir.⁸⁷ Lütuf konusu Mu'tezile'de adalet esası kapsamında tartışılmıştır. Cüşemî, mükellef lütuf olan fiili bilir ve onu yapar, lütuf olmayanı da bilir ve onu da yapmaz diyerek Kâdî'nin yaklaşımını aktarmaktadır.⁸⁸

Mesâlih'in (insanların faydasına olanlar) bilinmesi için elçi göndermek Allah'a vacip olup masum olan peygamber mucizeyle temayüz etmektedir. Son peygamber Hz. Muhammed olup Kur'ân, diğerlerini de içeren onun bir mucizesidir.⁸⁹

İman söz, bilme ve ameldir. Mümin cennet ehli, fasık ise cehennem ehliendir. İrcayı benimseyenler dışında el-Menzile beyne'l-Menziileteyn hususunda müttefiktirler.⁹⁰

İmâmet, şer'î bir maslahat olup Hz. Peygamber'den sonra imam Hz. Ebû Bekir'dir. Vuku bulan hadiseler sonrası ise Hz. Osman hakkında ihtilaf, emir bi'l-

⁸³ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 94.

⁸⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 105-109.

⁸⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 111.

⁸⁶ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 95.

⁸⁷ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 96.

⁸⁸ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 144.

⁸⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 96, 163-164.

⁹⁰ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 96.

ma'rûf ve nehiy ani'l-münker'in vücûbiyetinde ise ittifak etmişlerdir.⁹¹

Kâdî, fıkıhta büyük bir dereceye ulaşarak fikhî meselelerde tercih yapan bir âlim olmuştur. Fakat o kelâm ilmini önceleyerek “Fıkıh dünyevi çıkarlar için de öğrenilebilir ancak kelâm sadece Allah rızası için öğrenilir” demektedir.⁹² Cüşemî de Kâdî'nin Mu'tezile'nin önemli simalarından biri olduğuna vurgu yapmaktadır.⁹³ O, Ebû Hâşim'in ashâbından olup onun mezhebini desteklediği için Basra Mu'tezilesi'nden sayılmıştır.⁹⁴ İbn Hacer ise Kâdî'yi, “Mu'tezile'nin gulâtı” olarak nitelemektedir.⁹⁵

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh (hs. 158-168/775-785) tarafından mülhidlere reddiye yazmakla görevlendirilen, kendisine onları takip ve yargılama yetkisi verilen kelâmcılar arasında yer aldığı kaynaklarda aktarılmaktadır.⁹⁶

Hocası Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî'nin vefatı üzerine Basra Mu'tezilesi'nin başına geçen Kâdî, mezhebin kendisine kadar gelen birikimini derleyerek sistematik bir şekilde ortaya koymasıyla da Mu'tezilî gelenek açısından önemli bir isim olmuştur. Bu yönüyle onun, Eş'arîlikte Bâkılânî'ye, Mâtürîdîlikte Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) tekabül ettiği söylenmektedir.⁹⁷

Yöntem olarak önce karşıt görüşlere yer veren Kâdî, Mecûsîlik, Brahmanizm, Yahudilik ve Hristiyanlığa da atıflarda bulunmaktadır. Genel kitleye muhalif görüşlere sahip İslâm mezheplerinin görüşlerini aktarırken zaman zaman dayandıkları delilleri de zikretmektedir. Sonra Mu'tezilî anlayışı merkeze alarak akli ve naklî delilleri sıralar. Son aşamada fırka içerisindeki fikir ayrılıklarına işaret ederek kendi yaklaşımının doğruluğunu ispata yönelmektedir. Bununla birlikte aktardığı veya tenkit ettiği görüşlerle ilgili kaynak belirtmemesi ve hadislerle ilgili rivayet zincirini zikretmemesi bir sınırlılık olarak değerlendirilmektedir.

⁹¹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 96.

⁹² Kâdî, *Tesbîât*, editörün önsözü, s. 26.

⁹³ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 371; Karş. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 112; a.mlf. *el-Münye*, s. 3-4.

⁹⁴ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 371.

⁹⁵ Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, C. V, s. 54.

⁹⁶ İlhan Kutluer, “İlhâd”, *DİA*, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 93-96.

⁹⁷ Sami Turan Erel, “Kâdî Abdülcebbâr”, *İslâm Düşünce Atlası*, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlasi.org/detail/person150>, 3 Mart 2020.

Kâdî aynı zamanda Mu'tezile içerisinde Zeydî anlayışa yönelik sürecinin önemli isimlerindendir. İlk Zeydî isyanların liderleri olan Muhammed b. Abdullah Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) ve kardeşi İbrahim b. Abdullah'ın (ö. 145/763) imâmetini kabul etmesi bunun bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Hâkim el-Cüşemî'nin onun hakkında, Hz. Muhammed'den sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olduğuna hükmettiği şeklindeki nakilleri⁹⁸ oldukça ilginç olup Kâdî'nin Zeydî anlayışa yöneldiği konusunda ipuçları veren bir nitelik arz etmektedir.

1.2.5. Temel Kelâmi Görüşleri

Mu'tezile mezhebini sistematik hâle getiren bir âlim olan Kâdî, mezhep içerisinde kendisinden öncekilere ait görüşleri derleyip tercihte bulunurken daha ziyade Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirlerini merkeze alarak eklektik bir yaklaşım benimsemektedir.⁹⁹

Yaşanılan zaman dilimi ve içerisinde bulunulan şartlar temel inanç konularının ele alınışını ve sınıflandırılmasını etkilemektedir.¹⁰⁰ Bu sebeple Kâdî, usûl-ü hamse'yi bazen ikili bazen de dördü tasnife tabi tutmaktadır. *el-Muğnî*'de öğrenilmesi vâcib olan esasları, tevhid ve adalet; *el-Muhtasar*'da, tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâ'i; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de ise tevhid, adalet, va'd-va'id, el-menzil beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker olarak aktarmaktadır. Tasnifi daralttığı yerlerde diğer esasları adalet ve şerâ'i içerisinde ele alan Kâdî, en önemli ilke olan tevhidi adaletin de önüne geçirmesiyle diğer Mu'tezilî âlimlerden

⁹⁸ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 373.

⁹⁹ Kâdî, Mu'tezile ile ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: "*Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu olan Ebû Hâşim'in öğrencileri olduklarını ve i'tizalî düşünceleri ondan aldıklarını ileri sürerek bu hareketin Muhammed b. Hanefiyye ve Hz. Ali kanalıyla Allah Resûlü'ne dayandığını savunmaktadır.*" Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 15. Bkz. a.mlf., *Fazlû'l-itizâl*, s. 164-166, Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, s. 365.

¹⁰⁰ Vâsıl, tevhid ve el-menzile beyne'l-menzileteyn'i temel konular olarak değerlendirmektedir. O, "*Allah Teâlâ'ya ilim, kudret, irade ve hayat gibi kadîm sıfat ve şer, zulüm gibi hikmet ve adalete aykırı niteliklerin nisbet edilemeyeceğini, kulun fiillerini Allah Teâlâ'nın değil, insanın kendisinin yaptığını, dolayısıyla büyük günah işleyenin kâfir ve mü'min değil, ikisi arasında bir yerde bulunduğu (fâsık), Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan taraflardan hangisinin hatalı olduğunun bilinmeyeceğini*" aktarmaktadır. Kâdî, *Şerhu'l-Usûl*, çevirenin önsözü, C. I, s. 16. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 85-86; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 38-39; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 85-86.

ayrılmaktadır.

O, bilgiyi, zarûri ve istidlâlî (müktesep) olarak ikiye ayırmakta, akli da; insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımıyla taklidi reddederek bütün insanlar için düşünmenin (akletme) bir gereklilik olduğunu savunmaktadır. O, bilginin bir boyutuyla insanın fiili olduğunu kabul etmekte ve bilginin insan fiili olmadığı, kendiliğinden oluştuğu gibi görüşleri benimseyen âlimleri de eleştirmektedir.¹⁰¹

Dinî konuları hem akıl hem de nakille temellendirmeyi benimseyen Kâdî, tevhid ve adaleti akla, esmâ ve ahkâmı nakle, va‘d-vaîd ile emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münker’i hem akla hem de nakle dayandırmaktadır.¹⁰²

1) Tevhid

Kâdî, temel inanç esası olarak kabul ettiği tevhidi, zâtına nispet edilen sıfatlarında ve bunlarla ilgili hükümlerde Allah Teâlâ’nın birlenmesi olarak tanımlamaktadır. Bu kabulde, âlemin yaratılmış olduğu, bir yaratıcısının bulunduğu ve onun da zâtî ve fiilî sıfatlarının var olduğunu benimsemektedir.¹⁰³ Allah Teâlâ’nın kâdir olmasının diğer sıfatları için de bir dayanak olarak kabulü, O’nun âlemin yaratıcısı olduğuna delâlet etmekte ve bu durum fiilin vukuunu değil imkânını göstermektedir.¹⁰⁴

Kâdî’ya göre kudrete konu olan şeyleri cins ve sayı bakımından sınırlandıran husus, kudret dahilinde olması ya da olmamasıdır. Allah Teâlâ ise bu sıfata zâtî dolayısıyla (li-zâtih) sahip olup O’nun kudretine konu olan şeylerin sınırlandırılması mümkün değildir.¹⁰⁵ Bu yaklaşımıyla o, Allah Teâlâ’nın âlim olması gibi sıfatları da tevhid esasıyla irtibatlandırmaktadır.¹⁰⁶ O’nun, Âlim ve Kâdir olduğunda diri olması gerekse de cisim olması gerekmemekte,¹⁰⁷ bu vasıflara sahip olması âlemin hudûsu için asıl teşkil etmektedir.

¹⁰¹ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, C. I, s. 82-84.

¹⁰² Kâdî, *el-Muğnî*, C. IV, s. 225, 384-385; a.mlf. *Fazlu’l-i’tizâl*, s. 139-140.

¹⁰³ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, s. 210.

¹⁰⁴ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, C. I, s. 244.

¹⁰⁵ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, C. I, s. 252.

¹⁰⁶ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, C. I, s. 260.

¹⁰⁷ Kâdî, *Şerhu’l-usûl*, C. I, s. 262.

2) Adalet

Bu ilke, Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında câiz olan ve olmayan hususları içermesi sebebiyle tevhidle birlikte ele alınmaktadır. Adl; bazen fiil, bazen de fail olarak kullanılan bir mastardır. Fiil olarak kullanıldığında, “başkasına fayda sağlamak veya zarar vermek üzere failin yaptığı her türlü hasen fiil” anlamına gelse de Allah Teâlâ'ya nispet edildiğinde, “başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” şeklinde anlaşılması, O'nun âlemi yaratmada adil olmasını ifade etmektedir. Adl, fail olarak kullanıldığında ise mübalağa anlamı içermektedir. Bununla “O'nun asla çirkin fiil işlemediği, tercih etmediği, kendisine vâcib olan şeyleri ihlal etmediği ve yaptıklarının tümünün hasen olduğu”¹⁰⁸ kastedilerek Allah Teâlâ'ya her türlü çirkin fiili nispet eden Mücbire'ye muhalefet edilmektedir.

Adl'in bu şekilde anlaşılması Allah'ın fiillerin hasenliği ve çirkinliğini bilmesi ile irtibatlandırılmaktadır. O, bildiği ve ondan müstağni olduğu için hiçbir şekilde çirkin olanı tercih etmemektedir. Allah Teâlâ zâtı itibarıyla âlim olduğundan bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmektedir. Kâdî, bu hususu temellendirirken kulun bilgisini de benzer şekilde değerlendirerek bilginin ve müstağni olmanın çirkin olandan alıkoyan bir durum olduğunu söylemekte, kulun fiili ile Allah'ın fiillerinin birbirine karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁹ Allah Teâlâ'ya nispetle adalet, tüm ilahî fiillerin hikmetli ve isabetli olduğu, her türlü çirkin fiilden, maslahata aykırı iş yapmaktan ve kendisi hakkında gerekli olanı (vâcib alellâh) terk etmekten Allah Teâlâ'nın uzak olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinde kabîh olan yoktur. Kulun fiillerine gelince O, kendisine fiil yapma gücü verdikten sonra kulun yapıp etmelerine karışmamaktadır.¹¹⁰ Cebriye, kulu fiil için mahal kabul ederek ne kesb ne de halk (yaratma) boyutuyla hiçbir ilgisinin olmadığını söylemektedir. Buna karşılık Kâdî Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olmadığını, dolayısıyla onların, kendi fiillerinin nesnesi değil öznesi

¹⁰⁸ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, C. II, s. 8.

¹⁰⁹ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, C. II, s. 10.

¹¹⁰ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-makâlât*, nşr. Joseph van Ess, Beyrut, Dâru'n-Neşr, 1971, s. 93.

olduğunu kabul etmektedir.¹¹¹

3) Va‘d ve Vaîd

Gelecekte bir fayda elde edileceğini veya bir zarardan uzaklaştırılacağını haber vermeye va‘d, bunun tersi durumların bildirilmesine de vaîd denir. Bu tanımlamalarda “istikbal” kavramı merkezî bir önem taşımakta olup sözün söylendiği esnada va‘d veya vaîdin bir hakikati bulunmamaktadır.¹¹²

Va‘dinde durmama (hulf) veya verdiği haberin hakikat olmaması (kizb) Allah Teâlâ hakkında muhaldır. O, va‘d ve vaîdi gereği dünya hayatında iyilik yapanları mükâfatlandırmakta, günah işleyenleri de cezalandırmaktadır.¹¹³ Va‘din sevap, vaîdin ikab olması hususunu tartışan Cüşemî, Mu‘tezile’de bunların sevap ve ikab olmadıklarını ifade etmektedir.¹¹⁴

4) el-Menzile beyne’l-Menzileteyn

Bu kavram, iki şey arasında yer alan üçüncü bir konumu ifade etmektedir. Mu‘tezilî gelenekte “Büyük günah işleyen kişi, imanla küfür arası bir konumda fâsık olarak kabul edilmektedir. Cehennem azabı kâfirler kadar şiddetli olmasa da bunlar için de sürekli olacaktır.¹¹⁵ Harîcîler, büyük günah (kebîre) işleyeni kâfir, Mürcie ise mümin kabul etmekte, Hasan el-Basrî ise kebîre işleyeni münafık olarak nitелеmektedir. Vâsıl b. Atâ ise bu kişiye mümin ya da kâfir denilemeyeceğini, onun fâsık olduğunu ileri sürmüştür.¹¹⁶

Kâdî konuyu sevap-günah, mükâfat-ceza gibi farklı boyutlarıyla tartıştıktan sonra konuyu şöyle özetlemektedir:

“Bu ifadelerden büyük günah işleyene mümin, kâfir, münafık denilemeyeceği, onun ancak fâsık diye adlandırılacağı sonucu çıkmaktadır. Büyük günah işleyen bu isimlerle isimlendirilemediği gibi, ona yukarıda sayılanlara uygulanan hükümler de uygulanamaz. Aksine mürtekeb-i kebîrenin, kâfir veya

¹¹¹ Kâdî, Şerhu’l-usûl, C. II, s. 76.

¹¹² Kâdî, Şerhu’l-usûl, C. I, s. 218.

¹¹³ Kâdî, Şerhu’l-usûl, C. I, s. 222.

¹¹⁴ Cüşemî, Uyûnü’l-mesâil, s. 251.

¹¹⁵ Kâdî, Şerhu’l-usûl, C. I, s. 222.

¹¹⁶ Kâdî, Şerhu’l-usûl, C. I, s. 224.

mümin isimleri dışında başka bir isim ve ikisine uygulanacak hüküm dışında başka bir hükmü vardır.”¹¹⁷

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de Kâdî, Hz. Ali'nin isyankârlara yönelik tutumunun ümmete örnek olduğunu, eğer onun bu davranışı olmasaydı ümmetin bu konuda sıkıntıya düşeceğini söyleyen Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) yaptığı nakillerle kendi yaklaşımını desteklemektedir.¹¹⁸

5) Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker

Rûtbece daha altta olana, bir işi “yap” denmesi emir; “yapma” denmesi de nehiy olarak ifade edilmektedir. Ma'rûf, işleyenin güzelliğini bildiği veya iyilik ve güzelliğinin kendisine bildirildiği her çeşit iyi ve güzel fiildir. Münker ise ma'rûfun zıddı olarak işleyenin kötülüğünü bildiği veya kötülük yönü kendisine gösterildiği için hoş görülme-yen şeydir. Bu tanım kapsamında Allah'ın fiillerine ma'rûf veya münker atfı yapılması mümkün olmamaktadır.¹¹⁹

İyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüklerin önlenmesi, mükellefin temel sorumlulukları arasındadır. Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamakla birlikte bunun aklen mi naklen mi bilineceği hususu, hem Mu'tezile içerisinde hem de diğer fırkalarda tartışılmıştır.¹²⁰ Kâdî, toplum hayatında fayda ve zararının akılla bilinebileceği hususlarda akılla, bunun dışındaki konularda ise nakille hüküm verileceği esasını benimsemektedir.¹²¹ Ona göre bu görevin yerine getirilmesi bazı şartların gerçekleşmesine bağlı olup öncelikle ma'rûf ve münkerin kesin bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. İkinci olarak kötülüğün yapılamaması için uygun şartların oluşması ve onun yerine ikame edilecek etkinliğin daha büyük bir zararı ortaya çıkaracak nitelikte olmaması gerekmektedir. Son olarak da, ma'rûfu emredene bir zarar gelmeyeceği gibi nehyin

¹¹⁷ Kâdî, Şerhu'l-usûl, C. I, s. 226.

¹¹⁸ Kâdî, Şerhu'l-usûl, C. I, s. 228.

¹¹⁹ Kâdî, Şerhu'l-usûl, C. I, s. 230.

¹²⁰ “Ebû Ali el-Cübbâî, bunun hem aklen hem de naklen bilineceğini, Ebû Hâşim el-Cübbâî ise başka birisine haksızlık ettiğini gördüğün bir kimsenin fiili sebebiyle acı ve üzüntü duyduktan sonra vereceği bu zararı engellemek için onun fiiline mani olman dışında ancak nakille bilinebileceğini kabul etmektedir.” Kâdî, Şerhu'l-usûl, C. I, s. 230.

¹²¹ Kâdî, Şerhu'l-usûl, C. I, s. 230.

etkili olacağı konusunda zannın da galip olması gerekmektedir.¹²² Bu esasın, imamın varlığı ile irtibatlandırılmasını kabul etmeyen Kâdî, iyiliği emretme ve kötülükten men etmeye dair âyet, hadisler ve icmâdan kaynaklanan deliller ortadayken imamın mevcut olup olmaması şeklinde bir ayrıma gidilemeyeceğine dikkat çekmektedir. O, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker hususunda imamın sorumluluğunda olanlarının yanı sıra Müslüman toplum tarafından yapılması gerekenler olduğunu da ifade etmektedir.¹²³

Sonuç olarak bu esas ma'rûfu kaybetmeksizin münkerin önlenmesidir. Kâdî, bu esasın bazı mükellefler tarafından yerine getirilmesi ile diğer mükelleflerden düştüğünü benimsemektedir. Bu sebeple emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker görevi farz-ı kifâye türünden bir mükellefiyettir.¹²⁴

¹²² Kâdî, **Şerhu'l-usûl**, C. I, s. 234-236. Bkz. Mustafa Çağırıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s. 138-141.

¹²³ Kâdî, **Şerhu'l-usûl**, C. I, s. 240.

¹²⁴ Kâdî, **Şerhu'l-usûl**, C. I, s. 242.

İKİNCİ BÖLÜM

BÂTİNÎLİK VE İNANÇLARI

2.1. BÂTİNÎLİK KAVRAMI

Kelimelerin ve kavramların düşünce ve inançları şekillendirmesi gibi sahip oldukları anlamların zamanla farklılaşması da bir realitedir. Dolayısıyla yapılacak değerlendirmelerin tutarlılığı kavramlara yüklenen anlamlarla doğru orantılıdır. Bu çalışmanın merkezî kavramı olan Bâtînîlikle ilgili gerek nasslara gerekse zamanla kelimeye yüklenen yeni anlamlara dayanılarak ortaya çıkan farklı yaklaşımların bilinmesi yapılacak değerlendirmelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.1.1. Bâtînîliğin Sözlük Anlamı

Bâtın kelimesinin mastarı olan *batn* ve *butûn*; gizli olmak, bilmek, bir hususun iç yüzüne ve bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak anlamlarını ifade etmektedir. *Batn* veya *butûn*'un karşıtı olan *zuhûr* mastarı ise açık ve âşikâr olmak, muttali olmak gibi anlamları içermektedir.¹ *Bâtînî* kelimesinin türemiş olduğu *b-t-n* kökü, “bir şeyin bilindik ve yakın yönü” demektir.² Buna göre *batn* (karın), “zahr”ın (sırt) zıttıdır; bâtin (iç) kelimesi de zâhirin (dış) zıttıdır. “*Günâhın zâhirini de bâtınını da bırakın!*”³ âyeti de bu anlamı ifade etmektedir. Yani “Günahın açığını da gizlisini de bırakın!” demektir. *Batn* bir kimsenin karnına vurmak, kabileden daha küçük olan topluluk, derenin içine girmek ve bir şeyin bâtınını (iç yüzünü) bilmek anlamlarına da gelmektedir. Alt yöne *batn* denirken bunun mukabili olan üst yöne *zahr* denmektedir. *Batn*, kapalı olan, *zahr* ise açık olan şeydir. Duyuyla idrak edilene

¹ Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, t.y., C. I, s. 65; İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Kahire, Dâru'l-Meârif, C. 1, s. 303; Bekir Topaloğlu, “Bâtın”, *DİA*, İstanbul, 1992, C. V, s. 187.

² Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979, C. I, s. 259.

³ En'âm, 6/120.

zâhir, duyuya gizli kalana ise *bâtın* denilmektedir.⁴ *Tefsîru'l-Kummî*'de günahlardan *zâhir* olanlar meâsî, kalpteki şîrk ve şekk de *bâtın* olarak ifade edilmektedir.⁵

Kur'ân-ı Kerim'de bu kökten türeyen kelimeler mevcut olmakla birlikte, “Zâhir” ve “Bâtın” Allah Teâlâ'nın isimleri olarak geçmektedir. Râgıb el-İsfahânî, bu iki ismin “Evvel” ve “Âhir” isimleri gibi çift olarak kullanılabileceğini söylemektedir. Onun aktardığına göre *zâhir* ve *bâtın* ile ilgili olarak yapılan farklı yorumlar bulunmaktadır:

1) *Zâhir* “bizim bedîhi bilgilerimize”, *bâtın* ise “Allah Teâlâ'nın hakiki bilgisine” işaret etmektedir.

2) *Zâhir* “Allah Teâlâ âyetleriyle *zâhirdir*”, *bâtın* ise “*zâtıyla* *bâtındır/gizlidir*” demektir.

3) *Zâhir* “O'nun eşyayı ihata edip onları idrak etmesi”, *bâtın* ise “O'nun ihata edilmemesi” demektir.⁶ *Bâtın* ile “sırlar ve gizlilikler ilmi”, “insanların gözlerinden ve zihinlerinden perdeli olması sebebiyle gözün idrak etmediği ve aklın kavrayamadığı şey” veya “gizli olan şeyin tamamını bilen kimse” anlamları da ifade edilmektedir.⁷

Benzer anlamda kullanılan “Gizemcilik”⁸ ise *zâhirin* bir görüntüden ibaret olduğu, asıl olanın *bâtın* olduğu ve bunun da tefsirle değil te'ville kavranacağı

⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003, C. I, s. 146; İbn Zekerîyyâ, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga*, C. II, s. 259; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-lüga ve şihâhu'l-arabiyye*, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir v.d., Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 1430/2009, s. 100; Râgıb, *el-Müfredât*, C. I, s. 65-66; Ebû'l- Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf es-Semîn el-Halebî, *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrafi'l-elfâz*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996, C. I, s. 202-204.

⁵ Kummî, et-*Tefsîr*, C. I, s. 318.

⁶ İsfahânî şöyle söylemektedir: “O, size nimetlerini *zâhir* ve *bâtın* olarak bol bol verdi.” (Lokman, 31/20) âyetinde geçen *zâhir* “nübüvvet”, *bâtın* ise “akıl” veya *zâhir* “mahsûsât”, *bâtın* ise “makûlât” yahut da *zâhir* “düşmanlara karşı insanlar ile yardım etmek”, *bâtın* ise “melekler ile yardım etmek.” Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 66.

⁷ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1982, C. I, s. 194.

⁸ “İlkçağlardan itibaren örneklerine rastlanan gizemcilik, dinsel topluluklarca ifa edilen gizli tapınmalara dayanmaktadır. Bu tapınmaların ayırıcı özelliği insan ile tanrı veya başkaca bir gizemsel varlık arasında kurulan bağlantıdır. Bu bağlantı da bir vecd hali veya vahiy yoluyla gerçekleşmektedir.” İvan Frolov, “Gizemcilik”, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışır, 4. bs., İzmir, Cem Yayınevi, t.y., s. 191.

düşüncesini ifade etmektedir.⁹

Sonuç olarak “bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak, muttali olmak ve bilmek” anlamındaki *bâtın* kelimesi, “gizli olmak” şeklinde de anlaşılmaktadır.

2.1.2. Bâtınîliğin Terim Anlamı

Bâtın kelimesine nispet eki ilavesiyle oluşan *bâtınî* (*esoteric*) kavramı için çeşitli tanımlar yapılmaktadır. *Bâtınî* “inancını gizleyen, onu güvendiği kimseden başkasına açmayan” veya “eşyanın sırlarını ve özelliklerini bilme konusunda uzman olan” ya da “her zâhirin bir bâtını ve her tenzîlin bir te’vili olduğuna hükmeden kimse” demektir. Buna göre “*bâtınî*” kavramı üç manaya delalet etmektedir:

1) “Dâhilî” anlamındadır. Bu, okulların iç bünyesinde zor ve kapalı meseleleri anlama derecesine ulaşmış öğrencilere yapılan öğretimi ifade için kullanılan bir terimdir. Nitekim Aristo’nun, akşamleyin halka açık derslerinde anlatmadığı konuları sabahleyin öğrencilerine anlattığı aktarılmaktadır.

2) “Özel” manasındadır. Bununla sınırlı sayıdaki dinleyiciye tahsis edilen öğretim faaliyetleri ifade edilmektedir.

3) “Gizli” (okült) demek olup cifr veya hurûf ilmi gibi sırların ve gizemlerin bilgisi anlamına gelmektedir.¹⁰

Bu anlamların tamamı konumuzu ilgilendirmekle birlikte, son anlamdaki “bâtınî” kavramı konumuzla doğrudan ilgilidir. Buradan türeyen Bâtıniyye için çeşitli tanımlamalar yapılmaktadır. Kâdî, Bâtıniyye’yi tanımlarken onların şu kabullerine yer vermektedir: “Her zâhirin bir bâtını vardır”,¹¹ “her işin bir bâtını vardır”,¹² “her şeyin bir bâtını vardır.”¹³ Bâtıniyye, genel olarak “her zâhirin bir bâtını¹⁴ ve her tenzîlin bir te’vili olduğunu savunanlardır.”¹⁵ şeklinde de tanımlanmaktadır. “Nassların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları

⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, t.y., C. II, s. 141.

¹⁰ Salîbâ, *el-Mu‘cemu’l-felsefî*, C. I, s. 194-195; Ahmed el-Hatîb, *el-Hareketü’l-Bâtıniyye*, s. 16.

¹¹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 238.

¹² Kâdî, *Tesbîât*, s. 722, 726, 812.

¹³ Kâdî, *Tesbîât*, s. 1106.

¹⁴ Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, s. 84.

¹⁵ Salîbâ, *el-Mu‘cemu’l-felsefî*, C. I, s. 195.

ancak Tanrı ile ilişki kurabilen masum imamın bilebileceği temel görüşünü savunan gulât fırkalara verilen ortak ad” olduğu da ifade edilmektedir.¹⁶

Bâtıniyye ile irtibatlı bir kavram olan Gulât tanımlaması ise farklı dönemlerde birden fazla fırkayı ifade etmek için kullanılmıştır. 2./8. yüzyıldaki kavramlaşma sürecinde Şîa içerisinde “gulât” olarak nitelenen kişi ve gruplar hulûl, tenâsüh,¹⁷ bedâ,¹⁸ teşbih, te’vil gibi düşünce ve inançları benimsemelerinin yanı sıra şer’î konulardaki ibâha anlayışlarıyla da ön plana çıkmaktadır.¹⁹ İbâha, fikhî bir terim olarak bir işi yapma ile terk etme arasındaki muhayyerliği,²⁰ kelâm ilminde, ise dinî emirleri ve şer’î mükellefiyetleri benimsemeyerek onları aşırı te’villerle yorumlamayı ifade etmektedir.²¹

Gulât ya da guluv sadece Şîi ve bâtinî fırkalarla sınırlı bir kavram değildir. Ancak her iki fırkaya mensup bazı kişi ve grupların bu yöntemi benimsemeleri sebebiyle inanç ve uygulamalarındaki aşırılıkların Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerinin sonuçları itibarıyla daha belirgin olduğu kabul edilmektedir.²² Ehl-i beyte mensup bazı şahıslara beşerüstü sıfatların atfedilmesi onların ilahlaştırılmasına kapı açan bir guluv örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.²³

Diğer bir tanımda Bâtıniyye, özellikle din ve tanrı ile ilgili konularda, kavramların dış yüzünü aşarak iç yüzüne geçmek diye tanımlanmıştır. Bu geçişle birlikte, işin iç yüzünü öğrenenler, dış yüz yükümlülüklerinden kurtulmakta ve onlar için dış anlama ihtiyaç kalmamaktadır. Örneğin Allah Teâlâ’ya yakınlaşmak için kılınan namaz, bilgi ve sevgiyle O’na yaklaşan bir bâtinî için gereksiz olmaktadır. Bâtınî bilgi, ancak yetkin kişilere öğretilecek gizli bir ilim olarak kabul edilmektedir. Bu tür düşünce ve inançların ortaya çıkmasında dinî nedenlerle siyasi nedenleri

¹⁶ Avni İlhan, “Bâtıniyye”, **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 190-194.

¹⁷ Tenâsüh: Ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra diğer bir bedenle bağlantılı hâle gelmesi, renkarnasyon, ruh göçü. Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, **Kitâbü’t-Ta’rifât**, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı, 2. bs., Beyrut, Daru’n-Nefâis, 1428/2007, s. 132.

¹⁸ Bedâ: Gulât ve bâtinî fırkalarda Allah Teâlâ’nın sıfatlarında değişimin var olduğunu ifade için kullanılan kavram. Kâdî, **Tesbîât**, s. 1140; Cürcânî, **Kitâbü’t-Ta’rifât**, s. 102.

¹⁹ Vedad el-Kâdî, “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslâm Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, Çev. Yusuf Benli, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2007, C. VII, S. II, s. 241-276.

²⁰ Cürcânî, **Kitâbü’t-Ta’rifât**, s. 62.

²¹ Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, İstanbul, Damla Yayınevi, 2017, s. 227.

²² Sâmerrâî, **el-Guluv**, s. 80-82.

²³ Mehmet Ali Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2010, s. 377.

birbirinden ayırmak güçleşmektedir.²⁴

İslâm düşünce tarihinde Bâtıniyye, nassları zâhir-bâtın ayırımına tabi tutarak te'viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün Müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadi fırkalar şeklinde anlaşılmaktadır. Ayrıca son derece gizli bir şekilde teşkilâtlanarak merkezi idareye karşı isyan faaliyetlerinde başı çeken çeşitli siyasi gruplar için de ortak bir lakap olarak kullanılmaktadır.”²⁵

Bâtînî te'vili benimseyen gruplarla ilgili Bâtıniyye, Karâmita, Karmatiyye, Hürremiyye, Hürremdiniyye, İsmâiliyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammire, İbâhiyye, Ta'lîmiyye ve Mazdekiyye gibi kaynaklarda zikredilen pek çok lakap ve isim bulunmaktadır.²⁶

Dar kapsamda Bâtıniyye, Orta Çağ'da özel olarak İsmâiliyye fırkasına verilen bir isim olarak bu fırka mensuplarının, kutsal metinlerin sözel kalıplarının ardındaki gizli manaya -bâtın- yönelik aşırı vurgularına işaret etmektedir. Daha genel çerçevede ise bâtinî anlam uğruna nassların literal anlamlarını heder etmekle suçlanan herkes için kullanılan bir niteleme olarak kullanılmaktadır. Bâtînî anlayışta Hz. Peygamber, Kur'ân metnini getiren, imam ise onun tefsirini yapan kimse olarak kabul edilmektedir.²⁷

Bâtînî te'vil geleneği Müslümanlarla özdeşleştirilmektedir. Belli yönleriyle Hristiyan ve Yahudi, bazı yönleriyle de Gnostiklerle benzerlikleri olsa da bu yöntemin asıl kökeni Müslümanlardır. İmâmiyye'ye atfedilen sembolik (bâtînî) te'vilin başlangıcı hicri 2. yüzyılın sonlarında Irak'taki Şîi Gulât'a kadar götürülmektedir. Muğîre b. Saîd'in²⁸ (ö. 119/737) “*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler*”²⁹ âyetini, Hz.

²⁴ Hançerlioğlu, **Felsefe Ansiklopedisi**, C. III, s. 16.

²⁵ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s. 84; İlhan, **Bâtıniyye**, C. V, s. 190.

²⁶ Abdurrahman el-Cevzî, **el-Karâmita**, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, 5. bs., Dimaşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1401/1981, s. 35; Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s. 84; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, **Beyânü Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî**, nşr. R. Strothmann, Lahor, İdâratü Tercumânî's-Sünne, t.y., s. 21; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 11.

²⁷ Cürçânî, **Kitâbü't-Ta'rîfât**, s. 101; Marshall G. S. Hodgson, “Bâtıniyya”, **The Encyclopaedia of Islam**, Hollanda, 1986, C. I, s. 1098-1100.

²⁸ Gulât-ı Şîa'dan Muğîriyye'nin kurucusudur.

²⁹ Ahzâb, 33/72.

Ömer'in Hz. Ali'yi reddetmesi; Gulât Şîî fırkalardan Mansûriyye'nin kurucusu Ebû Mansûr el-İclî'nin (ö. 123/741[?])³⁰ gökleri imamlar, yeri de onlara tabi olanlar şeklinde te'vil etmesi bu anlayışın örnekleri olarak aktarılmaktadır.³¹ İbnü'l-Furât ise âyetle geçen emaneti imamlara itaat olarak yorumlamaktadır.³²

Geleneksel anlayışta Bâtînlilik, genel olarak Ehl-i sünnet'e muhalif Şîî gruplara hasredilerek salt sosyopolitik bir akıma indirgenmektedir. Bu yaklaşım, Bâtînlilik hareketini besleyen itikadi unsurların doğru ve sağlıklı bir şekilde tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Bâtînlilik, kadîm senkretik dinî-felsefî geleneklerin İslâmî bir formda yeniden inşa edildiği bir gerçeklik olarak kabul edildiğinde, Gulât-ı Şîa, İsmâîlîlik, Nusayrîlik, Dürzîlik³³ gibi Şîî kökenli akımlarla birlikte Yezîdîlik, tasavvufî çevrelerin bir kısmı ve bazı felsefî akımlar bâtinî te'vili benimsemiş gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴

Tesbît'te ele aldığı gruplara baktığımızda Kâdî'nin bu yaklaşıma uygun hareket ettiği görülmektedir. O, İsmâîliyye ve Karâmita'yı, ismen çok fazla zikretmese de İhvân-ı Safâ'yı bu kapsamda değerlendirmektedir. O, İhvân-ı Safâ'ya mensup bazı kişilerin düşünce ve eylemlerinden³⁵ bahsetmek suretiyle bâtinîyye kavramını geniş bir çerçevede ele almaktadır. Karmatîlerin, mülhidler, zındıklar, filozoflar, Dehriyye ve bütün İslâm düşmanları için emniyetli bir sığınak olduğunu belirtmektedir. Onlara sığınan kimselerin, ilhâdlarını emniyet içerisinde yaydıklarına ve diledikleri şeyleri rahatlıkla söylediklerine işaret etmektedir.³⁶ Onun bu aktarımları, bâtinî zümrelerin ne kadar karmaşık bir yapıda olduğunu söylemeye imkân vermektedir.

Bütün bu gizemine rağmen bâtinî te'vil anlayışını tekdüze bir yaklaşım tarzı

³⁰ Gulât-ı Şîa'dan Mansûriyye'nin kurucusudur.

³¹ Hodgson, "Bâtinîyya", C. I, s. 1098-1100.

³² Furât b. İbrâhîm b. Furât el-Kûfî, **Tefsîru Furâtî'l-Kûfî**, Necef, Matbaatü'l-Haydâriyye, t.y., C. I, s. 38.

³³ Hâkim-Biemrillah'ın tanrı olduğunu iddia eden fırkanın Mısır halkını bu inancı benimsemeye zorladığı ve özellikle ilk dönemlerde onun da bu söylemleri reddetmediği ifade edilmektedir. Mahmud, **Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi**, s. 26.

³⁴ Ali Avcu, "Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", **Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu**, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018, s. 19-20; Hodgson, "Bâtinîyya", C. I, s. 1098-1100.

³⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 652, 1108, 1132.

³⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 216.

olarak değerlendirmek tutarlı gözükmemektedir. Kavramlarla alakalı farklı kişilerce yapılmış çok sayıda te'vile, hatta bazen aynı kişiye ait farklı yaklaşımlara sıkça rastlanmaktadır. Mesala zekât, humus yani kişinin gelirinin beşte birini imama vermesi zorunluluğu şeklinde yorumlandığı gibi malındaki tüm fazlalığı fakirlere vermesinin gerekliliği şeklinde de te'vil edilmiştir.³⁷

Bâtınîliğin bir hareket olarak nerede ve ne zaman ortaya çıktığı, ilk öncülerinin kimler olduğu hususundaki tartışmalar güncelliğini korumakla birlikte erken döneme ait yeni kaynaklara ulaşıldıkça tartışmalar farklı boyutlar kazanmaktadır.³⁸ Bu çalışmada Bâtıniyye kavramı kapsamına giren fırkalardan Kâdî'nin üzerinde durduğu İsmâiliyye ile Karâmita öncelenmektedir.

2.1.3. Bâtınîliğin Menşei

Bâtınîlik, İslâm'ın erken dönemlerinde bâtına, yani kutsal metinlerin lafzının ardındaki manevi anlama atfettikleri önem sebebiyle özelde İsmâîlilere, genelde kutsal metinlerin zâhirî anlamını bâtın için reddeden tüm fırkalara verilen bir isim olarak kullanılmıştır. Fırkaların ve hareketlerin menşeiini tespit etmek, bünyesinde bir kısım sınırlılıklar barındırmaktadır. İnanç ve düşünce sistemleri çevresel etkenlerden tamamen bağımsız bir şekilde oluşmamakta, tarihî süreklilik içerisinde değişim ve farklılaşma bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹ Konu, 2./8. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında birçok alanda farklı etkileri olmuş bâtınî fırkalar olunca yapıları ve yaklaşımları gereği bu sınırlılık daha da artmaktadır. İslâm düşünce ve medeniyetinin oluşumunda ilk üç yüz yıllık süreç merkezi bir önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra hilâfet tartışmalarıyla başlayıp zamanla imâmet tartışmalarının eklenmesiyle artarak devam eden bir kısım hadiseler, İslâm düşünce sistemini büyük oranda etkilemiştir.⁴⁰

Bâtınîliğin menşeiine dair Ehl-i sünnet, Mu'tezile âlimleri, bâtınî yazarlar ile çağdaş araştırmacılar tarafından ifade edilen görüşler farklılık arz etmektedir. Özellikle günümüz dünyasında yaşanan değişim ve gelişime paralel olarak oluşan

³⁷ Hodgson, "Bâtıniyya", s. 1098-1100.

³⁸ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 66.

³⁹ Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2002, C. II, S. II, s. 98.

⁴⁰ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 45-47.

görece özgür düşünce ortamı, İsmâîlîlik başta olmak üzere bâtinîlikle ilgili değerlendirmelere de yansımaktadır.⁴¹

Bâtînlilik söz konusu olunca mutedil bazı Şîî yazarlarca da hareketin fikrî alt yapısı ve aşırı görüşlerin başlangıcı Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye kadar götürülmektedir.⁴² İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi erken dönem, Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1353/1935) ile Sâbir Tuayme gibi son dönem yazarları da bu kabulü desteklemektedir.⁴³ Taberî'de aktarılan bir rivayete göre, “*Kur'ân'ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir*”,⁴⁴ âyetini Hz. Muhammed'in ölmediği ve bir gün mutlaka döneceği (rec'at) şeklinde anlayan İbn Sebe, nassları bâtinî te'vile tabi tutanların⁴⁵ ve Hz. Ali'ye ulûhiyyet atfında bulunanların⁴⁶ ilki olarak ifade edilmektedir.

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimleri Bâtîniyye'yi; Yahudilik, Mecûsîlik, Sâbiîlik gibi önceki dinler, inanç, düşünce sistemleri ve kültürlerden beslenmiş yeni bir din olarak ifade etmektedir. Bunu Meymûn b. Deysân el-Kaddâh'ın Mecûsîlik, Hamdân Karmat'ın ise Sâbiîlikle olan ilişkileriyle temellendirmişlerdir.⁴⁷ Sünnî ve Mu'tezilî âlimler, Bâtîniyye'nin temel hedefinin, yayılışını ve hâkimiyetini kabullenemedikleri İslâm'ı, Şîa kisvesi altında örgütlenerek yıkmak olduğunu söylemektedir.⁴⁸

Son dönem araştırmacılarından bazıları ise Bâtîniyye'nin, Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefî akımların etkisi altında şekillendiğini ifade etmektedir. *Resâilü İhvân-ı Safâ*'da karşılaşılan bâtinî te'vil metodunun Yahudi filozof Philon'un Tevrat'a uyguladığı metotla benzerlik göstermesi gibi örnekler bu kanaati güçlendirmektedir.⁴⁹ Allah Teâlâ'ya cismiyyet atfı, bedâ ve rec'at gibi

⁴¹ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtîniyye**, s. 65.

⁴² Kâdî, **Tesbît**, s. 1012. Bkz. Muhammed Hamidullah, **İlk İslâm Devleti**, Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992, s. 66.

⁴³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, t.y., C. I, s. 326.

⁴⁴ Kasas, 28/85.

⁴⁵ Taberî, **Târih**, C. IV, s. 340.

⁴⁶ Malatî, **et-Tenbîh ve'r-red**, s. 18.

⁴⁷ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s. 84; Deylemî, **Beyân**, s. 25.

⁴⁸ Deylemî, **Beyân**, s. 18; İlhan, “Bâtîniyye”, C. V, s. 190-194.

⁴⁹ Ali Sâmî en-Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Kâhire, Dâru'l-Meârif, 1997. C. II, s. 289-291; Ahmed el-Hatîb, **el-Hareketü'l-Bâtîniyye**, s. 31, 34, 48.

hususlarda Yahudilik; hulûl nazariyesinde Hristiyanlık gibi ilahî kaynaklı dinlerden; tenâsüh inancında eski Hint dinlerinden; diğer aşırı anlayışlarında ise Maniheizm⁵⁰ ve Zerdüştlük gibi önceki inançlardan etkilendikleri aktarılmaktadır. Diğer bazı yazarlar ise bâtinî fırkalarda görülen rec'at, mehdî, insanı tanrılaştırma, tenâsüh vb. inançların Yahudilikten geçtiğini ve Yahudiliğin bu gruplar için dayanak oluşturduğunu ifade etmektedir.⁵¹

Diğer bir yaklaşıma göre Bâtiniyye, başta erken dönem aşırı Şîî fırkalar olmak üzere, yıldızların dünya üzerinde tasarruf ve tedbir sahibi oldukları inancını benimseyen Sâbîlik ile eski Hint-İran ve Yunan inançlarıyla şekillenmiş ve İslâm'ı da buna göre yorumlamaya çalışan anlayışların tümüdür.⁵² Özellikle tanrı-âlem ilişkisi düşünüldüğünde Hint etkisinin Yunan etkisinden daha önce olduğu ve bunun Hint düşünce sisteminin dinî bir geleneğe dayanmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁵³

Şîa'dan bazı grupların, Seneviyye ile İslâm'ın etkileşimine zemin teşkil ettiği ifade edilmekte olup özellikle Râfıza'da bu etkileşim daha açıktır.⁵⁴ Yine İran ve çevresinde daha önce yaygın olan Zerdüştlüğün bir kısım öğretilerinden hareketle oluşan Mecûsiliğin de etkili olduğu söylenmektedir.⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr Bâtînîliği, materyalist fikirleri benimsemiş ve hiçbir dine bağlı olmayan bir fırka (melâhide ve dehriyye) olarak görmektedir. Bâtînîlerin te'villerindeki tutarsızlıklarını, peygamberlere olan düşmanlıkları ile İslâm'ın temel hükümlerini iptale yönelik te'villeri ve ibâha anlayışlarını bu düşüncesine delil olarak göstermektedir.⁵⁶

⁵⁰ Mani'ye atfen âlemin oluşumunda nur ve zulmet olmak üzere iki varlıktan bahsedilmektedir. Birbirinden ayrı düşünülen bu varlıkların, bazıları ezeli olarak kabul edilen bir kısım özellikleri bulunmaktadır. Şeytan da zulmetten neşet etmiş olup varlığı sebebiyle değil cevheri sebebiyle ezeli kabul edilmektedir. Mani'nin ileri sürdüğü, nur-zulmet ve şeytan gibi inançlar hakkında geniş bilgi için Bkz. Muhammed b. İshak en-Nedîm, **el-Fihrist**, Çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2019, s. 1024-1030.

⁵¹ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtiniyye**, s. 46; Topaloğlu, **Kelâm İlmine Giriş**, s. 227

⁵² Abdülbâki Gölpınarlı, **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016, s. 129.

⁵³ Cağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", s. 88.

⁵⁴ Hayyât, **Kitâbü'l-intisâr**, s. 57.

⁵⁵ Najiba Ziyayi Azizi, "Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, 2009, s. 107.

⁵⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 168, 238, 690.

Bâtînî fırkaların görüşlerini İslâm'ın temel esasları ile ilgili te'villere dayandırmaları metodu, sembolik veya alegorik bir yaklaşım olup gizli yollarla ve hiyerarşik olarak bilgi edinmeyi ifade etmektedir. Günümüzde Dürzîler de dahil olmak üzere İsmâililiğin tüm kolları ve İmâmiyye ile ilişkilendirilen Nusayrîler bâtinî te'vili yoğun olarak kullanmaktadır.⁵⁷

Bâtiniyye, âyetleri ihtiva ettikleri harf sayısına ve ebced hesabına göre manalandırmak (hurûfî te'vil) şeklinde te'vil ediyor olsa da nassları bâtinî manalarla yorumlama yöntemini daha fazla kullanmaktadır. Onlara göre gerçek mana, kelimelerde gizli olup ancak imamlar tarafından bilinmektedir. İmamlardan bu gizli manaları öğrenenlerin ise zâhiri terk etmeleri gerekmektedir. Ayrıca zâhirle amel etmek, bâtinî bilgiye ulaşamayanlara yönelik bir mükellefiyet olarak ifade edilmektedir.⁵⁸

Emevîler döneminde Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) ile oğlu Ebû Hâşim'in (ö. 98/716) imâmeti fikrini benimseyen Keysânî fırkalardan özellikle Harbiyye, İslâm akaidine aykırı bazı aşırı görüşler benimsemiştir. Onlara göre vahyin zâhirini Hz Peygamber, bâtınını ise Hz. Ali ve onun Ehl-i beyt'inden imamlar ortaya koymuştur. Zira nasslarda saklı olan gerçek manaları, ancak bâtin ilmine sahip olan imamlar te'vil edebilmektedir.⁵⁹

Bâtînî fırkalarının öncü ve reislerinden kabul edilen Ebû'l-Hattâb el-Esedî,⁶⁰ bâtinî te'vilin esaslarını geliştirirerek yaymıştır. Onun görüşleri İsmail b. Ca'fer'i imam kabul eden İsmâiliyye mensuplarına Meymûn el-Kaddâh⁶¹ ve oğlu Abdullah⁶² vasıtasıyla intikal etmiştir. Halis İsmâiliyye olarak kabul edilen bu fırka bazı

⁵⁷ Hodgson, "Bâtiniyya", C. I, s. 1098-1100.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, nşr. M. J. De Goeje, Leyden, E. J. Brill, 1906, s. 238.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 57; Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 100. Bkz. Farhad Daftary, **Şîî İslâm Tarihi**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016, s. 56; Muhammed Enes Topgöl, **Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi: Keşî Örneği**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2015, s. 39.

⁶⁰ Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeyneb el-Esedî, Gulât Şîî fırkalardan Hattâbiyye'nin kurucularındandır.

⁶¹ Meymûn el-Kaddâh, İsmâilî fikirlerin oluşumuna etki eden Şîî râvidir.

⁶² Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, İsmâiliyye'nin dayandığı Bâtînî akîdeyi vazedip geliştirenlerden olup Meymûn'un oğludur. İlerleyen bölümlerde hakkında bilgi verilecektir.

kaynaklarda çok defa İsmâiliyye ile aynı fırka olarak zikredilmekte ve bu durum Bâtıniyye'nin başlangıcı ile ilgili görüş farklılıklarına sebep olmaktadır.⁶³

Ebü'l-Hattâb'ın ölümünden sonra bu aşırı görüşler Hattâbiyye mensuplarınca İsmâiliyye'ye taşınarak İsmâiliyye, Bâtıniyye'den ayırt edilemeyen bir mezhep hâline dönüşmüştür. Bâtıniyye ve İsmâiliyye arasındaki bu iç içelik durumu, bâtinî hareketlerin tarihi ve önemli simalarını belirlemeyi de zorlaştırmaktadır.

Bâtıniyye'yi Meymûn el-Kaddâh ile başlatan âlimler⁶⁴ olduğu gibi bazıları onu fırkanın son dâîlerinden biri olarak kabul etmektedir.⁶⁵ Fırkanın gizli faaliyet gösterdiği dikkate alındığında Meymûn'un, açıktan davet dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmesi daha tutarlı gözükmemektedir.

Bâtıniyye'nin teşekkülünde diğer inanç ve düşünce sistemlerinin etkisinin olduğu, araştırmacılar tarafından genel olarak dile getirilmektedir. Ancak bu etkileşimin bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi tutarlı gözükmemektedir. Zira Bâtıniyye'nin etkili olduğu bölgelerde hâkim inanç ve düşünce sistemlerine göre bu durum farklılaşmaktadır. Örneğin Kirmânî ve Sicistânî'nin yaklaşımlarında Yunan felsefesi ve Hristiyanlığın etkisinin yanı sıra dönemin dinî, siyasi, sosyal ve iktisadi şartları da etkili olmuştur.

Mevcut yönetimlerin uygulamaları, karşıt hareketlerin etkinliğini belirleyici bir rol oynamaktadır. Emevî hilâfetin asabiyet esasına dayanan politikalarının toplumda sebep olduğu birtakım huzursuzluklar, Abbâsîler'in idareyi ele geçirmesini kolaylaştıran bir unsur olmuştur. İktidarda bulunduğu ilk dönemlerde büyük çoğunluğun beklentilerini dikkate alan Abbâsîlerin, dönemin etkin gruplardan olan Şiîlere karşı baskıcı bir yöntem benimsemeleri, onları gizliliğe itmenin yanı sıra İslâm'a muhalif grupların etkisine de açık hâle getirmiştir. Yine Emevîler döneminde başlayıp Abbâsîler'de de devam eden aristokrat kitleye tanınan imtiyazlar, toplumdaki sosyal sınıflar arasında problemlere sebep olmuştur. Kûfe ve Basra gibi

⁶³ Ali Avcu, "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, C. XV, S. I, s. 152.

⁶⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 169.

⁶⁵ Deylemî, **Beyân**, s. 3-4.

bünyesinde farklı inanç ve kültürleri barındıran bölgelerdeki yanlış uygulamalar muhalif hareketlerin geniş kitlelere etki etmesini kolaylaştırmıştır. Bunun yanı sıra, çiftçilerin ve diğer kesimlerin vergi yükünün artırılması, üretimde ve halkın alım gücünde azalmaya sebep olmuştur.

Yapısındaki gizlilik sebebiyle başlangıcı ve öncüleri gibi konularda tartışmalar olmakla birlikte genel kabul, bu hareketin Me'mûn döneminde başlayıp Mu'tasım zamanında yayıldığı ve Selçuklular dönemine kadar etkinliğini sürdürdüğü şeklindedir.⁶⁶ Yeni Eflatunculuk ve Yeni Pisagorculuk gibi felsefî ekollerden de izler taşıyan Bâtîniyye, İslâm âleminde 4./10. ve 5./11. yüzyıllardaki yoğun dinî, siyasi ve sosyal etkisini sonraki dönemlerde kaybetmesine rağmen fikrî ve itikadi yönden tesirini her dönemde belirli bir oranda sürdürmeye devam etmektedir.⁶⁷ Ayrıca, bâtinî yazarlarca kaleme alındığı söylenen eserlerden bahsedilmekle birlikte bunlardan günümüze ulaşanların sayısının az olduğu ifade edilmektedir.⁶⁸

2.2. BÂTİNİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

Müslümanların Kur'ân algısı; âyetleri tartışmak suretiyle entelektüel bir çaba ortaya koymaktan ziyade benimsemek, yaşamak ve onun mesajını başkalarına ulaştırmak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ilahî mesajın hikmetinin anlaşılmasına yönelik çabalarının varlığı da görülmektedir. Sınırların zamanla genişlemesinin doğal bir sonucu olarak fikrî ayrılıklar baş gösterince bu samimiyet ve safiyet azalmaya başlamıştır.⁶⁹

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'in Müslümanlar nazarındaki konumu, Hiz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinde ciddi sayılabilecek bir muhalefetin⁷⁰ oluşmasına imkân

⁶⁶ İlhan, "Bâtîniyye", C. V, s. 190-194.

⁶⁷ Mustafa Öz, "Şîa", **DİA**, İstanbul, 2010, C. XL, s. 111-114.

⁶⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 170; Deylemî, **Beyân**, s. 43. Farsça olarak yazılan ve müellifi bilinmeyen *Ümmü'l-kitâb*, W. Ivanow tarafından Berlin'de *Der Islam*'ın 23. cildinde 1936 yılında yayımlanmıştır. Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'nin *Kitâbü'l-Heftî's-Şerîf*'i Mustafa Galib tahkikiyle Beyrut'ta, İbn Havşeb'in *Kitâbü'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'si Kâhire'de yayımlanmıştır. Meymûn el-Kaddâh'a ait olduğu iddia edilen *el-Mizân*; Abdân'a ait olduğu söylenen *el-Lâmi, en-Nîrân, el-Melâhim, el-Belâğatü's-Seb'a*; Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'ye ait olan *el-Mahsûl* ve Ebû'l-Kâsım el-Kayrevânî'ye ait olan *el-Belâğu'l-ekber de* günümüze ulaşan eserler arasında zikredilmektedir. Bkz. Galib, **el-Hareketü'l-Bâtîniyye**, s. 50.

⁶⁹ İsmail Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, 2003, s. 44.

⁷⁰ Mahmûd, **Kelâmî Açıdan İsmâilî İnanç Sistemi**, s. 15.

vermemiştir. Göreve geliş şekliyle ilgili daha sonraki dönemlerde çeşitli tartışmalar olsa da Hz. Ebû Bekir, uygulamaları ile sahabenin bağlılığını ve teveccühünü kazanmıştır.⁷¹ Hz. Osman'ın öldürülmesi sonrası kanının talep edilmesi, Hakem Olayı ve Hz. Ali'nin öldürülmesi gibi hadiseler Müslümanlar arasında hoşnutsuzlukların ve tartışmaların başlamasına, inançla ilgili hususlarda da Haricîlerin yanı sıra Şîa ve Mürcie gibi fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁷²

Hz. Ali'nin öldürülmesinin ardından imâmet sorumluluğunun nasıl ve kimler tarafından deruhte edileceği hususu tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Zira, İbn Mülcem tarafından yaralandığında yerine bir halife tayin etmesi kendisinden talep edilince Hz. Ali'nin “*Şayet kalbinizde hayır olduğunu bilirse Allah Teâlâ sizin için hayırlı birisini seçer.*”⁷³ diye cevap verdiği rivayet edilmektedir. Sürecin devamında Hasan'ın uzlaşmacı tavrına karşılık, Hüseyin'in girdiği mücadelede yalnız bırakılması imâmet tartışmalarına farklı boyut kazandırmıştır.⁷⁴

İmâmet hususunda nassla belirleme, teselsül ve Ehl-i beyt'in bu konuda hak sahibi olduğu inancının bir gereği olarak Şîa, ümmetin maslahatının ancak imamlar aracılığı ile gerçekleşeceği esasını benimsemiştir. Bu durum, beraberinde Kur'ân âyetlerinin kendi inançları doğrultusunda te'vil edilmesini getirmiştir.⁷⁵

Düalist İran dinleri, Yahudilik, Hristiyanlık, halk Hermetizmi ve özellikle Gnostisizm (İrfâniyye) gibi dinî-felsefî geleneklerin de ilk İsmâilî fikirlerin oluşumunda etkili olduğu kabul edilmektedir.⁷⁶ Bu fikirlerin önemli bir kısmı, Şîî-Gulât fırkalar içerisinde bulunan kişilerce İsmâililiğe aktarılmıştır. Muhtemelen bu gnostik malzeme, İslâm'ın ilk dönemlerinde Kûfe ve Basra gibi merkezlerde mevcut olup daha sonra Horasan'a göç ettikleri anlaşılan Mazdekîler, Vâsıt civarında yaşayan Sâbiîler, özellikle Fars topraklarında yaşayan Maniheizmler, Deysâniyye ve benzerleri kanalıyla nakledilmiştir. İsmâililer, Gulât'a ait, iyi ile kötünün sürekli

⁷¹ Hamidullah, **İlk İslâm Devleti**, s. 37.

⁷² Ali Avcu, “Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. XIII, S. II, s. 267.

⁷³ Kâdî, **Tesbît**, s. 557.

⁷⁴ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtıniyye**, s. 47.

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Musa, **Müsnedü'l-İmâm er-Rızâ**, Tahran, Mektebetü's-Sadûk, 1392, C. I, s. 90.

⁷⁶ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 18-20; Nizamülmülk, **Siyasetnâme: Siyeru'l-Mülûk**, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 17. bs., İstanbul, Dergah yayınları, 2021, s. 224, 226.

mücadelesini ifade eden gnostik düalizmi, bâtinî te'vili, buna dayalı harf ve sayı gizemciliğini, devrî tarih anlayışı ile imâmet ve nübüvvet gibi görüşleri kendi öğretilerini oluşturmada hazır bir malzeme olarak kullanmıştır.⁷⁷

Şîa'da temel ihtilaf imâmet ve imamlar hususunda olup onlar genel olarak imâmeti Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın neslinden devam ettirmişlerdir. Keysâniyye ise Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in imâmetini kabul etmekle beraber imâmeti Fâtıma'nın neslinden devam ettirmemiştir. İsmâiliyye, ilk beş imamı kabul ederken altıncı imamdan sonra diğer fırkalardan ayrılmış ve yedinci imam olarak İsmail b. Ca'fer'i kabul etmiştir.⁷⁸

Bu farklılaşmaya paralel olarak Şîa içerisinde kırılmanın en belirgin olduğu şahsiyet olan Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkir'in (ö. 148/765) imâmeti öne çıkmıştır. Nefsüzzekiyye'nin öldürülmesi⁷⁹ ile birlikte Ca'fer es-Sâdık, Güney Irak bölgesinde hem İmamî hem de İsmâilî Şîiler için imam konumuna gelmiştir.⁸⁰ Zühd, takva ve tevekkül sahibi, hak ve adaleti savunan, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münkeri ilke edinmiş bir kişi olan Ca'fer es-Sâdık ile ilgili rivayetler farklılık arz etmektedir. Medine'de ilimle meşgul, siyasetten uzak, farklı fırka ve gruplardan âlim ve öğrencilerle iletişimi olan bir imam kabulünün aksine Kûfe'de beşerüstü vasıflarla donatılmış bir imam algısı karşımıza çıkmaktadır.⁸¹ Bu durum onun tarihi yönüyle menkıbevi kişiliğinin iç içe geçmesine⁸² ve hakkında tartışmaların artmasına sebep olmuştur.

Döneminde karışıklık ve fesadın yaygınlığına rağmen Ca'fer es-Sâdık'ın evi ve çevresi fikirlerin özgürce ifade edildiği, aktüel felsefi tartışmaların yapıldığı

⁷⁷ Devirleri küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayıran Sicistânî, büyük olan devrin Hz. Adem'den başlayıp Kâim'e kadar devam ettiğini söylemektedir. Küçük olan devir ise her bir Nâtık'tan diğerine kadar olan süreyi ifade etmektedir. Bkz. Ebû Yakup İshak es-Sicistânî, **Kitâbü isbâti'n-nübûât**, nşr. Arif Tâmir, 3. bs., Beyrut, Dâru'l-Maşrık, 1982, s. 181-192.

⁷⁸ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtiniyye**, s. 57.

⁷⁹ Ebû Hanîfe Ahmed b. Davûd ed-Dineverî, **el-Ahbâru't-tıvâl**, thk. Abdülmümin Âmir, Mısır, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, 1379/1959, s. 364.

⁸⁰ Daftary, **İsmaililer**, s. 131.

⁸¹ Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, **Buğyetü'l-Mürtâd**, thk. Mûsâ b. Süleyman ed-Devîş, Medinetü'l-Münevver, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2001, s. 328; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, y.y., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y., C. VI, s. 114-118; Mehmet Atalan, "İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", **Milel ve Nihal**, 2011, C. VIII, S. III, s. 13.

⁸² Atalan, "İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", s. 10.

bir ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemeldir ki bu durum onun siyasi çekişmelerden uzak kalarak hem Abbâsîlere karşı hareket içerisinde olmamaya hem de dinde aşırıya gidenlerden (gulât) uzak durmaya özen göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Gulât fikirlere yönelik sergilediği tavır, İmâmiyye fırkasının oluşumuna önemli katkılar sağladığı gibi fırkanın tevhid ekseninden uzaklaşmasına da engel olmuştur. Zaten bu tür fikirleri benimseyenleri, kendi çevresinden uzaklaştırmış ve tabilerini de uyarmıştır. Bütün bu çabalarına rağmen daha sonraki süreçte masum imam anlayışının hem İmâmiyyede hem de diğer Şîî gulât fırkalarda genel kabul hâlini almasına engel olamamıştır.⁸³

Ca'fer es-Sâdık, cemaati yönetsin ya da yönetmesin, önceki imamın nassı ve tayiniyle zamanının tek meşru otoritesi olma vasfına sahip bir imamın her dönemde var olması gerektiğini kabul etmektedir. Bu kabulün iki önemli sonucu olmuştur:

1) İlme, yani özel dinî bilgiye dayalı bir imâmet ilkesi benimsenmiştir. Bu, Allah Teâlâ'dan alınan ve bir önceki imamdandır tevarüs edilen bir ilmin ışığında zamanın imamının Müslümanlara yol gösterecek tek bilgi kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

2) Zor durumda kalınması hâlinde, önlem olarak mezhebini gizlemenin dinî bir sorumluluk olduğunu ifade eden takıyye, temel bir kabul olarak kurumsallaşmıştır.⁸⁴

Ca'fer es-Sâdık, peygamberliği Allah Teâlâ'nın seçtiği kulunu, Cebrâil

⁸³ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 80. Bkz. Topgöl, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi*, s. 307, Atalan, "İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", s. 9.

⁸⁴ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, İmam Abdullah'tan rivayetle bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmıştır: "Ca'fer b. Muhammed, sağlığında Mihne'nin arttığı günlerde imam olacak çocuğunu korumak için takıyyeye baş vurmuştur. Onun bilgisine ve ismine ne Ca'fer es-Sâdık'ın hayatında ne de ölümü sonrası Şîa'nın en güvenilir birkaç şahsiyeti dışında hiç kimse muttali olamamıştır. Ayrıca o, takıyyenin kendisinin ve atalarının dini olduğunu, takıyyesi olmayanın dinin de olmayacağını söylemiştir. Takıyyenin bir gereği olarak ve hakkındaki korkusu sebebiyle çocuklarını Meymûn, Mübârek gibi isimlerle isimlendirmiştir." Galib bu değerlendirmeyi aktardıktan sonra bahsi geçen isimlendirmenin gerçekleştiği kanaatini ifade etmektedir. Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 76; Bu rivayete Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî tarafından "*Kitâbü'l-Ferâiz ve Hüdüdî'd-Din*" içerisinde ve el-Yemen'e nispet edilen bir mektupta ulaşılmış ve Kâhire Amerikan Üniversitesi tarafından yayımlanmış olan "*Fâtımî Halifelerinin Soy*" isimli küçük hacimli bir kitapta bu rivayet neşredilmiştir. Bkz. İmam Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Askerî, *et-Tefsîr*, nşr. Müessesetü İmâm el-Mehdî, 2. bs., Kum, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1433, s. 292-294.

aracılığı ve vahiyle destekleyerek ilahî bir vazifeyle mükellef kılması şeklinde kabul etmiştir. O, Şîa'da zamanla ortaya çıkan imamları peygamberlerden üstün görme anlayışını benimsememiş, Allah Teâlâ'nın peygamberleri her türlü hata ve günahtan koruduğuna inanmıştır. Şîa'ya göre, her yüzyılda yeryüzünde hata yapmayan masum bir imamın mutlaka bulunması gerekmektedir.⁸⁵

Sahabeye dil uzatmayan ve uzatanları da lanetleyen Ca'fer es-Sâdık, takıyyeyi kendilerine düşmanca siyaset benimseyenlere yönelik korunmak amaçlı bir tedbir olarak kabul etmiştir. Bedâ inancını ise Allah Teâlâ'ya bilgisizlik ve eksiklik atfı anlamına geleceği için kesin bir şekilde reddetmiştir.⁸⁶

Ca'fer es-Sâdık'ın farklı düşüncelere sahip çok sayıda öğrencisi olmuştur. O ve oğlu Musa el-Kâzım dönemindeki Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) gibi kelâmcılar, onun iradesi dışında bir Şîî imâmet öğretisi oluşturmuştur. İmâmet meselesinin yoğun olarak tartışılmasının da bu dönemde başladığı görülmektedir. Ayrıca bu kelâmcılar, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali, oğulları Hasan, Hüseyin ve Hüseyin'in soyundan gelenlerin vasi⁸⁷ ve imam olduğunu savunarak tecsîm ve teşbih gibi anlayışların İslâm dünyasında ortaya çıkmasında rol oynamıştır.⁸⁸

Öğretisindeki hassasiyetine rağmen Ca'fer es-Sâdık'ın, imâmet tartışmalarının merkezinde olmaktan kurtulamadığı görülmektedir. Yerine imam olarak vasiyet ettiği oğlu İsmail'in kendisi hayatta iken vefat etmesi, günümüze kadar devam eden tartışmaların temelini oluşturmaktadır. İsmail'in babasından önce vefat etmiş olması ya da bir tedbir olarak öldüğünün duyurulması, onun ismi

⁸⁵ Hayyât, **İntisâr**, s. 161. karş. Allâme el-Hillî, **el-Bâbü'l-hâdî aşere**, nşr. Mehdî Muhakkik, Tahran, Müessesetü Mütâlatü'l-İslâmî, 1365, s. 41.

⁸⁶ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Serâir ve esrâru'n-nutakâ**, nşr. Mustafa Galib, Beyrût, Dâru'l-Endülüs, t.y., s. 247.

⁸⁷ Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi olduğuna dair Selmân el-Fârisî'ye nispet edilen rivayetlerin bazı muhaddislerce sorunlu görüldüğü fade edilmektedir. Muhammed Enes Topgöl, **Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl İlimleri Nasıl Oluşturdu?**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2019, s. 355.

⁸⁸ Ebü'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 104. Hişâm b. el-Hakem, cisim terimini, cevher benzeri bir anlamda var olan her şey için kullanmaktadır. Allah Teâlâ'yı insana benzeterek onun üç boyutlu bir cisim, saf gümüş veya yuvarlak bir inci şeklinde parıldayan bir nur olduğunu söylemektedir. Onunla cisimler arasındaki bu benzerliğin cisimlerin kendisine delâleti için gerekli olduğu gibi kabulleri onun Müşebbihe ve Mücessimeden sayılmasına sebep olmaktadır. Sıfatlar konusunda ise Hişâm, onların da ezeli olmasını gerektireceği düşüncesi ile nesne ve olayları Allah Teâlâ'nın ezelde bilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 173-175.

etrafında menkıbevi anlatımların ortaya çıkmasına ve gaib imam inancının belirginleşmesine temel teşkil etmiştir. Bu durum bâtinî te'vil anlayışını besleyen bir unsura dönüşmüştür. Zira imam kendisine atfedilen gizemli yapı sebebiyle beşer üstü vasıflara sahip bir kişi olarak bilgi yönüyle mutlaklaştırılmış, söylemleri ve eylemleri tartışılmaksızın benimsenmiştir.

Abbâsî hilâfetinin, Hz. Ali taraftarlarına karşı daha baskıcı bir tutum benimsemesiyle yeni bir süreç başlamıştır. Bu zamana kadar bereber hareket eden Şîîler, Abbâsîlerden uzaklaşmaya ve farklı fırkalarla çıkış yolları aramaya yönelmiştir. Hürremiyye,⁸⁹ İran ve Orta Asya'da, Fâtımîler de Irak'ta toplanarak süreç içerisinde Şîîliğin kesintiye uğrayan gelişimine yeni bir ivme kazandıran İsmâîlî karakterli hareketlere dönüşmüştür.

Bu farklılaşma sürecinde Şîa'nın bir müddet sosyokültürel boyutta protest ve reformist bir tavır sergilediği, karşılaştığı bazı zorluklar sebebiyle 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda genellikle gizliliği benimsemekle birlikte zaman zaman mevcut idareye karşı hareketlere giriştiği görülmektedir.⁹⁰

Mu'temid Alellah (hs. 256-279/870-892) döneminin, sonuçları itibarıyla önemli olaylarından olan Basra'daki Zenc isyanı ile Bahreyn'deki Karmatî hareketinin fakir işçi ve köleler üzerinden organize edilmesi, Bâtınîliğin oluşmasında fikrî sebepler kadar siyasi, sosyal ve iktisadî sebeplerin de etkili olduğunu göstermektedir.⁹¹

Sınırların genişlemesine paralel olarak insan gücüne olan ihtiyaç ve köle ticaretindeki kârlılık yüzyıllar boyu bir realite olarak devam etmiştir. Sonraki dönemlerde bu köleler, siyasi olayların ve iç karışıklıkların önemli aktörleri haline gelmiş ve bazı isyanlarda yer almışlardır.

Doğu Afrika, eski dönemlerden beri köle ticaretinde merkezî bir konuma

⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak'tan nakille ilk dönem Hürremiyye'yi, Muhammed olarak nitelemektedir. Bunların Mecûsîliğe dayandığını, sonra onlardan aldıkları ile kendi söylemlerini oluşturduklarını, dostları olan Mazdek'in kendilerine lezzetler ve şehvetleri elde etme hususunda ibâhacı bir yaklaşımı emrettiğini ilave etmektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 1064.

⁹⁰ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1995. s. 99.

⁹¹ Abdullah Ekinci, "Irak-Sûriye Bölgesinde Abbâsî-Karmatî Mücadelesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, C. X, S. X, s. 85.

sahip olmuştur. Müslümanların bu bölgeyle ilk ilişkileri hicri 2. yüzyılın ortalarına rastlamaktadır. Sonraki dönemlerde Zenciler Abbâsîlere ait merkezî şehirlere; Mısır, Hicaz ve Irak gibi bölgelere köle olarak götürülmüştür. Aslında kendisi siyahi olmayan Ali b. Muhammed ez-Zencî (ö. 270/883), özgürlük vaadiyle bunları isyana teşvik etmiştir. Muhtâre şehrini kurduktan sonra kendi adına para bastırıp hutbe okutmanın yanı sıra bayrak kullanımıyla da bağımsız bir devlet görüntüsü vermiştir. İçerisinde bulundukları şartların iyileşeceği beklentisindeki Zencî kölelerin yer aldığı bu isyan hareketi, on beş yıl boyunca Abbâsîleri meşgul etmesinin yanı sıra Hamdân el-Karmat gibi şahısların da başarıya ulaşmasını kolaylaştırıcı bir unsura dönüşmüştür.⁹²

Zenc isyanıyla başlayan tehlikeyi zamanında fark edemeyen Abbâsîler, zaten zayıflamış olan hâkimiyetlerini tesis etmek adına, birtakım hamleler yapsa da bu grupların faaliyetleri bütünüyle engellenememiştir. Zencîlerin etkinliklerini yitirmesinden sonra Abbâsîler için, aralarında Afrika kökenlilerin de bulunduğu Karmatîler tehlike unsuru olarak ön plana çıkmaya başlamıştır.⁹³

Abbâsîler için diğer bir tehlike de Azerbaycan ile Ermenistan'ın Bezz bölgesinde vali olan Bâbek el-Hürremî⁹⁴ (ö. 223/838) olmuştur. O, ilk dönemlerinde Müslüman görünerek insanları İslâm'a ve Ehl-i beyt'ten olan mehdîye davet etmiştir. Güç kazandığında ise kendi düşüncelerini açıktan ortaya koymaya, halifeye karşı mücadeleyle ve Müslümanlara türlü türlü kötülükler yapmaya yönelmiştir.⁹⁵

Abbâsî halifelerinin nüfuzlarının zayıfladığı bir dönemde güç kazanmaya başlayan bâtinî fırkalar, asker ve bürokratlar üzerindeki etkisini artırmıştır. Devlet hâkimiyetinin zayıfladığı bölgelerde, bâtinî dâîler davetlerini rahatça yayabilmiştir. Kûfe ve yakın bölgelerde farklı gerekçelerle ordu mensuplarına devlet arazilerinin ikta edilmesi, haksız rekabetin yanı sıra güvensizliğin artması sonucunu

⁹² Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, **Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher**, nş. Kemal Hasan Mer'î, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005, C. IV, s. 160. Daftary, **İsmaililer**, s. 177.

⁹³ Taberî, **Târîh**, C. V, s. 603.

⁹⁴ Bâbek Azerbaycan'ın bir köyünden fakir bir annenin çocuğu olup Cavidân isimli bir kadın tarafından ailesinden alınarak Bâtînî hareketin içerisine dahil edilmiş ve zamanla hareketin etkili simalarından biri olmuştur. Bkz. İbn Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, C. V, s. 132.

⁹⁵ İbn Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, C. VI, s. 116.

doğurmuştur. İktidara karşı gerçekleştirilen hareketlerde öncelikle köylü ve bedevilerin desteği olmasının arka planında bu tür uygulamaların etkili olduğu düşünülmektedir. Yönetim merkezinden uzak ve kırsal bölgelerde başlayan iktidar karşıtı hareketler siyasi ve sosyal şartların değişmesiyle önce şehir merkezlerinde sonra da Fars ve Hint topraklarında yaygınlık kazanmıştır.

Abbâsîler döneminde yaygınlık kazanan ve Selçuklular dönemine kadar etkinliğini yoğun olarak sürdüren Bâtınî hareketler birçok bölgede karşılık bulmuştur. Dımaşk civarında bulunan Selemiye'de (Selemye) Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (ö. 261/874[?]), Basra'da Hamdân el-Karmat (ö. 293/906) ve Abdân el-Ahvâzî (ö. 306/918), Kûfe'de Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925), Bahreyn'de Ebû Saîd el-Cennâbî (ö. 301/913-14) ve oğlu Ebû Tâhir el-Cennâbî (ö. 332/944), Yemen'de İbn Havşeb (ö. 302/915), Sicistan'da Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142), Mısır'da Ubeydullah el-Mehdî (ö. 322/934), Mağrib'de Ebû Abdullah eş-Şîî (ö. 298/911) gibi pek çok Bâtınî-İsmâîlî şahsiyet tarafından bu hareketin faaliyetleri yürütülmüştür.⁹⁶

Bâtınîlerin, iştirakçi (sosyalist-toplumcu) yaklaşımla hareket etmesi yönüyle İslâm edebiyatı ve felsefesine katkı sunan bir fırka olduğu şeklindeki iddia son dönem araştırmacılarından bazılarınca ifade edilmektedir.⁹⁷ Bu yaklaşımın arka planında nassları bâtinî te'vile tabi tutmalarının yanı sıra ezildiği ve haksızlığa uğradığı düşünülen kitleleri destekleme eğilimlerinin de etkili olduğu düşünülmektedir.

Cüşemî de, kendi döneminde Bâtınîler tarafından dile getirilen fikirlerin, Mecûsî kökenli olduğunu ve Abdullah b. Meymûn gibi kişiler tarafından uzun zamandır dillendirildiğini aktarmaktadır.⁹⁸

Bâtınî fırkalar, faaliyetleri sebebiyle kendi dönemlerindeki devlet ve grupların birçoğunun tepkisiyle karşılaşmıştır. Irak ve Suriye Karmatîleri ile Abbâsîler, Mûltan ve Sind Karmatîleri ile Gazneli Mahmut ve Bahreyn Karmatîleri

⁹⁶ Deylemî, **Beyân**, s. 4-5; Karş. Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Beyrût, 1997, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, C. II, s. 10, 87, 152.

⁹⁷ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtiniyye**, s. 53.

⁹⁸ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s. 84; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 249.

ile de Selçuklular mücadele etmiştir.⁹⁹ Ancak yürütülen mücadeleler, Kuzey Afrika’da bâtinî fırkalardan neşet eden Fâtımî hilâfetin kurulmasına engel olmaya yetmemiştir.¹⁰⁰

İsmâîlilikten doğan Karmatîlik ile Fâtımîler arasındaki ilişki, ilk dönemlerde olduğu gibi günümüzde de tartışılmaktadır. Karmatîlerin -İsmâîliyye’den neşet etmiş olsa da- müstakil bir fırka olarak değerlendirilmesi daha tutarlı gözükmemektedir. Zira, hicri 286 yılındaki bölünme sonrası Karmatî kavramı, Fâtımî karşıtları ve Fâtımî halifelerin imâmeti iddialarını benimsemeyen İsmâîliler için, daha sonra ise Hamdân Karmat ile bağlantılı olmayan hareketler için kullanılmıştır. Bölünme sonrası ortaya çıkmış hareketlerden bahsedilebilmesi için öncesinde fırkalar arasında bir ilişkinin var olması gerekmektedir. Bununla birlikte bu durum gerçekleştikten sonra fırkaların aynı hareket içerisinde değerlendirilmesi de tutarlı gözükmemektedir. Özellikle ilk dönemlerde Bâtıniyye ile İsmâîliyye’nin özdeşleşmesi ve erken döneme dair yeteri kadar kaynağın olmaması, hareketin tarihini ve önemli simalarını belirlemede bir sınırlılık olarak hâlâ güncelliğini korumaktadır.¹⁰¹

2.3. BÂTİNÎ FIRKALAR

İlk ihtilaflar Hz Peygamber’in vefatıyla, ilk ayrışma Hz. Ali döneminde Hâricîlerin ortaya çıkmasıyla, aynı fırka içindeki belirgin farklılaşma ise Ca’fer es-Sâdık dönemi ile başlamıştır.

Fırkalar; zaman, mekân, olay ve kurucu şahıslar gibi faktörlere bağlı olarak sınıflandırılmaktadır. Bu durum bazen ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair rivayette olduğu gibi ön kabulleri destekleyecek zorlama tasniflere de sebebiyet vermektedir.¹⁰² Erken dönem kaynaklarda zikredilen fırkalardan birçoğunun günümüzde ya müntesibi kalmamış ya da aralarında benzerlik kalmayacak şekilde asıldan uzaklaşmıştır. Bu fırkalardan günümüze ulaşanlar İmâmiyye (İsnâ

⁹⁹ Ekinci, “Abbâsî-Karmatî Mücadelesi”, s. 83.

¹⁰⁰ Daftary, **İsmâîliler**, s. 162.

¹⁰¹ Avcu, “Karmatîlerin Doğuşu”, s. 20; Avcu, “Fâtımî-Karmatî İlişisine Dair Bazı Mülâhazalar”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. XIII, S. II, s. 243-265.

¹⁰² Keşşî, **Ricâlü’l-Keşşî**, s. 242-243.

Aşeriyye)¹⁰³, Zeydiyye¹⁰⁴, İsmâiliyye -Ağâhânlar ve Bohralar-, Nusayriyye ve yine İsmâiliyye'den ayrılan Dürziyye'dir.¹⁰⁵

Gazzâlî bu fırkaları Bâtıniyye, Karâmita, Hürremiyye, Hürremdiniyye, İsmâiliyye, Seb'iyye, Bâbekiyye, Muhammire ve Ta'lîmiyye şeklinde tasnif etmiştir.¹⁰⁶ Onun *Fedâihu'l-Bâtıniyye* isimli eserinde yaptığı bu tasnif, eseri Abbâsî halifesi Muztazhirî'nin talebiyle yazmış olması, kitapta ön yargı ve tenakuz bulunması gibi gerekçelerle eleştirilmektedir. Bu eleştiriye göre Gazzâlî, felsefî ve dinî bir fırka olan Bâtıniyye ile sosyal, siyasi ve inkılâpçı bir hareket olarak Abbâsîlere başkaldıran grupları bir ayrıma tabi tutmaksızın aktarmaktadır. Zira onun tasnifinde yer alan Muhammire, Bâbekiyye ve Hürremdiniyye gibi gruplar aslında Mazdekiyye içerisindeki hareketlerden bazıları için kullanılmaktadır.¹⁰⁷ Ehlü'l-ibâha olarak da ifade edilen bu fırkaların ortak özelliği bazı kaynaklarda şer'î mükellefiyetleri kaldırmaları ve şehvetlerine uymaları olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁸

Gazzâlî'ye yönelik, eserini halifenin talebi ile kaleme almış olması nedeniyle yapılan eleştiriler tutarlı gözükmemektedir. Zira bu durum, farklı boyutlarda diğer fırkalara mensup âlimlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak Kâdî Nu'mân, Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah'in yardımcısı olarak görev yapmış, kâdılkudâtlık mertebesine kadar yükselmiş ve elde ettiği bu makam kendisinden sonra ailesi tarafından deruhte edilmiştir. Onun yazdığı *İftitâhu'd-da'vâ ve Deâimü'l-İslâm* isimli eserleri, fırkanın doğuşu ve inançları ile ilgili çalışma yapanlar tarafından kaynak olarak gösterilmiştir.¹⁰⁹

Bâtınî fırkalara temel teşkil ettiği kabul edilen İsmâiliyye ile ilgili son dönemde yapılan araştırmalarda, ilk ortaya çıktığında İsmâiliyye'nin Seb'iyye, Ta'lîmiyye, Bâtıniyye, Karâmita ve Karmatiyye diye isimlendirildiği aktarılmaktadır.¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr ise *bâtıniyye* kavramını, bazen tüm fırkaları

¹⁰³ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 80.

¹⁰⁴ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 78-79.

¹⁰⁵ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 56.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Fedâih*, s. 11.

¹⁰⁷ Deylemî, *Beyân*, s.25; Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 59.

¹⁰⁸ Deylemî, *Beyân*, s. 25.

¹⁰⁹ Mahmud, *Kelâmî Açından İsmâilî İnanç Sistemi*, s. 16.

¹¹⁰ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 58.

kapsayacak şekilde genel anlamda, bazen de nassların zâhirinin, ancak imamların bilebileceği bâtinî manalar taşıdığını kabul edenler olarak ifade etmektedir.

Cüşemî, İslâm'ın dışına çıkmış olduklarını ifade ettiği Bâtınîlerin, zâhiren onu benimsemiş gördükleri için Müslüman fırkalar arasında zikredildiği kanaatini aktarmaktadır. Ona göre birçok sapkınlıkları bulunan Bâtıniyye'nin, gizliliği benimsemiş olması, gerçek yüzüyle anlaşılmasını neredeyse imkânsız hâle getirmiştir. Ayrıca Bâtıniyye, gerçek amaçları dini tahrif ve İslâm'ı yıkmak olan birçok fırkaya da kaynaklık teşkil etmiştir.¹¹¹

Kâdî'nin zikrettiği ve bizim de haklarında bilgi aktaracağımız bâtinî fırkaların başında İsmâiliyye ve Karâmita gelmektedir.

1) İsmâiliyye: Erken dönem kaynaklarda Râfıza'nın on yedinci fırkası olarak zikredilen¹¹² İsmâiliyye, Ca'fer b. Muhammed'in ölümü sonrası yerine oğlu İsmail'in imam olduğunu kabul edenlerin oluşturduğu bir fırka olarak ifade edilmektedir. Bu fırka İsmail b. Ca'fer'in babası hayatta iken öldüğünü kabul etmediği gibi onun iş başına geçinceye kadar da ölmeyeceği inancını benimsemiştir.¹¹³

İsmâiliyye'nin Ca'fer es-Sâdık zamanında Irak ve Kûfe'de şekillenmeye başlayan ve zamanla bâtinî te'vili benimseyen bir hareket olarak ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹¹⁴ İsmail'in, babası hayatta iken mi yoksa sonradan mı vefat ettiğine dair tartışmalarla başlayıp ondan sonra kimin imam olacağı hususundaki görüş ayrılıkları ile devam eden süreç farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Onun babasından önce öldüğünü söyleyenler hicri 138 yılını, babasından sonra öldüğünü kabul edenler ise daha geç bir tarihi ifade etmektedir.¹¹⁵ Babası hayatta iken öldüğünü benimseyenler, imâmetin oğlu Muhammed'e geçtiği, ölmediğine inanan bir grup ise onun Kâim olduğu inancını sürdürmüştür.¹¹⁶

¹¹¹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 84.

¹¹² Bağdadi, *el-Fark*, 62-63; Eş'arî, *Makâlât*, s. 56; Nevbahtî, *Fıraku's- Şîa*, 63-64, 67-68;

¹¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 56.

¹¹⁴ Bu hareketi Hz. İsmail'e kadar götürenler de bulunmaktadır. Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 71.

¹¹⁵ Deylemî, *Beyân*, s. 23-24; Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 72.

¹¹⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 63; Deylemî, *Beyân*, s. 23; Eş'arî, *Makâlât*, s. 56; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-hâlikîn*, nşr.

Makrîzî'ye (ö. 854/1442) göre nassla tayin edilen İsmail, babası hayatta iken vefat edince imâmet onun çocuklarına geçmiştir.¹¹⁷ Şehristânî ise büyük oğul İsmail'in imâmetinin nassla açıklandığına, ancak onun babası hayatta iken vefat etmesiyle tartışmaların ortaya çıktığına dikkat çekmiştir. Onun vefat ettiğini kabul edenler, nass olmaksızın imamın kendisinden sonraki birini tayin etmesinin mümkün olamayacağı esastan hareketle imâmetin oğlu Muhammed'e geçtiği inancını benimsemiştir.¹¹⁸ Keşşî (3.-4./9.-10. yüzyıllar) gibi bazı âlimler ise tartışmaların odağındaki İsmail'in birtakım beşeri zaafı olduğu iddiaların bulunduğuna işaret etmiştir.¹¹⁹

İmâmete nassla tayin edilen İsmail'in babasından önce ölmesi üzerine imâmetin Muhammed b. İsmail'in hakkı olduğu, ondan başkasının imâmetinin câiz olmayacağını benimseyenler Mübârekiyye fırkasını oluşturmuştur. Fırka, kurucusu olan İsmail b. Ca'fer'in mevlası Mübârek'e nispetle bu isimle anılmaktadır.¹²⁰

Hattâbiyye ise tartışmalara farklı bir boyut kazandırarak Ca'fer es-Sâdık'ın ruhunun, imâmetini benimsedikleri Muhammed b. İsmail'in çocuklarında devam ettiğini iddia etmiştir. Bu yaklaşımları ile hulûle kapı açan Hattâbiyye'den bazıları Ca'fer es-Sâdık'ın ruhunun Ebû'l-Hattab'a geçtiğini, onun gizlenmesinden sonra ise Muhammed b. İsmail'e hulûl ettiğini ileri sürmektedir.¹²¹

Mübârek ismi etrafında bazı tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmaların arka planında onun gerçek bir kişi mi yoksa müstear bir isim mi olduğunun belirsizliği bulunmaktadır. İsmâiliyye'yi ana gövde olarak gören Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 332/934), onun Mübârekiyye'nin reisi olduğu kanaatindeydi.¹²² Ca'fer es-Sâdık'ın imâmeti Mübârek'e vasiyet ettiği düşüncesinde olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö.

Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1983, s. 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 179. Karş. Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 72.

¹¹⁷ Takiyyiddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttiâzü'l-hunefâ bi Ehbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, 2. bs., Kâhire, Lecne İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, 1996/1416, C. I, s. 16.

¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 41.

¹¹⁹ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, s. 219.

¹²⁰ Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 197.

¹²¹ Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, s. 200.

¹²² Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, naşirin önsözü, y.y., t.y., C. III, s. 9.

393/1003) ise burada Mübârek ile kastedilenin İsmail olduğu kabulünden hareketle müstear bir isim olduğunu kabul etmektedir.¹²³

İsmâililiğin oluşumu Meymûn el-Kaddâh'a (ö. 2/8. yüzyılın son çeyreği) dayandırılmakta ve konuya dair farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Ebû Abdullah b. Ali b. Rızam el-Kûfi'ye atfedilen aktarım, bu konudaki en eski rivayet olarak kabul edilmektedir. İsmâililiğe reddiye olarak yazdığı kitabında geçen bu rivayet, İbnü'n-Nedîm'e (ö. 385/995) ait *el-Fihrist* ve diğer bazı kaynaklarda nakledilmektedir.¹²⁴

İsmâilikte bir esas olan devir nazariyesinin şeriatın neshine alan açması ve bu gelenek içerisinde yer alanların büyük çoğunluğunun şer'î hükümleri farklı yorumlamaları bazılarınca dehrîlik olarak eleştirilse de bu durumun gaybet inancıyla irtibatlandırılması daha doğru gözükmemektedir. İsmâilî devir nazariyesine göre yedinci Nâtık Muhammed b. İsmail'in gaybete girişiyle artık Muhammed'in getirdiği şeriat neshedilerek şeriatsızlığın hüküm süreceği yedinci devir başlamıştır. O, tekrar döndüğünde yeni bir şeriat getirecektir.¹²⁵

2) Karâmita: Şîî ya da Bâtînî fırkalarda Hz. Ali'nin imamete nassla tayin edildiği hususu inaçlarının temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber daha hayatta iken Hz. Ali'nin hilâfete tayin edilmesi gibi İsmail b Ca'fer de babası hayatta iken halef olarak belirlenmiştir. Mübârekiyye fırkasından neşet eden ve Hamdân el-Karmat'a nispet edilen Karâmita, zamanla mehdî ve bedâ inancına imkan sağlayan bir anlayışı benimseyerek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Allah Teâlâ'nın Ca'fer es-Sâdık ve İsmail'in imâmeti hakkında fikir değiştirdiğini (bedâ) söyleyerek bu hakkın artık Muhammed b. İsmâile geçtiğini kabul etmiştir.¹²⁶ Karâmita'nın bu kabulü beraberinde Muhammed b. İsmail'in ölmediği ve yeryüzüne hâkim olmadıkça da ölmeyeceği inancını getirmiştir. Zira onlara göre İsmail, gelişi müjdelenen bir mehdîdir.¹²⁷ Karmatî kavramı başta Hamdân tarafından örgütlenen grubu ifade

¹²³ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübûât*, s. 190.

¹²⁴ Meymûn el-Kaddâh'ın İsmâililiğin teşekkülündeki rolü ve İbn Rızam rivayeti ile ilgili tartışmalar için Bkz. Avcu, "Karmatîlerin Doğuşu", s. 132-138.

¹²⁵ Deylemî, *Beyân*, s. 22.

¹²⁶ Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, s. 201-205.

¹²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 57.

ederken zamanla İsmâilî hareketin diğer kesimleri için de kullanılmıştır.¹²⁸ Hicri üçüncü yüzyılın ortalarında tarih sahnesine çıkan Karmatîler'in ilk zâhir imami ve Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî, İsmâilî imâmet öğretisinde köklü değişiklikler yapmıştır. Ancak Hamdân Karmat ve taraftarlarının bu değişimi kabul etmemesi üzerine hicri 286 yılında gerçekleşen bölünme neticesinde Karmatîlik, Irak'ta bağımsız bir harekete dönüşmüştür. İsmâilî hareket böylece Fâtımîler ve Karmatîler olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Hatta, Karâmita ve onların önde gelen dâileri tarafından gerçekleştirilen olumsuz uygulamalar konusunda Fâtımîler'in bunları reddeden bir tutum benimsedikleri de görülmektedir.¹²⁹

İsmâililiğin ilk teşekkül sürecinde var olduğu kabul edilen Maniheizm, Sâbilik ve Deysâniyye¹³⁰ etkisi sonraki dönemlerde Karmatîlere de yansımıştır. İlahî kaynaklı gizli bir bilginin kurtuluş için gerekliliğini benimseyen düalist yapı bu şekilde ortaya çıkmıştır. Fâtımî-Karmatî bölünmesi sonrası yaşanan liderlik zaafına öğretide yaşanan bir kısım tereddütlerin de eşlik etmesi, bazı sorgulamalara yol açmıştır. Vadedilen bazı hususlarla yakın zamanda mehdînin zuhûr edeceği iddiasının gerçekleşmemesi Horasan-Mâverâünnehir Karmatîlerinde de ciddi duraklama ve gerilemelerin yaşanmasına sebep olmuştur.

Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın ölümü sonrası yaşanan bölünme ile, Kuzey Afrika'da bâtinî hareketin bir devamı olarak Meymûn'un soyundan gelen Fâtımî gizli imamlar süreci başlamıştır.

Başlangıçta Muhammed b. İsmail'in mehdîliğini kabul eden Karmatîler, zamanla kendisine Hz. Ali'den üstün bir rol yükleyerek onun Kâim ve son büyük resûl olduğu inancını benimsemiştir. Hareketin erken dönemi ile ilgili, aşırılık olarak nitelendirilen özelliklerin Fâtımî halifelerce sansürlenerek resmî bir tarih anlayışının oluşturulduğu ifade edilmektedir.¹³¹ Karmatîler, ihtilalci anlayışları ve mehdî ile ilgili

¹²⁸ el-Kaddâh'ın Muhammed b. İsmail'in oğlu Abdullah ile ilgili bir kod adı olduğuna dair tartışmalar için Bkz. Daftary, **İsmaililer**, s. 170-174.

¹²⁹ Goeje, **el-Karâmita**, s. 75.

¹³⁰ İbnü'n-Nedîm, Deysâniyye ile Maniheizm arasında benzerliklerin olduğunu zikretmektedir. Aralarında yaklaşım farkları olsa da özellikle nur ve zulmet dualizmi her iki fırkada da merkezi bir öneme sahiptir. O, Çin ve Horasan'da büyük topluluklar halinde olmasalar da Deysânî grupların bulunduğundan bahsetmektedir. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 1054.

¹³¹ Daftary, **İsmaililer**, s. 162.

kabullerindeki aşırılıklar sebebiyle zamanla farklılaşarak benzer yaklaşımları benimsemiş kişi ve gruplar için bir sığınak olmuştur.¹³²

Fâtımîler Meymûn öncesi, Muhammed b. İsmail'in evlatlarından bir dizi gizli imamın olduğu kabul etmektedir. Kummî ve Nevbahtî, İsmâiliyye'nin çoğunluğunu oluşturan Karmatîler'in, ondan sonra hiçbir imam tanımadıklarını aktarmaktadır. Ancak yine Fâtımî anlayışa göre Muhammed b. İsmail, oğlu Abdullah'ı halef olarak tayin etmiştir. Abdullah, oğlu Ahmed'i *-İhvân-ı Safâ Risâleleri'*nin yazarıdır-, o da oğlu Hüseyin'i halef tayin etmiştir. Hüseyin de daha sonra Abdullah el-Mehdî diye anılacak olan oğlu Saîd'i seçmiştir. Bahsi geçen bu hususlardan Fâtımî halifelerinin nesebi, sıralaması, sayıları gibi konularda görüş ayrılıkları bulunduğu anlaşılmaktadır.¹³³ Bununla birlikte Ubeydullah el-Mehdî¹³⁴ ile başlayan ve Fâtımî İsmâililiği diye isimlendirilebilecek hareketle imâmet anlayışında farklılaşma yaşanmıştır. Mehdî ve Kâim olarak zuhuru beklenen Muhammed b. İsmail'in imâmeti fikri terk edilerek imâmetin onun soyundan imamlarca devam ettirileceği hususu benimsenmiştir.¹³⁵

Özellikle batıdaki son dönem çalışmalarda Kaddâh'ı, İsmâililiğin kurucusu ve Abdullah el-Mehdî'nin atası olarak gösterenler, İsmâililik karşıtı algıyla kaleme alınmış İbn Rizâm'a ait rivayetlerin erken İsmâililiğe ait önemli bilgileri ihtiva ettiğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak bâtinî fırkaların menşei ve oluşum süreçleriyle ilgili tartışmalar sürmektedir. Bununla birlikte ortaya koydukları fikrî ve siyasi

¹³² Ekinci, "Abbâsî-Karmatî Mücadelesi", s. 85.

¹³³ Daftary, **İsmâililer**, s. 164.

¹³⁴ Ebû Muhammed Ubeydullah b. Hüseyin b. Ahmed el-Mehdî el-Fâtımî: İlk zâhir İsmâilî imam ve Fâtımîlerin kurucusu olarak ifade edilmektedir. Kimliği ve nesebi hususu günümüzde de devam eden çok sayıda tartışmaya konu olmuştur. İbn Rizâm rivayetinde, onun nur ve zulmet ilahlarına inanan Ahvazlı bir Mecûsî olan Deysân b. Saîd'in neslinden geldiği şeklindeki iddialar aktarılmaktadır. Sekiz yaşında imam olduğu, taraftarlarından gelen humus ve hediyelerle elde ettiği gücü sayesinde bazı Abbâsî valilerini kendisine bağladığı, farklı bölgelerdeki faaliyetleri sonrası kuzey Afrika'da Fâtımî hilâfetini tesis ederek mehdiliğini ilan ettiği aktarılmaktadır. Ubeydullah, bu süreçte zaman zaman Hristiyanlarla da mücadele etmiş, kendi inanç esaslarını yerleştirmek adına özellikle bölgede etkili olan Mâlikî ülemasına baskı uygulayarak bir kısmını öldürmüştür. Sahabeye sebbetmeyi ve onları tekfiri bir yöntem olarak benimsemiş, Medârisü'd-Da' ve isimli eğitim kurumlarıyla da Bâtınî-İsmâilî görüşlerini geliştirip yaymıştır. Bkz. Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 23-25.

¹³⁵ Muzaffer Tan, "Tarihin Sonu: İsmâilî Döngüsel Tarih Anlayışı", **38. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi**, Ankara, Bildiriler, Din, 2007, C. II, s. 625-634.

mücadelenin o dönemdeki etkileri ve bugüne bakan boyutu bir realite olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla Bâtıniyye'nin temel inançlarının, düşünce yapılarının ve mücadelelerinin doğru anlaşılması önem arz etmektedir.

2.4. İTİKADİ GÖRÜŞLERİ

Fırkalar arası görüş ayrılıklarının yanı sıra aynı fırka içinde yaşanan ihtilaflar, temel inanç konularındaki görüş ayrılıklarını keskinleştirmekte ve bunların aidiyetini tespit etmekte güçlükler sebeptir.

Bâtınî fırkaların ilk teşekkül süreçleri ile ilgili belirsizlik, görüşleri konusunda da ifade edilmektedir. Düşünce ve inançlarını, âyet ve hadisleri bâtinî manalara veya ihtiva ettikleri harf sayısına nispetle yaptıkları te'villere dayandırmaları bu belirsizliği artırmaktadır. Birinci tür te'vili daha çok kullanmaları, kelimelerin içinde saklı olan gerçek anlamı sadece imamların bilme hakkına sahip olması ile temellendirilmektedir. Âyetlerin zâhirî ile amel etmek bâtinî bilgiye ulaşamayanlar için bir ceza olup, imamların tâlimiyle bu manaları öğrenenlerin âyetlerin zâhiriyle amel etmesi gerekmemektedir.

Farklı düşünce ve inanç sistemlerinden beslenen bâtinî fırkalarca kabul edilen ve onları diğer fırkalardan ayıran temel kelâmî görüşler genel olarak şöyle ifade edilmektedir:

1. Bilgi problemi: Bilgi, felsefe ve kelâmın temel tartışma konularındandır. Bâtıniyye bilgi konusunda akıl ve duyuları yeterli ve güvenilir birer kaynak olarak görmediği için, her yüzyılda Allah Teâlâ'dan aldığı bilgiyle şeriatın bütün sırlarını insanlara öğretecek masum bir imama ihtiyaç olduğu esasını benimsemiştir.¹³⁶ Bu esas, vahyin gereği olarak emredilen akletme, düşünme, emredilen veya yasaklanan hususların hikmetine muttali olma gibi sorumlulukların insanlar adına imamlar tarafından yerine getirilmesini ifade etmektedir.¹³⁷

2. Ulûhiyyet: Bâtınî fırkaların genel kabulü zaman boyutuyla evveli olmayan, kadîm iki ilahın varlığıdır. Ancak bunlardan biri diğerinin illeti olup ona sâbık, ma'lûl'e de tâlî denir. Sâbık, âlemi bizzat kendisi değil tâlî aracılığı ile

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 57.

¹³⁷ Gazzâlî, *Fedâih*, s. 38.

yaratmıştır. Birincisi (Evvel) “akıl”, ikincisi “nefis” olarak da isimlendirilir. Evvel nefyi ifade edeceği için varlık ya da yoklukla tavsif edilemez.¹³⁸ Sâbık ne vücüd ne de ademle nitelenemeyeceği gibi, malum ve meçhul de değildir.¹³⁹ Bütün isimler onda sona erer. Tâlî, ilk mübdî olup kendisinden, terkip edilmiş bedenlere cüz’iyyâtı yayılan küllî nefis meydana gelmiştir. Nefsin hareketi sıcaklığın, hareketsizliği ise rutubetin oluşmasına sebep olmuştur. Bu ikisinden de anâsır-ı erba’a (ateş, hava, su ve toprak) meydana gelmiş ve bunların eksik denge ile birleşmesinden madenler oluşmuştur. Aralarındaki zıtlığın azalması ve dengenin artmasıyla bitkiler, biraz daha artmasıyla hayvanlar ve sonunda da insan doğmuştur.¹⁴⁰ Cüşemî, bu fikirleriyle Mecûsîliği ve dualizmi hedeflediklerine işaret ederek onların, anâsır-ı erba’a ve bunların etkileri hususunda ittifak ettiklerini aktarmaktadır.¹⁴¹

Dualizmi ihsas ettiren bu yaklaşımların, İsmâiliyye öncelikli olmak üzere bâtinî fırkalarda Allah Teâlâ’nın sıfatları hakkındaki mutlak nefiyden kaynaklandığı iddia edilmektedir. Onlara göre, tanrı herhangi bir sıfatla tavsif edilemez. Zira bu durum onu sınırlandırmak ve ona keyfiyet atfetmek anlamına gelmektedir.¹⁴²

3. Nübüvvet: Şîa’da ve özellikle İsmâiliyye’de nübüvvet konusu imâmetin temellendirilmesi açısından öncelenmekte, Hz. Peygamber’in vasisi olan imama, onun sahip olduğu vasıfların benzerleri atfedilmektedir.¹⁴³ Cüşemî, Bâtiniyye’nin peygamberliği zâhiren kabul ettiklerini, ancak vahyi ve meleklerin vahiy getirmesini inkâr ederek mucizelerin gerçekleşmediğini iddialarını aktarmaktadır. Onlara göre tamamı sembolik olan mucizelerin gerçek anlamını zâhir ehli bilmez.¹⁴⁴ Sicistânî nebîyi “Sorumluluğu yüklenmede tahammül gösterebilmesi, keskin zekasıyla kendisine vahyedileni kavrayabilmesi ve aldığı bu mesajı muhataplarına

¹³⁸ Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil b. Ca’fer es-Sâdık, **er-Risâletü’l-câmia**, nşr. Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dâru’l-Endülüs, 1981, s. 25; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 250; Deylemî, **Beyân**, s. 6; İbnü’l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 58.

¹³⁹ Ramazan Yıldırım, **Mutezile’nin Kelâmî Polemikleri: Hâkim el-Cüşemî Örneği**, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012, s. 82.

¹⁴⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 250; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 39.

¹⁴¹ Yıldırım, **Mutezile’nin Kelâmî Polemikleri**, s. 82.

¹⁴² Mahmud, **Kelâmî Açından İsmâilî İnanç Sistemi**, s. 42.

¹⁴³ Gölpınarlı, **İslâm Mezhepleri ve Şîilik**, s. 288-289; Pual E. Walker, **Early Philosophical Shiism, The İsmâilî Neo-Platonism Abu Ya’kûb al-Sijistânî**, Cambridge University Press, 1993, s. 114.

¹⁴⁴ Cüşemî, **Uyûnü’l-mesâil**, s. 85.

açıklayabilmesi için yaşadığı dönemde hikmete sahip olması ve vahiy almasıyla temayüz eden kişidir.”¹⁴⁵ şeklinde tarif etmektedir.

Bâtîniyye'nin nübüvvete dair yaklaşımları felsefecilerle benzerlik gösterir. Peygamber, tâlî aracılığı ile sâbıktan kendisine saf kutsî bir gücün aktığı şahıstır.¹⁴⁶ Cebrâîl, bir şahıs olmayan akıldan ibaret olup Kur'ân, Akıl'dan (Cebrâîl) kendisine akan bilgileri Hz. Muhammed'in anlatmasıdır. Kelâmullah olarak isimlendirilmesi ise mecaz olup o, Allah Teâlâ tarafından oluşturulmuştur. Peygamber'e akan bu kuvvet işin başlangıcında böyle olmayıp bir nutfe gibi tedricen gelişmiştir.¹⁴⁷ Allah Teâlâ'dan feyzan etmesi boyutuyla o, bâtın olup zuhûru bulunmamaktadır. Peygamber'in kelâmı ve onu ifade edişi ise zâhir olup bunun da bâtını bulunmamaktadır. İddia ettikleri tedric, bu kuvvetin kemalının şahıstan şahısa geçerek yedinci ve son devirde Nâtık Resûl'den Sâmit imama intikalle tamamlanmaktadır.¹⁴⁸

4. İmâmet: Şîa'da ve bâtînî fırkalarda imâmetin temel bir inanç konusu olduğu ve tartışmaların bunun temellendirilmesi ve imamların sahip oldukları özellikler hususunda odaklandığı ifade edilmişti. İsmâîlî düşüncede vesâyet imâmetle özdeşleşmiş bir kavram olup yönetim erkinde Hz. Peygamber'den sonraki aşamayı ifade etmektedir. Bu konuda Şîa ile başlayan tartışmalar, zamanla bâtînî fırkaların da katılımıyla farklılaşmıştır. Âyetleri bu amaca binaen te'vil etmeleri, kendileri dışındakilere yönelik küfre kadar varan ithamlarına gerekçe teşkil etmiştir. “*İlk günden beri takva üzere kurulan mescit...*” âyetindeki mescit ile kastedileni Hz. Ali olarak te'vil eden Sicistânî, “*...küfre yardım etmek, müminlerin arasına tefrika sokmak için... mescit yapanlar...*” âyetinde kastedilenleri ise onun imâmetine ve vasiliğine inanmayan zalim ve bedbahtlar olarak te'vil etmektedir. Ayrıca ona göre sahabe, imamın gazabını celbetmeleri sebebiyle fasıklık ve küfürle ithamı hak etmiştir.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Mahmud, **Kelâmî Açından İsmâîlî İnanç Sistemi**, s. 144.

¹⁴⁶ Deylemî, **Beyân**, s. 76.

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 60.

¹⁴⁸ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 42.

¹⁴⁹ Ebû Ya'kub İshak b. Ahmed es-Sicistânî, **Kitâbü'l-iftihâr**, nşr. İsmail Karaban-Hüseyn Ponavala, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, s. 157-158.

Bâtînîler her yüzyılda hakkı ayakta tutan, Kur'ân'ın müşkilatının hallinde ve zâhirinin¹⁵⁰ te'vilinde mutlaka kendilerine müracaat edilen, gerçeğin bilgisine sahip masum bir imamın olmasının zarureti inancını benimsemiştir.¹⁵¹ Onlara göre masumiyet ve her şeyden haberdar olma hususunda imam, peygambere denk olup sadece vahiy alma hususunda ondan ayrılmaktadır. Bu kabullerinin bir gereği olarak aynı zaman diliminde iki imamın olması mümkün görülmemektedir. Dâî olarak isimlendirilen on iki hücceti olan imamların zuhûru hüccetler, cenâhlar ve me'zûnlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.¹⁵²

Kainatın tabi olduğunu düşündükleri yedili sistemi peygamberler ve imamlara da uygulayan Bâtîniyye, her bir peygamber döneminin kendisi ve takip eden altı imamla birlikte yedi devir devam ettiği, sonra yeni bir peygamberin geleceği inancını benimsemektedir. Öğretilerindeki farklılıklar sebebiyle birbirleriyle çelişen bu fırkalar, peygamberlerin güzel olan hususları yasaklarken zor olan bazı hususları emrederek insanları gereksiz yükümlülüklerle mükellef tuttuklarını iddia etmektedir.¹⁵³ İslâm dünyasında zaman zaman ortaya çıkan idari ve iktisadi alandaki yozlaşma ve gerilemelerden hareketle dünyadaki tüm kavgaların ve savaşların peygamberler aracılığı ile aktarılan dinlerden kaynaklandığına dair filozof Ebû Bekir er-Râzî gibi kimselerin dillendirdiği benzer iddialar, peygamberlerin tebliğ ettiği temel esaslar dikkate alındığında tutarlı gözükmemektedir.¹⁵⁴

Bâtîniyye içerisinde yer alan Ebû Hâtim er-Razî ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî gibi dâîler de Kâdî Abdülcebbâr gibi nübüvvet konusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bunun arka planında muhtemelen dönemin şartları gereği nübüvvete inanmayanlara cevap verme ihtiyacının yanı sıra imâmeti temellendirme amacı da bulunmaktadır.

¹⁵⁰ Bkz. Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 218.

¹⁵¹ Gazzâlî, *Fedâih*, s. 43.

¹⁵² İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 60; Şîî nübüvvet telakkisinde "Hüccet", varlığı zorunlu olan aracı kimse şeklinde değerlendirilmekte ve onun görevinin belirli dönem ve zamanın sınırlarını aştığı kabul edilmektedir. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemî, 12. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, C. 1, s. 37.

¹⁵³ Deylemî, *Beyân*, s. 22; İsferyânî, *et-Tebîr*, s. 144.

¹⁵⁴ Ebû Hâtim er-Razî ile filozof Ebû Bekir er-Râzî arasındaki tartışmalar için Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî, Gulamrızâ 'Avânî, Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, s. 31.

5. Kıyamet ve Meâd: Ölümün ne olduğu ve sonrasında insanın yaşayacağı merhaleler kelâm ilminde ele alınan öncelikli konular arasında yer almaktadır. Küçük kıyamet olarak da nitelendirilen ölüm, âdetâ hesap öncesi yaşanacak gerçek kıyametin bir provası olarak tasvir edilmektedir. Ruhun nerede durduğu, nefis ve ruh arasında irtibat, aynîlikleri ya da farklılıkları, uyku hâlinde ruhun bedenden ayrılışı ve bu süreçte yapıp ettikleri gibi girift sorular bâtinî düşüncede yankı bulmuş ve kabullerini etkilemiştir. Bu bağlamda karşımıza çıkan hususlardan biri de tenâsüh inancıdır. Tenâsühün temel bir inanç olarak kabul edilmesi durumunda ölüm hakiki bir olay olmaktan çıkarak sûrî bir olaya dönüşmektedir.¹⁵⁵

Genel kabule göre, tenâsüh inancı ilk olarak erken dönem Hint düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Bîrûnî, Hintlilerin bu inancının Yunan felsefesine de etki ettiğini söylemektedir.¹⁵⁶ Müslüman âlimlerin tenâsühe yönelik eleştirileri ve reddiye çalışmaları, Hürremiyye gibi bazı fırkalarda bu inancın erken dönemden itibaren görülmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵⁷ İsmâilî dâîler ile filozof Ebû Hâtim er-Râzî gibi şahıslar arasında cereyan eden tartışmalar ve Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî gibi şahısların Ca'fer es-Sâdık'tan aktardıkları rivayetler bâtinî fırkalarda tenâsüh inancının varlığına işaret etmektedir.¹⁵⁸

Ölüm ve sonrasına dair bazı yaklaşımları bâtinî fırkaların kıyameti inkâr etmeleri şeklinde anlaşılmaktadır. Bâtînîler kıyameti gece ile gündüzün birbirini takip etmesi ve kesintiye uğramaksızın canlılığın yenilenmesindeki nizam olarak kabul etmektedir. Onlara göre göklerin ve yerin yok oluşu düşünülemeyeceği için kıyamet, imamın ortaya çıkışını simgelemektedir.¹⁵⁹ Haşrı, neşri, cennet ve cehennem kabul etmeyen Bâtiniyye meâdî da her şeyin dört tabiattan biri olan gerçek aslına dönmesi şeklinde ifade etmektedir.¹⁶⁰ Cesedin meâdını çözülerek oluşumuna imkân sağlayan dört asli unsura dönmesi, ruhun meâdını ise insandaki akıllı ve idrak edici olan nefis olarak anlamaktadır. Kişi ibadetlere devamla heva ve

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. I, s. 166; Mahmud, *Kelâmî Açidan İsmâilî İnanç Sistemi*, s. 259.

¹⁵⁶ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku ma li'l-Hind min ma'kületin makbûletin fi'l-akl ev merzûle*, nşr. Ali Safâ, 2. bs., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983, s. 39.

¹⁵⁷ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 22.

¹⁵⁸ Mahmud, *Kelâmî Açidan İsmâilî İnanç Sistemi*, s. 262.

¹⁵⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 85.

¹⁶⁰ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 85; İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 61.

hevesine uymaktan uzaklaşarak temizlenmek ve hidayet kaynağı imamlardan alacağı ilimlerle gıdalanmak suretiyle cisimden ayrılışı esnasında ruhani âlemle birleşerek aslına dönmektedir. “*Ey huzur içinde olan nefis! Rabbine dön*”¹⁶¹ âyeti de buna delâlet etmektedir. Böylece cesetten ayrılan nefis kemâle ermekte ve daha önce görmediği şeyler kendisine zâhir olmaktadır. Masum imamların irşadından yüz çevirenler ise ebedi olarak cehennemde kalmaktadır. Bunun anlamı cismani âlemde tenâsüh yoluyla bir bedenden diğerine geçmek suretiyle acıya düşer olmaktır. Bu yaklaşıma delil olarak, “...*Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz...*”¹⁶² âyeti gösterilmektedir.¹⁶³

Tenâsüh fikrine yönelik birtakım eleştirileri olsa da Bâtıniyye, inançlarının esasını oluşturan imâmetle irtibatlı olarak kıyamet anlayışlarını temellendirmede tenâsühu ihsas ettirecek görüşler benimsemiştir. Kirmânî, “*De ki: "Şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günün belli bir vaktinde toplanacaklardır"*”¹⁶⁴ âyetini, kıyametin asıl gayesinin son devrin sahibi olan Kâim imamın dirilmesi olarak te’vil etmektedir.¹⁶⁵ Kıyamet gününün aşamaları da Kâim olan bu imamın ekseninde dönmektedir. Dolayısıyla tüm ruhların amacı, bu imama mümkün olduğu kadar yaklaşmaktır.

6. Şer‘î Mükellefiyetler: Şer‘î mükellefiyetleri imamların anladığı şekilde benimseyen Bâtınîler, haramları mübah görerek konulan sınırlamaların avam için olduğu inancını benimsemişlerdir. Buna göre işlerin iç yüzünü (hakâik) anladıklarında amelî sorumluluk ve kayıtlar kişilerden kalkmaktadır. Zira onlara göre azalarla ifa edilen amellerin amacı kalbin uyandırılmasını sağlamak olup¹⁶⁶ şer‘î mükellefiyetlerden bize anlatılanlar bâtını sembolize etmektedir. Cünüplük, müstecîbin hak ettiği rütbeye ulaşmadan kendisine bildirilen sırları ifşa etmesi; gusül, bunu yapan kimsenin ahdini yenilemesi olarak ifade edilmektedir. Zina, ahid bağı alınmamış olan kişiye bâtın ilminden az da olsa bazı şeyler aktarmaktır. Oruç, sırrı

¹⁶¹ Fecr, 89/27.

¹⁶² Nisâ 4/56.

¹⁶³ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 46.

¹⁶⁴ Vâkıa, 56/49,50.

¹⁶⁵ Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî, **Râhatü'l-akl**, nşr. Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1983, s. 376.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 62.

açığa çıkarmak, ba's, mezheplerine hidayet etmektir. Nisâ sûresinin on birinci âyetindeki “zeker”i imam, “ünsâ”yi hüccet olarak, Mâide sûresinin üçüncü âyetinde geçen “meyte” kelimesini zâhiri yüklenmek olarak anlamaları bu inançlarının yansıması olarak görülmektedir.¹⁶⁷

7. İbâha: Bu kavram, nassların zâhirlerinden çıkarılan dinî yükümlülüklerin, imamlar veya hüccetleri tarafından bildirilen bâtinî manalara vâkıf olmayan avam için olduğunu ifade etmektedir. Bâtinî manaları öğrenenlerden dinî yükümlülükler kalkmakta, onlar namaz, oruç, hac ve zekât gibi yükümlülüklerle sorumlu olmamaktadır.

8. Takıyye: Şîa'nın genelinde olduğu gibi İsmâiliyye'de de takıyye, imanın önemli bir esası olarak kabul edilmektedir. Ehl-i sünnet ise imanın asli unsurlarından sayılmaksızın cevazını âyetlere¹⁶⁸ dayandırarak zor durumda kalınması ve cebirle karşılaşılmasıyla sınırlı olarak kabul etmektedir. Takıyye, bir sır niteliği taşıyan bâtinî manaların fırkaya intisap etmeyen ve dolayısıyla ehliyet kazanmamış kimselerden saklanması esasına dayanmaktadır. Bunun için de takıyyeyi uygulamak Bâtiniyye'de vazgeçilmez bir prensip olarak benimsenmektedir. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık dönemlerinde takıyyenin uygulandığına dair örnekler nakledilmektedir. Dinin onda dokuzu olarak kabul edilen ve mümin için bir kalkan sayılan takıyye, çok az istisna dışında her durumda uygulanabilmektedir.¹⁶⁹ Bu anlayış takıyyeyi terk edenin Allah Teâlâ'ya, Hz. Peygamber'e ve imamlara muhalefet etmiş olacağı düşüncesinin yaygınlık kazanması ve bunun temel bir inanca dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Hatta “...Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır...”¹⁷⁰ meâlindeki âyette yer alan “etkâ” kelimesi Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayete göre “en çok takıyye uygulayan” şeklinde anlaşılmaktadır. Takıyyenin vücûbiyeti “Kâim” olanın ortaya çıkışına kadar

¹⁶⁷ Askerî, *et-Tefsîr*, s. 292; Deylemî, *Beyân*, s. 11; İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 65; İbn Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târîh*, C. V, s. 132; İsfârâyînî, *et-Tefsîr*, s. 86. Askerî, *et-Tefsîr*, s. 292.

¹⁶⁸ Nahl, 16/106.

¹⁶⁹ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi: Usûlü'l-Kâfi*, Beyrut, Menşûrâtü'l-Fecr, 1328/2007, C. II, s. 133-136.

¹⁷⁰ Hucurât 49/13.

olup bundan vazgeçmek câiz olmadığı gibi takıyyeyi terk eden kişi Allah'ın dinini ve İmâmiyye mezhebini terk etmiş olarak kabul edilmektedir.¹⁷¹

Bâtînî fırkaların te'vil konusunda bâtını esas almaları, diğer inanç ve düşünce sistemlerinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Nassları anlama yetkisinin mutlak olarak imamlara atfedilmesi, bu fırkaların inançlarını şekillendirdiği gibi sosyal ilişkilerine de yansımaktadır. Özellikle Karmatîler örneğinde olduğu gibi bazı gulât fırkaların şer'i hükümleri uygulamadaki aşırılıkları ve Müslümanlara yönelik kabulü mümkün olmayan uygulamaları kaynaklarda aktarılmaktadır. Kâdî de eleştirilerini benzer tespitler üzerinden temellendirmekte ve bu fırkaların İslâm toplumunda güven ortamının zayıflamasına sebep olduklarını vurgulamaktadır.

2.5. DAVET YÖNTEMLERİ

Bâtînî hareketlerde dâîler davetlerini farklı bölgelerdeki muhataplarının temel inançlarını ve hassasiyetlerini dikkate alarak yapmıştır. İmâmeti kabule çağırdıkları muhataplarını imamın, Hz Peygamber'in torunu, müminlerin emîri olduğu ve mülkünün büyüklüğü söylemleriyle etkilemeye çalışmıştır. Söylediklerinin onlarda karşılık bulduğunu hissettiklerinde, “Sen gizlilik ve Peygamber'den alınan misaklar hakkındaki nassları biliyorsun.” diyerek onları denemeye tabi tutmuştur.¹⁷² Kullandıkları yöntemlere dair yapılan aktarımlar farklılık arz etse de Gazzâlî'nin tasnifi esas alınarak davetlerindeki temel yöntemler hakkında bilgi aktarılacaktır.

Gazzâlî, dâîlerin etki alanlarını değerlendirirken onların muhataplarını iki gruba ayırmaktadır. İlki, din husundaki görüşleri yüzeysel, basiretleri az ve akılları zayıf olan kimselerdir. İkincisi ise atalarından beri devam eden devletlerinin Müslümanlar tarafından yıkılmasının kendilerinde açmış olduğu yara ve bunun beslediği kin duygusu canlı olan topluluklardır. Ayrıca makam mevki hırsı ve farklı olma güdüsünün esiri olmuş, akıl yürütme konusunda filozoflar gibi herhangi bir

¹⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî “Şeyh Sadûk”, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara, 1978, Ankara Üniversitesi Yayınları, s. 128.

¹⁷² Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed el- Kâdî el-Mağribî, *İftitâhu'd-da'vâ*, nşr. Ferhat ed-Deşvârî, Tunus, eş-Şeriketü't-Tûnisiyye li't-tevzî, Cezayir Üniversitesi Yayınları Divanı, 1986, s. 9-11.

bağlayıcılığı kabul etmeksizin serbestçe hareket etme arzusunda olan kişiler de davet hususunda potansiyel muhataplar olarak görülmüştür.¹⁷³

Dâilerin muhataplarını etkilemede başvurdukları yöntemlerin bilinmesi, onların düşünce dünyaları ve uygulamalarına dair kanaat oluşmasına katkı sağlayacaktır. Bâtinî dâilerin tercih ettikleri ve kaynaklarda bazen farklı isimlendirmelerle aktarılan bazı yöntemler şöyle ifade edilmektedir:

1. Zerk ve Teferrüs: Bu yöntem başlangıç aşaması olup davete uygun bulunan adayın dinî temayüllerinin belirlenmesi ve ona karşı takınılacak tutumun tespitini ifade etmektedir. Bu iki yöntemi uygulamak dâinin kıvrak zekâlı, feraset sahibi ve sezgisinin güçlü olmasını gerektirmektedir. Dâî'nin bu süreçte muhatabını ikna etmek için sabırlı olması, onu zâhirden bâtına yönlendirebileceğine kanaat getirmesi ve her bir muhatabının şartlarına göre davranması, temel bir esas olarak önem arz etmektedir.¹⁷⁴

Bu aşamada şehvet sahibi veya dünyaya düşkün bir kişi olduğu hissedilen muhababa “*sırtlarından ağır yüklerin ve üzerlerindeki bağların indirilip atıldığı*”¹⁷⁵ kimselerden olduğu telkin edilmektedir. Ayrıca kendisine şer‘î mükellefiyetlerden kurtulduğu ve yasaklanan hususların da kendisine mübah kılındığı bildirilmektedir. Davet edilen kişinin şeriate bağlılığı fark edilince namaza ve ibadetlere teşvik edilerek aynı ortamda bir araya gelindiğinde çokça ibadet edilmektedir.¹⁷⁶

Muhatapları Yahudi veya Hristiyan ise onların temel kabullerinden övgüyle bahseden dâî onların gelmesini bekledikleri mehdî/mesîh ile kendilerinin davette bulunduğu mehdînin aynı kişi olduğunu söylemektedir.¹⁷⁷ Sâbiîlerle karşılaştıklarında ise yıldızlara ibadeti methederek onlara, esasında bütün dinlerin aynı olduğunu, mensupları bunu tam olarak bilmeseler de hepsinin bâtinî te’vil anlayışında ittifak ettiklerini anlatmaktadır.¹⁷⁸ Muhatabın bir Şîî, Mecûsî veya felsefeci ya da Senevî olması durumunda ise temel inanç esaslarını överek onlarla

¹⁷³ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 33-36; Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 261; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 66.

¹⁷⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 259; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 22.

¹⁷⁵ A‘râf, 7/157.

¹⁷⁶ Deylemî, **Beyân**, s. 26.

¹⁷⁷ Deylemî, **Beyân**; s. 16; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 52.

¹⁷⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 812. Karş. Gazzâlî, **Fedâih**, s. 18.

yakınlık kurmaya çalışılmaktadır.¹⁷⁹

2. Te'nîs: Adayla dostluk oluşturduğunda dâî'nin söz, fiil ve ona karşı tutumunda dindar görünerek, ibadetlerde hassasiyet göstermek suretiyle onun güvenini kazanmasını ifade etmektedir. Muhatabın bulunduğu ortamlarda geceleri güzel sesli kimselere Kur'ân okutmak, güzel sözler, latif öğütler vermek suretiyle kalbini kazanmak da bu aşamada uyguladıkları yöntemlerdir. Dâî bunları yaparken zaman zaman ağlayıp iç çekmek suretiyle muhatabı etkilemeyi de bir unsur olarak kullanmaktadır.¹⁸⁰

3. Teşkîk: Bu yöntem, adayın kendisine güvendiği kanaatine ulaşınca dâînin, dinî konularda merak ve sorgulamaya sevk edecek birtakım sorularla muhatabın zihninde şüphe oluşmasına zemin hazırlamayı ifade etmektedir. Bunlar yapılırken Kur'ân'ın müteşâbih âyetleri ve ibadetler amaca uygun olarak te'vil edilmekte, aşağıdakine benzer sorularla da bu şüpheler pekiştirilmektedir:

“Daha necis bir şey olmasına rağmen neden meni guslû gerektirirken bevl abdesti gerektirir? İkisi de aynı seviyede farz kılınmışken hayızlı kadın orucu kaza ederken namazı neden kaza etmez? Cennet kapıları sekiz iken cehennem kapıları neden yedi tanedir?”¹⁸¹

4. Ta'fîk: Zihnindeki sorulara cevap bekleyen adaya beklemesi ve aralarındaki iletişimi başkalarına aktarmamasını telkin etmektir. Bu aşamada dinin abesle meşgul olmaktan ya da onu yanlış bir konuma yerleştirmekten daha yüce olduğunu söylenerek muhataba acele etmemesi gerektiği telkin edilmektedir.¹⁸²

5. Rabt: İmama veya lidere yönelik bağlılık hususunda tüm kutsal saydığı değerler üzerine yemin aldıktan sonra, sözünden dönmesi durumunda eşinin kendisinden boş olacağı gibi tehditlerle şartlandırarak muhatabın gözünü korkutmaktır.¹⁸³

6. Tedlîs: Muhataptan ahid aldıktan sonra sırları ona tedricen benimsetmek

¹⁷⁹ Deylemî, **Beyân**, s. 16; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 53.

¹⁸⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 261; Deylemî, **Beyân**, s. 26; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 26.

¹⁸¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 265; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 55.

¹⁸² Deylemî, **Beyân**, s. 27; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 27; İbn Ahmed el-Makdisî, **Ahsenü't-tekâsîm**, s. 238; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 56.

¹⁸³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 261; Deylemî, **Beyân**, s. 29.

demektir. Bunu yaparken Kur'ân'ın sırlarına Ehl-i beyt'in vâkıf olduğu vurgusuyla muhatabı onun zâhirinden yavaş yavaş uzaklaştırma hedeflenmektedir. Dâî, Müslümanlardan ayrı olmadıklarını göstermek için Ehl-i beyte sevgi izharıyla gerçeğin anlaşılmasındaki zorluğa dikkat çekerek bâtinî manaları öğrenmek için cahillerden ayrılmasını telkin etmektedir. Amacının fark edilmemesi için davetini imamdan uzak bölgelerde ve onun kişiliği ile ilgili gizemi etkilemeyecek şekilde yapmaktadır. Buna bağlı olarak dâî hilelerinin fark edilmesine imkân sağlayacak kadar uzun bir süre aynı bölgede kalmamaya özen göstermektedir.¹⁸⁴

7. Te'sîs: Zâhirle ilgili kabullerin kabuk, özün ise bâtin, yine zâhirin rumuz, bâtinin ise kastedilen mana olduğu, zaman zaman bu öz gizli kalsa da Allah Teâlâ'nın bunun bilgisini imamlara has kıldığını adaya yavaş yavaş telkin etme aşamasını ifade etmektedir.¹⁸⁵ Gazzâlî ise bu yöntemi telbîs olarak nitelemektedir.¹⁸⁶

8. Hal': Bu, amellerle alakalı bir husus olup belli aşamaları tamamlayan ve telkine tamamen açık hâle gelen adaya kitabın zâhirinden anlaşılan şeriate dair yükümlülüklerden kurtulduğunu bildirmektir.¹⁸⁷

9. İnsilâh: İtikatla ilgili olup önceki inanç ve kabullerden sıyrılan adayı kendi aralarına kabul etmeyi ifade etmektedir. Bu son merhale “el-belâğu'l-ekber” diye isimlendirilmektedir. Bu aşama mümin olan kişiye “*Bugün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı...*”¹⁸⁸ âyetini imanının en üst derecesine çıktıkları için amellerden kurtuldukları ve yasaklanan hususlardan hiçbirinin artık kendilerine haram olmadığı şeklinde te'vil ederek bildirmektir.¹⁸⁹

Kâdî de bu yöntemlere yönelik eleştirilerini bazen benzer ifadelerle bazen de uygulamalarını tasvir ederek yapmaktadır. Gittikleri bölgelerde gizliliği benimsemek,¹⁹⁰ duyduklarını başkaları ile paylaşmamayı telkin etmek,¹⁹¹ şeriate

¹⁸⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 262; Gazzâlî, **Fedâih**, s. 32.

¹⁸⁵ Deylemî, **Beyân**, s. 30; İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 56.

¹⁸⁶ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 32.

¹⁸⁷ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 32.

¹⁸⁸ Mâide, 5/5.

¹⁸⁹ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 32; Deylemî, **Beyân**, s. 30.

¹⁹⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 122, 654, 728.

¹⁹¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 810.

bağlılık göstermek,¹⁹² Ehl-i beyt'e bağlılığın arkasına sığınmak,¹⁹³ çokça ibadet etmek,¹⁹⁴ geleceğe dair beklenti oluşturmak,¹⁹⁵ yöneticilerle ünsiyet kurarak onları etki altına almak¹⁹⁶ gibi yöntemler Kâdî tarafından da ifade edilmekte ve eleştirilmektedir.

2.6. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR DÖNEMİNDE BÂTİNÎLİK

Birçok faktörün yanı sıra özellikle liderlik ve hükmetme arzusuna sahip kişi ve gruplar gibi Bâtînîler de beklentileri karşılık bulmayınca amaçlarının tahakkuku için farklı yöntemler kullanarak mücadelelerini sürdürmüştür.

Emevîlerin ardından Abbâsî hilâfeti ile yönetim alanında başlayan değişim ile hadisçiler ve Mu'tezile arasında süregelen mücadele, kelâmî konularda nazarın (aklı kullanma) merkezde olduğu bir yönetime dönüşmüştür. Böylece dönemin şartlarının da etkisi ile kelâmın konuları da değişmiştir.¹⁹⁷

Kaynaklar genel olarak bâtinî te'vil anlayışının oluşum sürecini Ca'fer es-Sâdık dönemiyle ilişkilendirmektedir.¹⁹⁸ Hicri 286 yılında yaşanan bölünme Bâtînî hareket için önemli bir ayrışma olup bu konuyla ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Kâdî'nin eleştirilerinde ağırlıklı olarak Karmatîlerin etkin olduğu bölge ve olaylardan bahsetmesi, bu bölünmenin farkında olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.

Ölüm tarihinden hareketle yapılan değerlendirmelere göre Kâdî'nin hicri 320'li yıllarda doğduğu kabul edilmektedir. Çalışmamız bağlamında onun bâtinî fırkalara yönelik eleştirilerini doğru bir zemine oturtmak, özellikle bölünmeyle başlayarak etkinlikleri artan fırkaların ve dönemin siyasi-sosyal şartlarının bilinmesi ile mümkün olacaktır.

Hicri 3. yüzyılın sonları bâtinî fırkaların İslâm dünyasında etkinliklerinin yoğun olarak hissedildiği bir zaman dilimi olarak kabul edilmektedir. Kâdî

¹⁹² Kâdî, **Tesbît**, s. 812, 814, 1132.

¹⁹³ Kâdî, **Tesbît**, s. 624, 690.

¹⁹⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 812.

¹⁹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 628, 954, 956.

¹⁹⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 812, 1122.

¹⁹⁷ Kâdî, **Şerhu'l-usûl**, çevirenin önsözü, C. I, s. 8.

¹⁹⁸ Deylemî, **Beyân**, s. 23.

Abdülcebbâr, bu dönemde Kur'ân'dan ve sünnetten uzaklaşılarak Hz. Peygamber'in uyarılarının dikkate alınmadığı, nassların fakihler ve âlimlerin ifade ettiklerinin dışında birtakım bâtinî manalar içerdiği ve asıl olanın bu manalar olduğu anlayışının yaygınlık kazanmaya başladığına dikkat çekmektedir. Ona göre bu durum, ehl-i bid'atın çoğalmasıyla ehl-i hakkın hâkimiyetinin kaybolması sonucunu doğurmuştur.¹⁹⁹

Kâdî, Bâtıniyye genel başlığı altında ifade ettiği grupları, toplumun inançlarına yönelik yapmış oldukları yıkıcı etkiyi merkeze alarak değerlendirmektedir.²⁰⁰ Farklı bölgelerdeki küçük devletler, Bâtinîler, Şiîler, İmâmiyye, İsmâiliyye, Karmatîler, Râfıza, Mülhitler, Zındıklar, İhvân-ı Safâ Dâîleri, Deysâniyye ve benzeri fırkalar onun eleştirilerine muhatap olmaktadır. Ebû'l-Hüseyn b. er-Râvendî, Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861), Hişâm b. el-Hakem, Ebû Saîd Hasan b. Ali el-Husrî ve Ubeydullah el-Mehdî gibi şahıslar da İslâm'a yönelik yıkıcı faaliyetleri sebebiyle tenkit edilmektedir.

Dâîler aracılığıyla yürütülen bu yıkıcı faaliyetler, birçok problemle uğraşmak durumunda olan Abbâsîler tarafından zamanında fark edilememiştir. Faaliyetlerini gizlilik içerisinde yürütmeleri ve başlangıçta insanlara hoşlarına gidecek söylemlerle yönelmeleri de kabul görmelerini kolaylaştıran unsur olmuştur.²⁰¹ Ayrıca erken dönemden itibaren Hz. Ali'nin ve onun neslinin muhatap olduğu haksızlıklar ve süreç içerisinde hak talebiyle ortaya çıkanların maruz kaldığı muamelelerin de bunda etkili olduğu genel olarak ifade edilmektedir.²⁰²

Kâdî, sahabeyle ilgili konuları ele alırken Yahudiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve Hz. Peygamber'in düşmanlarının Müslümanların yanında, sultanların huzurunda, ümerâ ve eşrâfın katıldığı toplantılarda açıkça şöyle demelerini gerekçe olarak zikretmektedir:

“Biz, İslâm'ın hakkından geldik. Artık birbirlerini reddediyorlar. Bir zamanlar biz, kendi aramızda gizlice Hz. Muhammed'in ashâbı ve kendisi

¹⁹⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 276, 300.

²⁰⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 1132.

²⁰¹ Taberî, **Târîh**, C. X, s. 23.

²⁰² Kâdî, **Teshât**, s. 216.

hakkında bazı şeyler konuşuyorduk. Bugün Şîa bunlar, hatta bizden daha fazlasını açıktan söylüyor. O adamın (Hz. Muhammed'in) ashâbı, tabileri ve yardımcıları onunla uzun süre beraber olmalarına ve sohbet etmelerine rağmen, onun işini anlayamadılar, ona samimiyetle inanmadılar ve ona bir değer vermediler. Onlar dünya nimetleri, soygun ve yağma peşindeydiler."²⁰³

Kâdî, bu grupların temel hedeflerini, peygamberlerin misyonu ve mesajları ile ilgili şüphe uyandırarak kendi düşüncelerini daha rahat anlatma ve benimsetme arzusu şeklinde özetlemektedir.²⁰⁴ Zira peygamberler, ilahî kitaplar -özelde Kur'ân- ve sahabe -özellikle ilk halifeler- ile ilgili itibarsızlaştırma faaliyetleri kabul görürse bunların yerine yenilerini ikame etmek kolay olacaktır.

Aralarındaki mücadelede Abbâsî halifeliğini zayıflatmak isteyen Fâtımîler, askerî ve siyasi alanlardaki çabalarına "Şark stratejisi"²⁰⁵ gibi ekonomik çalışmaları eklemiş, dâîler de Abbâsîler aleyhindeki propaganda faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır.²⁰⁶ Kâdî, mevcut yönetimin yanlış uygulamalarına, bunları gerekçe göstererek muhalif grupların ekledikleri yeni yanlışların İslâm toplumundaki kargaşayı pekiştiren bir özellik arz ettiğini ifade etmektedir.

Bâtînî ve gulât fırkaların İslâm dünyasında yaptıkları zulüm ve kötülöklere dair anlatımlarda bir ayrıma gidilmeksizin genelleştirmeler yapıldığı, konuya dair değerlendirme yapanların çoğunluğu tarafından ifade edilmektedir. Ancak bazı gruplar tarafından yapılan kötölöklere dair anlatımların farklı kaynaklarda benzer ifadelerle aktarılması Kâdî'nin eleştirilerine alt yapı oluşturacak niteliktedir.

Kâdî'nin eleştirilerini genel olarak kendileri üzerinden yaptığı Karmatîlerin hicri 3. yüzyılda başlayıp 4. yüzyılda belirginleşen etkileri, İslâm dünyasında siyasi olarak hilâfet makamının gücünü ve hâkimiyetini zayıflatan bir ortamda gerçekleşmiştir. Karmatîlerin ve diğer gulât fırkaların yıkıcı faaliyetleri sonucunda yönetime karşı güven kaybının ortaya çıkması üretimden ticarete, sosyal hayattan din anlayışına kadar her alanda zorluklara ve gerilemeye sebep olmuştur. Hac kafileleri

²⁰³ Kâdî, **Tesbît**, s. 92.

²⁰⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 978.

²⁰⁵ Şark Stratejisi: Doğuya giden iki ticaret yolu arasındaki rekabeti kızıştırma planı olarak ifade edilmektedir. Kâdî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, muhakkikin önsözü, s. 231.

²⁰⁶ Kâdî, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, muhakkikin önsözü, s. 231.

ve hacılara yaptıkları çirkin muamelelerin yanı sıra Karmatîler, dinin kutsal saydığı değerlerin ve ibadetlerin farklı yorumlanmasına alan açarak bunların vasıflarının değişmesine sebep olmuştur.

Kâdî, bütün bu olumsuzlukların yoğun olarak hissedildiği bir zaman diliminde siyasi ve fikri olarak sorumluluk üstlenmiş, Müslüman toplumu uyarmayı bir görev kabul etmiştir. Ancak, dönemin zorluklarını ve Bâtıniyye'ye mensup bazı fırkaların olumsuz faaliyetlerinin boyutunu ifade ederken onların bir kısım uygulamalarını aktarmaktan çekindiğini ifade etmesi de dikkat çekmektedir.²⁰⁷ Bu çekinme, bir boyutuyla onların uygulamalarının çirkinliğini ifşa etmeme amacına yönelik olsa da muhtemeldir ki bazı hususlarda bâtinî fırkalardan duyulan endişe ve korkudan kaynaklanmaktadır.

²⁰⁷ Kâdî, **Tesbîât**, s. 654.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ELEŞTİRDİĞİ

BÂTİNÎ GRUPLAR VE ŞAHISLAR

3.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ELEŞTİRDİĞİ BÂTİNÎ GRUPLAR

Genel olarak Gulât-ı Şîa'dan neşet ettikleri kabul edilen, İsmail b. Ca'fer ile ilgili tartışmalarla belirginleşen ve bâtinî te'vili esas alan grupların 3./9. ve 4./10. yüzyıl İslâm dünyasındaki olumsuz etkileri kaynaklarda aktarılmaktadır. Nassların zâhirlerinin arkasında bâtinî bir mananın var olduğu kabulünden hareketle, bunu bilme yetkisini masum olan imama vererek onları mutlaklaştıran¹ Bâtiniyye, değişik bölgelerde farklı isimlerle anılmaktadır. Onların firkalar ve şahıslar boyutuyla zamana, bölgeye, siyasi ve sosyal şartlara göre farklılaşan inanç ve uygulamaları erken dönem kaynaklarda aktarıldığı gibi son dönemde konuya dair yapılan çalışmalarda da yer almaktadır.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Gazzâlî'nin benzer şekilde tasnif ettikleri bâtinî firkaların sayısının gerçekte örtüşmediği ve yapılan çalışmaların halifelerin talebiyle gerçekleştirildiği gibi nedenlerle bu tasniflere yapılan itirazlar daha önce zikredilmişti.²

Bâtiniyye kavramının kullanımında iki husus ön plana çıkmaktadır. Bazen bu çerçevede değerlendirilen tüm grupları içeren genel bir kavram olarak kullanılırken bazen de onlardan biri kastedilmektedir. Genel olarak kullanıldığında İsmâiliyye ve Karâmita öncelikli olmak üzere diğer bâtinî firkaları da kapsamaktadır. Çalışmanın bu bölümünde özellikle Bâtiniyye genel başlığı altında değerlendirilen ve etkileri boyutuyla Kâdî'nin eleştirilerine muhatap olan başlıca fırka ve şahıslar ele alınacaktır.

¹ Kâdî, *Tesbîr*, s. 976.

² Galib, *el-Hareketü'l-Bâtiniyye*, s. 59.

Farklı değerlendirmeler yapılırsa da bâtinî te'vili esas alan fırkaların Yunan ya da Hint felsefesinden etkilenmiş oldukları kabul edilmektedir. Bu etkinin yansımaları İsmâiliyye, Karâmita ve İhvân-ı Safâ'da da görüldüğü şekliyle düşünce sistemleri ve uygulamalarında ortaya çıkmaktadır. Bâtınî te'vili esas alan fırkalar, imâmetinde ittifak edilen Ca'fer es-Sâdık'tan sonra kimin imam olduğu hususunda ihtilaf etmiş, bunlar arasında İsmâil'in imâmetini benimseyenler İsmâiliyye fırkasını oluşturmuştur.

3.1.1. İsmâiliyye

Bâtınî fırkalara temel teşkil eden İsmâiliyye ile ilgili 19. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da başlayan araştırmalarda son yıllarda önemli ilerlemeler kaydedilmektedir. Böylece daha önce hakkında fazlaca bilgiye sahip olmadığımız bazı kaynaklar günyüzüne çıkmaktadır.³

Hicri 2. yüzyılın sonlarında Irak bölgesinde ortaya çıktığı kabul edilen hareket, bir asra yakın gizli olarak devam etmiştir. Sonrasında harekete mensup dâiler aracılığıyla yürütülen çalışmalarla Irak başta olmak üzere Bahreyn, Yemen, Horasan, Mâverâünnehir ve Afrika'nın kuzeyinde yaygınlık kazanmıştır. Fâtımîlerin kuruluşuyla devlet desteğine kavuşan fırka, Mısır ve Suriye gibi Sünnîlerin çoğunlukta olduğu bölgelerde elde ettiği etkinlikle gücünü pekiştirmiştir. Bununla birlikte, dini anlamada aykırı yaklaşımları ve kaynaklarda aktarılan olumsuz uygulamaları sebebiyle fırka ve mensupları, günümüzde de canlılığını koruyan tartışma ve eleştirilerin muhatabı olmaktadır.

İsmâiliyyeyi dinî temeli olan; sosyal, ekonomik ve siyasi bir ıslah hareketi şeklinde niteleyenlere göre fırka, bâtinî akide ve felsefelerini Kur'ân'dan, Hz. Peygamber'in öğretilerinden ve Ehl-i beyt'ten olan pak imamların irşadından almaktadır. Bu görüşü benimseyenler, fırkanın Abbâsî hilâfetine yönelik protest yapısına vurgu yapmaktadır.⁴ Diğer bir grup ise kendilerine nispet edilen kabulü güç fikir, görüş ve öğretileri sebebiyle İsmâiliyye'nin Allah Teâlâ'nın haram kıldıklarını

³ Kummî-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar**, s. 195-208. Karş. Galib, **el-Hareketü'l-Bâtiniyye**, s. 65; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVII, S. II, s. 113-114.

⁴ Daftary, **İsmaililer**, s. 189.

helal kılan, dinî mükellefiyetleri, İslâm dininin erkân ve delillerini kaldırmayı hedefleyen, tenâsühu, hulûlü, kadınlarda ortaklığı ve eşcinselliği din edinen bir fırka olduğu düşüncesini dile getirmektedir.⁵

Son yüzyılda konuya dair batıdaki çalışmalarda önemli bir misyon üstlenen İsmâîlî Araştırmaları Enstitüsünün (IIS) resmî web sitesinde fırkanın tarihçesi hakkında ifade edilen şu hususlar dikkat çekmektedir:

“İslâm’ın iki ana kolundan Şîa’ya mensup olan İsmâîliler, orta ve güney Asya başta olmak üzere Afrika ve Orta Doğu’nun yanı sıra Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya gibi birçok ülkede yaşamaktadırlar. İsmâîliler, Allah Teâlâ’dan başka tanrı olmadığına, Muhammed’in onun elçisi olduğuna şهادet ederler. Kur’ân onun aracılığıyla vahyedilmiş olup önceki tüm ilahi mesajların zirve noktasıdır. Hz. Peygamber’in vefatı sonrası ise kuzeni ve damadı Hz. Ali, Müslüman toplumun ilk imamı -ruhani lider- olup bu liderlik (imâmet) bundan sonra Hz. Ali ve Fatıma aracılığıyla devam etmektedir. Şîî doktrin ve geleneğe göre imâmet nass (atama) yoluyla gerçekleşir ve zamanın imamının erkek torunlarından birini halef tayin etme ayrıcalığı bulunmaktadır.”⁶

Bu aktarımda ifade edilen birinci öncülde Allah Teâlâ’nın birliği ile Hz. Muhammed’in onun elçisi olduğu ve Kur’ân’ın onun aracılığıyla bir mesaj olarak insanlara gönderildiği inancı tüm Müslümanlar tarafından benimsenmektedir. İkinci öncüldeki Hz. Peygamber’in misyonunun onun neslinden imamlara hasredilmesi meselesi Kur’ân’ın ilahî mesajı ile uyuşmamaktadır. Zira kendisine yüklemiş olduğu misyon gereği Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e lütfettiği bir ayrıcalık olan risâlet ve mâsumiyetin başka kişilerce ifası mümkün gözükmemektedir.

Fırkayla ilgili bu birbirine zıt yaklaşımlar, erken dönemde olduğu gibi günümüz araştırmacılarının değerlendirmelerine de yansımaktadır. Bunun sebebi, bâtinî te’vili ve gizliliği temel ilke edinmelerinin inanç ve düşüncelerine, tebliğ yöntemlerine ve uygulamalarına da yansımış olmasıdır. Muhammed b. İsmail’in beklenen mehdî olduğu kabulü İsmâîlî gruplar arasında genel bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk gizlilik dönemlerinde hüccetler aracılığıyla Kûfe ve Yemen gibi bölgelerde gizli faaliyet yürüttükleri, Sâbîlik, Mecûsîlik ve Mazdekîlik

⁵ Galib, **el-Hareketü’l-Bâtiniyye**, s. 65.

⁶ <https://www.iis.ac.uk/about-us> (Çevrimiçi), 13 Haziran 2021.

gibi gnostik yapıdaki düşünce sistemleri ve bazı gulât gruplarla etkileşim içerisinde oldukları kaynaklarda aktarılmaktadır.⁷ Gizlilikle ilgili süreç, İsmâîlî mestûr imamların Mağrib’de, Karmatîlerin de Bahreyn’de ortaya çıkmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır.⁸

Hâlis İsmâîliyye olarak isimlendirilen ilk dönem İsmâîliyye mensupları, muhtemelen daha mutedil bir inanç sistemi benimsemiştir. Ancak bu dönemle alakalı kapalılık ve kaynaklarla ilgili sınırlılık sağlıklı değerlendirme yapılmasını engellemektedir. Hâlis İsmâîliyye, zamanla temeli takıyye ve gizlilikle desteklenen bâtinî anlayışa sahip bir topluluğa dönüşmüştür. Mübârekiyye gibi erken dönem fırkalarda aşırılık olarak kabul edilecek düşüncelerin çok fazla olmadığı, sadece Muhammed b. İsmail’in imâmetinin öne çıkarıldığı söylenmektedir. Daha sonra onun beklenen mehdî olarak kabul edilmesiyle fırka içerisinde aşırı görüşler hâkim olmuştur.⁹ Nizâmülmülk (ö. 485/1092), İsmâîliyye’ye mensup fırkaların, İslâm âleminin farklı bölgelerinde kurdukları birçok devletle kültürel, sosyal ve siyasi hayatta tehlikeli bir misyon icra ettiğini aktarmaktadır.¹⁰ Hicri 296 yılında Ubeydullah eş-Şî’î’nin Mağrib’de kurduğu devlet Sakaliyye ve Güney İtalya’ya kadar yayılmıştır. İbn Havşeb’in hicri 270 yılında Yemen’de, Cevher es-Sekallî’nin hicri 358 yılında Mısır’da, Hüseyin b. el-Ahvâzî, Hamdân b. el-Eş’as, Ebû Saîd el-Cennâbî ve Zikreveyh b. Mihreveyh’in (ö. 294/907) Bahreyn’de yürüttükleri faaliyetler bu fırka içerisinde değerlendirilmektedir.¹¹ İsmâîliyye, engellendiği ve zulme uğradığını düşünen diğer tüm inanç gruplarında olduğu gibi akidesini yaymak için faaliyetlerini yoğun bir gizlilik içerisinde yürütmüştür.¹² Son dönem araştırmacılarından bazılarına göre dâîlerin hareketlerini gizlilik içerisinde yürütmeleri, bozuk sosyal düzen ile arazi ve servet sahiplerinin menfaatlerinin öncelenmesi gibi sosyal problemlerden kaynaklanmaktadır.

⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da’vet”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, C. III, S. I, s. 11-14.

⁸ Galib, *el-Hareketü’l-Bâtiniyye*, s. 68; Gölpınarlı, *İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, s. 83.

⁹ Kâdî, Nu’mân, *Deâim*, s. 47-55; Daftary, *İsmaililer*, s. 152.

¹⁰ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 236, 244.

¹¹ Kâdî Nu’mân, İbn Havşeb’i İsmâîlî-Fâtımî davetin başlatıcısı olarak ifade etmektedir. Onun daveti, Ebû’l-Hasan Ali b. Fadl ve ismini zikretmediği diğer bir dâîden aldığını aktarmaktadır. Bkz. Kâdî -Nu’mân, *İftitâhu’d-da’vâ*, s. 9.

¹² Galib, *el-Hareketü’l-Bâtiniyye*, s. 69-70.

Kendi dönemindeki düşünce ve inanç gruplarına yönelik uygulamaları dikkate alan Kâdî de sosyal ve siyasi açıdan bazı sınırlılıkların var olduğunu kabul etmektedir.¹³ Bununla birlikte o, İsmâiliyye ve diğer bâtinî fırkaların insanlara karşı dürüst davranmayarak onları aldattıklarını,¹⁴ hâkimiyet sağladıkları Bahreyn, Mağrib ve Ahsâ gibi bölgelerde karşı çıktıkları uygulamaların daha fazlasını kendilerinin yaptıklarını vurgulayarak eleştirilerini temellendirmektedir.¹⁵ Ona göre gulât fırkaların ortaya çıkması ve bâtinî te'vilin bir esas olarak benimsenmesiyle bunların uygulamaları hem kaotik bir yapıya dönüşmüş hem de Müslümanlara zararı büyük olmuştur.¹⁶

Hız. Ali ile ilgili nass iddialarını değerlendiren Kâdî, İmâmiyyenin bazı kabullerini zikrettikten sonra onların, Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebû Zeyneb'den rivayetle Ca'fer es-Sâdık hakkında şöyle dediklerini aktarmaktadır:

“Ca'fer b. Muhammed'in yanındaydım. Onun imam ve zamanının halkına Allah'ın hücceti olduğunu söyleyen İmâmiyye içeri girmek için izin istedi. Bana “Onlara izin ver. Lanetim ve gazabım onların üzerine olsun” dedi. Onlar içeri girince konuşmasını kesti. Onlar dışarı çıkınca onlara lanet okuyup “Ebû'l-Hattâb! Beni, şu İmâmiyye'den daha çok öfkeliendiren bir varlık yaratmadım. Ben, bunlardan çekindiğim kadar Nâsibe'den”¹⁷ çekinmiyorum.”¹⁸

Bu ve benzeri rivayetler onun mutedil ve aşırı tüm Şîî fırkalar için tartışmaların merkezinde olduğunun bir göstergesidir.

Muhâliflerin aktardıklarıyla sağlıklı değerlendirmeler yapılamayacağı, hakikate ulaşmak için İsmâilî kaynaklara dayanmak gerektiğini ifade eden araştırmacılar, aleyhte söylemde bulunanların çoğunluğunun İsmâiliyyenin hasımları olduklarını ifade etmektedir.¹⁹

İsmâilî tarihçi İdris İmâdüddîn, Ca'fer es-Sâdık'ın Musa el-Kâzım'ı imam

¹³ Kâdî, **Tesbît**, s. 718, 1114.

¹⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 168.

¹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 214.

¹⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 247; Kâdî, **Tesbît**, s. 272.

¹⁷ Nâsibe, sözlükte “kin ve düşmanlık besleyenler” anlamında olup İmâmiyye Şîasî literatüründe terim olarak “Hz. Ali'ye, evlatlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen isimdir.” Bkz. Mustafa Öz, “Nâsibe”, **DİA**, İstanbul, 2016, C. XXXII, s. 393-94.

¹⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 1022.

¹⁹ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtiniyye**, s. 74.

yapmasını “veliyyü’l-emr” olan Muhammed b. İsmail’in durumunu, karşıtlarından gizlemek için başvurulmuş bir çare olarak görmektedir. Bunun nihai hedefi, inat ve düşmanlığı benimseyenlerin ona ait olan imâmeti bilmemesi ve mestûr olan gerçek imamın gizlilik örtüsünün altından çıkmasıdır.²⁰

Gizleme, gizlenmek ve ortadan kaybolmak, bâtinî fırkalarda bir yöntem olarak kullanılmaktadır. Bu yöntemden hareketle mehdî inancı üzerinden geleceğe dair beklentiler canlı tutulmaktadır. Tartışılması gereken konu geleceğe dair beklentilerden ziyade, bunların yaşanılan zaman diliminde insanları etkilemenin ve baskı altında tutmanın bir aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Takıyye de inanç boyutuyla bu etkinin yansıması olarak görülmektedir.

Ca’fer es-Sâdık, oğlu hakkında endişe duyunca en yakınındaki adamlarıyla durumu değerlendirdikten sonra bu kişilere ve oğluna Mübârek, Meymûn, Saîd ve Hayr gibi müstear isimler vermiş ve İsmail bu dâîler eşliğinde Medine’den Kûfe’ye doğru yola çıkmıştır.²¹ Muhtemeldir ki Ca’fer es-Sâdık, bu kararı halifenin bölgedeki valisi ile birlikte almış ve yazılı olarak da duyurulmasını talep etmiştir. İsmâîlî kaynaklara dayanılarak İsmail’in Selemiye’ye, oradan da Dımaşk’a (Şam) yöneldiği, bunu bilen halife Mansûr’un, valisinden onu yakalamasını istediği ve kendisi bunu hissettiğinde Irak tarafına gittiği aktarılmaktadır.²²

İslâm düşünce tarihinde Bâtîniyye’nin oluşumunda Meymûn el-Kaddâh önem arz etmektedir. Gizemli kişiliği tarihçiler ve araştırmacılar arasında tartışma konusu olarak güncelliğini hâlâ korumaktadır. Kaynaklar, onun ve ailesinin İsmâîlî hareketteki etkisinin, Ca’fer es-Sâdık’tan Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî’ye kadar devam ettiğini aktarmaktadır. İsmâîlî tarihçiler, imamlarının bu ailenin fertlerine olan güveni ve onlara olan hizmetlerinden hâlâ övgü ve beğeniyle bahsetmektedir. Ca’fer es-Sâdık’ın mestûr imamların kendileri için hüccet ve nâib olarak benimsedikleri ilk kişi olan Meymûn’u, Muhammed b. İsmail’i korumakla görevlendirdiği rivayet edilmektedir.²³

²⁰ Galib, *el-Hareketü’l-Bâtîniyye*, s. 75.

²¹ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa*, s. 114-115.

²² Galib, *el-Hareketü’l-Bâtîniyye*, s. 79.

²³ Galib, *el-Hareketü’l-Bâtîniyye*, s. 79.

Kâdî, Ca'fer es-Sâdık'la ilgili tartışmaların, insanlara beşerüstü vasıflar atfeden hatta onları ilah seviyesine çıkaran fırka mensuplarınca kullanıldığına işaret etmektedir. Bunu Bahreyn'e döndükten sonra idareyi Mecûsî Zekîre'ye teslim eden Ebû Tâhir'in orada topladığı insanlara söylediği şu sözlerle örneklendirmektedir:

“Ey insanlar! Biz, size hoşunuza gidecek şeylerle yaklaştık. Bazen Muhammed'le, bazen Ali'yle, bazen İsmail b. Ca'fer'le, bazen Muhammed b. İsmail'le, bazen de el-Mehdî ile yaklaştık. Bunların hepsi bâtıldır. Bu, bizim ve bizden öncekilerin altmış yıldır gizlediği bir sırdı.”²⁴

Ebû Tâhir'in bu söylemleri, İsmail hakkındaki tartışmalar ile o ve çocukları ile ilgili farklı yaklaşımların ölümle sonrası da devam ettiğini göstermektedir.

Bazı âlimler Meymûn'u, Mağrib'deki Fâtımî halifelerinin atası olan bir Mecûsî şeklinde ifade ederek onu yoldan sapmış Bâtînî dâîlerden görmektedir.²⁵ Bazı tarihçiler ise bu hareketin imamlarının, Ali ve Fâtîma'nın neslinden değil İsmâîlî hareketin kurucusu olan Meymûn'un çocuklarından olduğu düşüncesini ifade etmektedir. Onun İslâm dinini yıkmak, zındıklığı ve ilhâdı yaymak görevini üstlenmiş Deysânî bir Yahudi olduğu ve Fâtımî halifelerin kendisine nispet edildiği görüşü de aktarılmaktadır. Bu tür değerlendirmeleri sağlıklı bulmayarak Meymûn ile ilgili değerlendirmelerin abartılı ve tarafsız olduğu düşüncesi özellikle son dönem çalışmalarda dillendirilmektedir.²⁶

Fâtımî halifelerin nesebinin Meymûn ve oğlu Abdullah'a nispet edilmesi konusunu tartışan İvanov, “aralarında herhangi bir bağ olmadığı gibi onlar Deysânî veya zındık da değillerdir” demektedir. Onları, dindar fakihler olarak niteleyerek ilhâdî gizli davet ithamının uydurulmuş bir hayalden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Fâtımî halifelerinin neseplerini ve akraba silsilelerini, hâkimiyet kuramadıkları bölgelerde düşmanlarından korktukları için gizlediklerini kabul etmektedir.²⁷ Bu değerlendirmede de görüleceği üzere bâtînî fırkalar ve şahıslarla ilgili belirsizlik birçok kişi tarafından ifade edilmektedir. Bahsi geçen gizliğin

²⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 706.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 249.

²⁶ Galib, **el-Hareketü'l-Bâtîniyye**, s. 81.

²⁷ Wladimir Ivanow, **Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids**. London, Oxford University Press, 1942, s. 128.

korkudan kaynaklanmış olması ihtimaline karşılık güç elde edinceye kadar benimsenen bir yöntem olduğu da imkân dahilinde görülmektedir. Dolayısıyla erken dönem çalışmalarla ilgili yapılan değerlendirmelerde özenli davranmak varılacak sonuçları daha güvenilir kılacaktır.

Meymûn sonrası hareketin etkin simalardan olan Hamdân Karmat, yardımcısı Abdân ile birlikte hicri 3. yüzyılın sonlarında mücadelesini sürdürürken Ubeydullah el-Mehdî'nin Selemiye'de hareket içerisinde gerçekleştirdiği farklılaşma, İsmâiliyye içerisinde keskin bir ayrışmaya sebep olmuştur. Bu ayrışma imâmet inancında köklü değişikliklerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Ubeydullah soyunu Ca'fer es-Sâdık'a dayandırarak mehdînin şeriatı hâkim kılmak üzere gelmesi beklenen kişi anlamından ziyade, İslâm şeriatını savunan herkesi kapsayan bir anlam içerdiğini, bu sebeple kendisinin de önceki hüccetler gibi bu zamanın mehdîsi olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşıma klasik öğretiyeye sadık kalanlar büyük bir tepki gösterirken Rey, Deylem, Bahreyn ve Yemen gibi bölgelerdeki birçok dâî de iddiayı kabul ederek faaliyetlerini onun adına sürdürmüştür.²⁸ İlk dönemlerinde Kuzey Afrika ile sınırlı kalması ve faaliyetleri gizlilik içerisinde sürdürüyor olmaları, giderek güç kazanan Fâtımî hareketin Abbâsîler tarafından zamanında fark edilmesini zorlaştıran bir unsur olmuştur. Mısır'ın ele geçirilmesi ile artık Bağdat'a bağlı olmayan yeni bir güç merkezi oluşturan İsmâîlî düşünce İslâm dünyasının her tarafında güç kazanmaya başlamıştır.²⁹ Fâtımîlerle birlikte İsmâîlîler sadece siyasi alanda değil sosyokültürel olarak da etkinliklerini artırmaya başlamıştır. Yeni oluşan bu güç merkezleri ile mücadelede yaşanan zorluklar, yapılan değerlendirmelerde olumsuz söylem ve ötekileştirmenin bir yöntem olarak kullanılması sonucunu doğurmuştur.³⁰

Kâdî, bölünme sürecinden çok fazla bahsetmese de genelde Bâtıniyye, özelde İsmâiliyye ile ilgili eleştirilerini ağırlıklı olarak Bahreyn ve Mağrib bölgesindeki şahıs ve fırkalar üzerinden yapmasıyla, konunun farkında olduğunu

²⁸ Farhad Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", Çev. Naim Döner, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2016, C. VIII, S. I, s. 531; Tan, **Tarihsel Süreçte İsmaililik**, s. 114-116.

²⁹ Büyükkara, "İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet", s. 18-19.

³⁰ Ümit Toru, "İsmâiliyye'nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş'arî İddialar", **Bozok İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2020, C. XVII, s. 247.

hissettirmektedir. O, Bâtınîler ve onlarla birlikte anılan Karmatîlerin İslâm'ı tahrif etme amacıyla hareket ettikleri düşüncesinde olup bu grupların Yemen ve Bahreyn'de kurmuş oldukları devletler aracılığıyla Müslümanlara yapmış oldukları kötülüklerden bahsetmektedir.³¹

İsmâiliyye'nin bâtinî fırkalara temel teşkil ettiği genel olarak kabul edilmektedir. Ancak daha önce de işaret edildiği üzere fırkaların bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilmesi bünyesinde bir kısım sınırlılıklar barındırmaktadır. İsmâiliyye'den neşet eden temel fırkalardan olan Karâmita'nın, olumsuz inanç ve uygulamaları konuya dair çalışma yapan herkesin ittifak ettiği bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.2. Karâmita

Karâmita ile ilgili isimlendirme hususunda kaynaklarda farklı yaklaşımlar ortaya konmaktadır.³² Bu fırka hakkındaki anlatımlar, genellikle Taberî'nin *Târîh*'i ve İbn Rizâm'a atfedilen rivayetlere dayandırılmaktadır.³³

Genel kabule göre harekete bu isim, Kûfe'deki İsmâilî dâisi Hamdân b. el-Eş'as Karmat'a nispetle verilmiştir.³⁴ Benî Ukayl'in kollarından biri olan Benî Karmat'tan geldiğini ifade eden görüşe nispetle Karmatîler ve liderleri Hamdân Arap asıllıdır.³⁵ Mes'ûdî (ö. 345/956) ile Makdisî (ö. 355/966) Karmatîlerin Sudanlı bir topluluk olduklarını aktarmaktadır.³⁶ Yine kaynaklarda, Karmatiyyûn ismiyle Zenc isyanının destekçisi bir gruptan bahsedilmektedir.³⁷ Bazı son dönem araştırmacılar Karmatîlerin Libya'dan getirilmiş Garamalılar ya da Garamantlar olduğunu ve ismin Arap diline Karâmita yahut Karmatiyyûn şeklinde geçtiğini ileri sürmektedir. Karmatî isminin Ârâmicede “gizleyen, hileci” anlamındaki “kurmatâdan”³⁸ veya

³¹ Kâdî, *Tesbît*, s. 272, 690.

³² İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 39. Karş. Sâbit b. Sinan v.d., *Ahbâru'l-Karâmita fi'l-Ahsâ, Şâm, İrâk, Yemen*, thk. Süheyl Zekkâr, 2. bs., Dâru Hassân, 1402/1982, s. 257-260;

³³ Taberî, *Târîh*, C. X, s. 24.

³⁴ Deylemî, *Beyân*, s. 22.

³⁵ İbn Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 242; Makrîzî, *İttiâzü'l-Hunefâ*, C. I, s. 155.

³⁶ İbn Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 242; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, C. II, s. 20.

³⁷ Taberî, *Târîh*, C. IX, s. 419.

³⁸ L. Massignon, “Karmatîler”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, C. VI, s. 358.

aşağı Mezopotamya’da “köylü ve çiftçi” anlamına gelen “karmita” yahut “karmuta”dan geldiği de iddia edilmektedir.³⁹ Muhtemelen kavramın genel olarak olumsuz bir algı ifade etmesi sebebiyle hem Karmatîler hem de Fâtımîler kendileri için, Ehl-i Hak ve Ehl-i Bâtın gibi isimleri kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁰

Karâmita’nın başlangıçta İsmâîliler olduğunu, ancak zamanla ortaya çıkan hadiseler ve tehlikeli amillerin onları İsmâîlî düşünceleri içeren ilk yaklaşımlarından uzaklaşmaya ittiği söylenmektedir.⁴¹

Ortaya çıkan yeni şartlar, muhtemelen Abbâsîlerin takibinden korunabilmek için onları gizliliği ve takıyyeyi temel bir esas olarak benimsemeye itmiştir. İsmail b. Ca’fer ile başlayan setr ve takıyye esası, Ubeydullah el-Mehdî’nin zuhûru ile son bulsa da bu konudaki temel bazı konular hâlâ tartışılmaktadır.⁴² Karmatîlik hareketinin hicri 255 yılında Abbâsî hilâfetine karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında şekillenmeye başladığına dair söylemlerin yanı sıra, başlangıcını hicri 278 yılı olayları arasında zikredenler de bulunmaktadır.⁴³

Zenc isyanı önemli bir kırılma noktası olup sonrasında Abbâsî hilâfetine karşı ortaya çıkan hareketlerin çoğunluğu Karmatîler ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁴ Zikreveyh b. Mihreveyh, Irak ve Suriye’de Karmatî isyanlarını düzenleyen dâîlerin önde gelenlerinden olup çocukları da bu konuda babalarının yolunu takip etmiştir. Sâhibüşşâme lakaplı oğlu Hüseyin (ya da Hasan) Muhammed b. İsmail’in neslinden olduğu iddiasıyla emîrû’l-mü’minîn ve mehdî unvanlarını kullanmıştır. Zikreveyh ve oğulları tarafından gerçekleştirilen Karmatî isyanları, Halife Müktefi-Billâh’ın görevlendirdiği Muhammed b. İshak ve Hüseyin b. Hamdân gibi komutanların

³⁹ Wladimir Ivanow, **Ismaïli Tradition**, s. 68-69.

⁴⁰ Sâbit b. Sinân v.d., **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 276-281.

⁴¹ W. Madelung, “Karmatî”, **The Encyclopaedia of Islam**, Hollanda, E. J. Brill, 1997, C. IV, s. 660-665.

⁴² İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil**, C. VIII, s. 448.

⁴³ Taberî, **Târih**, C. X, s. 27. Karş. İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 6. Abbâsîler döneminde önemli bir tarihçi, hekim ve matematikçi olan Ebü’l-Hasan Sâbit b. Sinan’ın en önemli eseri *Kitâbü’t-Târih* olup Karmatîlere dair özgün bir kaynak niteliği taşıyan bölümü, Süheyl Zekkâr tarafından *Ahbâru’l-Karâmita* içerisinde yayımlanmıştır. Bkz. Mahmut Kaya, “Sâbit b. Sinan”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 356.

⁴⁴ Taberî, **Târih**, C. X, s. 25.

çabalarıyla son bulduysa da Zikreveyh'in bazı taraftarları onun ölmediğine ve bir süre sonra döneceğine inanmaya devam etmiştir.⁴⁵

Hamdân 286/899'da Fâtımî hilâfetine karşı isyan etmiş ancak istediği sonuca ulaşamaması sebebiyle ortadan kaybolmuştur. Karâmita terimi, genellikle bu isyana katılan ve sonuç olarak Fâtımî halifelerinin imâmetini tanımayı reddeden İsmâilî gruplar için kullanılmıştır. Fâtımî imâmeti destekleyen İsmâilileri aşağılamak için kullanılan bir ifade olduğu da söylenmektedir.⁴⁶

Bazı rivayetlerde ismi zikredilmeyen bir kişi, kendi kazandığını yiyen, çokça namaz kılan ve ibadetle meşgul olan zâhidane bir tutum sergileyerek dünyaya karşı zühdü tavsiye etmesiyle aktarılmaktadır.⁴⁷ Bölgede bu şekilde tanındıktan sonra insanlara, Ehl-i beyt'ten olan imama davet ettiğini açıklayınca etrafında büyük bir grup toplanmıştır. Daha sonra bakkalık yapan bir kişiyle arkadaş olup onun dükkanının kapısında oturmaya başlayınca burada da aynı zâhidane tutumu sergilemiştir. Hastalandığı bir dönemde kenara terk edilmiş haldeyken o bölgede gözlerindeki kırmızılık sebebiyle “Kirmîte” (کرمیته) diye bilinen bir kişi onu almış evine götürüp bakımını yapmıştır. İyileştikten sonra tekrar bölge halkını davet etmeye ve onlardan, imam adına olduğu hissini vererek birer dinar toplamaya başlamıştır.⁴⁸ Heysam⁴⁹ insanların dünyevi çalışmalarında ihmalkâr davrandıklarını fark edince bu durumu sorgulamıştır. Kendisine bu kişiyle ilgili haberler bildirilince onu öldürmek amacıyla yakalayıp hapsedmiştir. Heysam'ın bir hizmetçisi tarafından kurtarılmasını fırsat bilip olaya gizem katarak tekrar insanları davete yönelmiştir. Bu haber insanlar arasında yayılınca onlardan birçoğu şüpheyne düşmüş ve onun (ilahî bir bağışla) kurtarılmış olduğunu söylemeye başlamıştır.⁵⁰ Sonra başka bir bölgede ortaya çıkmış ve kendisine hiçbir kimsenin zarar veremeyeceğini söylemiştir. Bu olay sonrası insanların gözünde değeri artmış olsa da hakkında endişeler de filizlenmeye başlamıştır. Gittiği yeni bölgede gizliliği benimseyerek kendisini evinde

⁴⁵ Avcu, “Karmatîlerin Doğuşu”, s. 284.

⁴⁶ Madelung, **Karmatî**, C. IV, s. 660-665.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 40; İbn Sinan, **Ahbâru'l-Karâmita**, s. 257.

⁴⁸ Kâdî, **Teshîr**, s. 694. Karş. İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 41.

⁴⁹ Bu şahıs Kûfe'deki vergi tahsildarlarından. İbnü'l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 42.

⁵⁰ Taberî, **Târîh**, C. X, s. 24.

kaldığı adama nisbetle “Kirmîte” diye tanıtmış⁵¹ ve kelime zamanla tahfif edilerek “Kırmıt” (قِرْمِط) şeklinde söylenmiştir.⁵²

Hamdân b. el-Eş‘as ve Zikreveyh, Karmat’ın en yakın adamları ve dâîleriydi. Zikreveyh aynı zamanda Eş‘as’ın da en büyük dâîsiydi. Güç kazanınca Kûfe civarında bir köyde Muhammed b. İsmail b. Ca‘fer’in imâmetine davet etmeye başlamıştır. Sonunda Selemiye’de İsmâîlî dâîlerle irtibata geçerek Hamdân’dan kurtulma hususunda onlarla yardımlaşmış ve Abdân’ı öldürmüştür. Abbâsîler onu kısıtınca gözden kaybolmuştur. Daha sonra oğulları aracılığıyla davetini yayarak Irak’ın kuzey batısında, Semâve Ovası’nda ve bazı Şâm şehirlerinde etkili olup hâkimiyet kurmuştur.⁵³

Karmatîlerin mülhidler, zındıklar, filozoflar, dehriyye ve diğer İslâm düşmanları için güvenli bir sığınak olduğunu düşünen Kâdî, onların inançlarını benimseyenlerin dilediğini yapmak suretiyle ilhadlarında emniyette olduklarını ifade etmektedir. O, İslâm’ın hâkimiyetinin zayıflaması, âlimlerin sayıca ve nitelik boyutuyla azalmasını bir felaket olarak görmektedir. Bu durumun, şer‘î mükellefiyetlere karşı lakaytlığın, Allah Teâlâ hakkında teşbih ve tecsime yönelmenin, Hz. Peygamber ve sahabeye ta‘n etme ile kutsallara saygısızlığın düşünce ve uygulamalara yansımalarına ve yaygınlık kazanmasına sebep olduğu düşüncesini paylaşmaktadır.⁵⁴

Karâmita’ya dair anlatılanlar arasında onların getirdiği bir kitapta şu hususlar yer almaktadır:

“Rahman ve Rahîm olanın adıyla. -Nesrâniyye kasabasından- Mesîh’in davetçisi Ferec b. Osman; onun hakkında, o İsa’dır, o kelimedir, o Mehdî’dir, o Ahmed b. Muhammed b. el-Haneîyye’dir ve o Cibrîl’dir.”⁵⁵ dedi. Ayrıca “Mesîh’in kendisine insan suretinde görünerek “sen davetçisin, sen hüccetsin, sen dişi devesin, sen yük hayvanısın, sen Yahya’sın ve sen Rûhu’l-Kudüs’sün” dediğini zikretti. Yine kendisine namazın; ikisi güneşin doğuşu öncesi ve ikisi de batışı

⁵¹ Kâdî, **Teshât**, s. 694.

⁵² İbnü’l-Cevzî, **el-Karâmita**, s. 44; İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil**, C. VI, s. 70; İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 6-9.

⁵³ Galib, **el-Hareketü’l-Bâtıniyye**, s. 138.

⁵⁴ Deylemî, **Beyân**, s. 4-6; Kâdî, **Teshât**, s. 216, 272, 630.

⁵⁵ İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 9.

sonrası olmak üzere dört rekat olduğunu ve her namaz için ezan okunacağını bildirdi.”⁵⁶

Bu anlatımda ayrıca, namazda okunacaklar, onun rükunleri, kible, cuma günü, hilalin insanlar için vakit ölçüsü olması ve bazı âyetlerin zâhirleri ile bâtınlarından nelerin anlaşılması gerektiği gibi hususlar da aktarılmaktadır. Yine orucun, senede iki gün tutulacağı, nebîzin⁵⁷ haram, içkinin (hamr) helal olduğu, kendisine karşı savaşan katlinin, kendisine karşı savaşanlarla beraber olmayanlara ise cizyenin vâcib olduğu da ifade edilmektedir.⁵⁸

Kâdî, özellikle mehdî inancı üzerinden yaptığı eleştirilerde hem onların yalan söylemelerine hem de bu kabullerinin Allah Teâlâ hakkında muhal olan inançlara yönelmelerine sebep olduğuna dikkat çekmektedir. Onlar, mehdî ile ilgili tarih vererek ortaya attıkları iddiaları asılsız çıkınca, âyetleri⁵⁹ tahrif ederek Allah Teâlâ’nın insanların zaafı sebebiyle görüşünden döndüğü (bedâ)⁶⁰ gibi söylemlere yönelmişlerdir.⁶¹ O, bu iddia ve söylemleri maskaralık olarak nitelemektedir. Zira Kâdî, Allah Teâlâ’nın kullarını bu şekilde cezalandırmayacağını, bedânın ancak işlerin akıbetini bilmeyen kimseler hakkında mümkün olacağını söylemektedir.⁶²

Hareketin kurucusu Hamdân tarafından bölünme öncesi Bahreyn’e gönderilen Ebû Saîd el-Cennâbî dâilik görevini ifa ederken, beklenen mehdîyi temsil ettiğini söylemesine rağmen uygulamalarının bunu desteklememesi, hicri 311 yılında liderliği ele geçiren Ebû Tâhir el-Cennâbî’nin yaptığı çirkinliklerin de bunlarla benzerlik göstermesi bu bölgede Karmatîlerin olumsuz algısını pekiştiren bir unsur

⁵⁶ İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 9. Karmatîlerin ezanda, Allah Teâlâ’nın birliğini ifadeden sonra Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in Allah’ın Resûlü oldukları ilave ettikleri aktarılmaktadır. İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 9.

⁵⁷ Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türünü ifade eder.

⁵⁸ İbn Sinan, **Ahbâru’l-Karâmita**, s. 10.

⁵⁹ A’râf, 7/178; Lokmân, 31/34. âyetlere dair te’viller bunun örnekleridir.

⁶⁰ Ali b. Musa, **Müsnedü’l-imâm er-Rızâ**, C. I, s. 227.

⁶¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 1138. Hâkim el-Cüşemî, bedâ inancını ilk dillendirenin Muhtâr b. Ebû Ubeyd olduğunu, Râfıza’nın da ona tabi olarak bu görüşü devam ettirdiğini aktarmaktadır. **Uyûnü’l-mesâil**, s. 56.

⁶² Kâdî, **Tesbît**, s. 1140; Cüşemî, **Uyûnü’l-mesâil**, s. 56.

olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ Kâdî, Kâim'in ona davetin sırrını ve hakikatini içeren *el-Belâğu's-sâbi'* ve *en-Nâmûsü'l-a'zam'* ı yazdığını aktardıktan sonra onun Müslümanları öldürmesi ve mushafları yakması gibi uygulamalarından bahsetmektedir.⁶⁴ Ebû Tâhir'in ölümünden sonra kardeşlerinin toplumda kendilerine karşı oluşan tepki sebebiyle Abbâsîlere karşı daha ılımlı bir politika izledikleri ifade edilmektedir.⁶⁵

Yemen'deki İsmâilî cemaati, Ali b. el-Fazl gibi bazı dâiler dışında Ubeydullah el-Mehdî'ye bağlılıklarını sürdürmüştür. Ali ise Ubeydullah'ı tanımadığını ve şeriatı ilga ettiğini açıklayarak mehdîlik iddiasında bulunmuşsa da İbn Havşeb ile giriştiği mücadelede başarılı olamamıştır. Hicri 303 yılında onun ölümü sonrası ise Karmatî hareketi Yemen'de süratle zayıflamıştır.⁶⁶

Rey bölgesindeki ilk dâi olan ve mücadelesinde kısa süreli bazı başarılar elde eden Halef el-Hallâc, Muhammed b. İsmail'in Kâim olarak geri döneceğine inanmaktaydı. Daha sonra Rey'de başdâi olan Ebû Hâtım er-Râzî,⁶⁷ Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmetini tanımayan Azerbaycan, Taberistan ve Cürcân'a dâiler göndererek kendisini gâib imamın halifesi diye takdim etmiştir.⁶⁸

Sicistânî, halife Muiz-Lidînillâh'ın Fâtımî davetten ayrılmış olan Karmatîlerin yeniden bünyeye dâhil edilmesinde önemli rol oynadığını ifade etmektedir. O, Muiz'in hilâfeti döneminde yazdığı eserlerinde Fâtımîlerin düşünce ve inançlarını desteklerken Muiz de Nesefî ve Ebû Hâtım er-Râzî gibi Karmatî dâilerinin Yeni Eflâtuncu kozmoloji anlayışlarının Fâtımî-İsmâilî düşünce sistemine dâhil edilmesine engel olamamıştır. Bu etkileşim de beraberinde Horasan, Mâverâünnehir, Sîstan, Sind ve civar bölgelerdeki muhalif Karmatîlerin Fâtımîleri desteklemesi sonucunu doğurmuştur. Deylem, Azerbaycan ve Güney Irak Karmatîleri ise Fâtımî- İsmâiliyye'ye muhalefetlerini sürdürmüştür. Muiz dönemindeki bütün bu çabalar, Bahreyn Karmatîleri ile Fâtımîler arasındaki gizli

⁶³ Deylemî, **Beyân**, s. 74.

⁶⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 1116.

⁶⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1126.

⁶⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 690.

⁶⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 716.

⁶⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 814, 1112.

düşmanlığı bitiremediği gibi, Fâtımîlerin hicri 358 yılında Mısır'ı zapt etmeleriyle açık bir mücadeleye dönüşmüştür.⁶⁹

Zulüm ve baskıları sonlandırarak adalet ve eşitliği tesis edeceklerini vadeden Karmatîler, bu iddialarını doğrulayacak bazı uygulamalar sergilese de bunları sürdürme ve kalıcı hâle getirme hususunda başarılı olamamıştır. Suriye, Irak, Bahreyn gibi bölgelerde sürdürdükleri mücadelelerinde zaman zaman mahalli ve kısa süreli başarılar elde etseler de Karmatîler, hicri 5. yüzyılın sonlarına doğru etkilerini yitirmişlerdir.⁷⁰ Mültan ve Sind bölgesindeki hâkimiyetleri ise hicri 6. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.

İhvân-ı Safâ Risâleleri'ndeki esaslarla benzerlik gösteren din anlayışları, genellikle bölünme öncesi Bâtıniyye ile paralellik arz etmekte olup Karmatî inanç esasları arasında nur önemli bir yer işgal etmektedir. Karmatîler Hz Peygamber'i, tâlî aracılığıyla sâbıktan kendisine saf ve kutsî bir kuvvet intikal eden kişi olarak kabul etmektedir. Vahyi getiren Cebrâil değil, Hz Peygamber'in üzerine taşan akıldır. Dolayısıyla Kur'ân, külli akıldan gelen bilgilerin onun kendi ifadesiyle nakledilmesinden ibaret olup mecazen "Kelâmullah" şeklinde nitelendirilmektedir.⁷¹

Nâtıkların sayısına dair kabullerinde olduğu gibi yedi sayısı, İsmâîlî düşüncede birçok gizem ve sırrı barındıran sembolik bir anlatımı ifade etmektedir. Karmatîler, Muhammed b. İsmail el-Mektûm'u, zuhûr edecek yedinci nâtık olarak kabul etmektedir. Dünyanın oluşumundan itibaren insanlığın dinî tarihi ise; keşif, fetret ve setr devrelerinden oluşan yedili bir sistem şeklinde devam etmektedir. Keşif dönemi, iyiliğin hâkim olmasıyla şeriatın zâhirine ihtiyaç duyulmayan bâtın devresinin başlatılmasıdır. İyiliğin halk üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesi ve şeriatın kesintiye uğramasıyla fetret dönemi başlamaktadır. Hz. Peygamber'in vahiy alarak şeriatı ortaya koyduğu ve bâtınî anlayışı belirleyecek vasisini tayin ettiği setr devresinde ise imamlar gizli kalmaktadır. İnsanlar onları kabule hazır olunca, zuhûr

⁶⁹ Madelung, "Karmatî", C. IV, s. 660-665; Avcu, "Karmatîlerin Doğuşu", s. 280.

⁷⁰ Massignon, "Karmatîler", C. XI, s. 266.

⁷¹ Şihabüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûnî'l-Edeb*, nşr. Abdü'l-Mecîd Turhûnî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984, C. XXV, s. 155-157.

ederek önceki şeriatleri iptalle yeni dönemi başlatmakta ve bu deveran ruhların maddeden kurtulup küllî nefse dönmesine kadar sürüp gitmektedir.

Ca'fer es-Sâdık'tan sonra yedinci kişi olan ve imâmetin kendisine intikal ettiği Muhammed b. İsmail el-Mektûm, bu son devrenin nâtıkı olarak önceki tüm şeriatleri ortadan kaldırmış ve önceki dinlere ait gizli hakikatleri ilan ve ifşa etmiştir. Yedinci ve son nâtık, aynı zamanda Kâim ve mehdî olması sebebiyle de kıyamete dek sürececek son devreyi başlatmıştır. Yeni bir şeriat getirmemekle birlikte onun aldığı ilahî mesaj, önceki peygamberlerin getirdiği esasların ötesindeki bâtinî hakikatleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla bu devrede yaşayanlar için artık bir şeriata ihtiyaç kalmamaktadır.⁷²

Kıyamet ve öldükten sonra dirilmenin, gerçekleri bilmeyen sıradan insanlara has bir durum olduğu düşüncesini benimseyen Karmatîler'e göre, istidlâl yetisine sahip seçkinlerin bu tür düşünceleri kabul etmelerine gerek yoktur. Zira filozoflar ve benzeri seçkinler göklerin ve yerin düzeninin değişip yok olacağı fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Onlar ahireti, ana rahmindeki oluşum sonrası dünyaya intikal etme, hayat devam ederken geçirilen evreler ya da gençlikten sonraki ihtiyarlık dönemi şeklinde bir değişim olarak anlamaktadır.⁷³

Kâdî, Karmatîlerin davet çalışmalarını sürdürdükleri bölgelerde Ehl-i beyt taraftarı⁷⁴ olduklarını söyleyerek başlangıçta dindar görünmeleri, insanları şeriata davet etmeleri, namazın ve diğer emirlerin vâcip olduğunu söyleyerek bu hususta hassasiyet göstermelerini bir takıyye ve kendilerini gizleme vasıtası olarak görmektedir. O, bu tutumlarıyla onların güç kazanıncaya kadar insanları kandırma ve oyalama amacı güttüklerini aktarmaktadır. Özellikle Karmatîlerin yapmış oldukları kötülüklerin, ihanetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu⁷⁵ ve onların bütün İslâm düşmanları için güvenli bir liman olduğunu⁷⁶ ifade etmektedir. Rum Kralı'nın Abbâsî halifesine yazmış olduğu mektupta, Ebû Tâhir gibi Karmatîlerin yapmış olduğu

⁷² Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü'r-Rüşd**, s. 198-199; Sicistânî, **Kitâbü isbâtî'n-nübûât**, s. 192.

⁷³ İhvân-ı Safâ, **Resâilü İhvânî's-Safâ**, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1405, C. IV, s. 40.

⁷⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 1026.

⁷⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 690, 812, 1026.

⁷⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 216.

kötülüklerden ve kendilerine olan yardımlarından bahsetmesini buna örnek olarak vermektedir.⁷⁷ Böyle bir tutumu benimsemelerinin arka planında ise nassların anlaşılmasında bâtinî te'vili⁷⁸ ve buna bağlı olarak mehdî inancı benimsemelerinin⁷⁹ bulunduğunu ifade etmektedir.

Kâdî, Karmatîlerin âyetler ve hadislerden anladıkları ile Hz. Peygamber'in muradının örtüşmediğini söyleyerek onları eleştirmektedir. Zira onlar âyet ve hadislerde çelişkiler olduğu ve Hz. Peygamber'in bunlardan bazılarında şüphe içerisinde kaldığını söylemekte,⁸⁰ “*Ve men dehalehu kâne âminen (Oraya kim girerse, güven içinde olur)*”⁸¹ âyetini şöyle te'vil etmektedir:

*“O (Muhammed), Mekke'ye girip sığınan kimsenin öldürülmekten ve korkudan emin olduğunu bize haber verdi. Hâlbuki biz, insanların Mekke'de korktuklarını ve öldürüldüklerini görüyoruz. Çünkü biz, Mekke'de müslümanları öldürdük. Fakat onun tabileri akletmeyen eşeklerdir.”*⁸²

Kâdî, Allah Teâlâ'nın âyetlerle kastettiğinin bu olmadığını, Hz. Peygamber'in müşrikler, Araplar, Yahudiler ve Hristiyanlardan oluşan düşmanlarının böyle bir söyleme yönelmemiş olmaları ile temellendirmektedir. Şayet böyle olsaydı Hz. Peygamber'in, kendilerini, atalarını ve dinlerini aşağılaması sebebiyle böyle bir delili kullanmaktan uzak durmayacaklarını da sözlerine eklemektedir.⁸³

İslâm tarihinin belli bir döneminde etkinliği olmuş Karmatîler hakkında kaynaklar önemli bilgiler aktarmaktadır. Taberî, Mes'ûdî, Makdisî ve İbn Kesîr gibi İslâm tarihçileri ile İbn Hazm ve Şehristânî gibi mezhepler tarihi müelliflerinin kaleme aldıkları eserler bunlar arasında sayılmaktadır. Ayrıca reddiye tarzında eser kaleme alan müellifler de Karmatîlerle ilgili bilgiler vermektedir. Son dönemdeki bazı araştırmacılar yeteri kadar sağlıklı bir değerlendirmeye tabi tutulmayan Bâtıniyye'nin İslâm düşünce dünyasında fikrî bir zenginlik oluşturduğunu iddia etmektedir. Bu konuda Karmatîlere dair aktarılan şu ifadeler dikkat çekmektedir:

⁷⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 630, 722.

⁷⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 272.

⁷⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 1138-1140.

⁸⁰ Malatî, **et-Tenbîh ve'r-red**, s. 54.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/97.

⁸² Kâdî, **Tesbît**, s. 272.

⁸³ Kâdî, **Tesbît**, s. 1218.

“Bahreyn’deki Karmatiler propagandalarında, yerleşik Müslüman toplumunun adaletsizlik ve zulmüne karşı adalet ve eşitlik vadederek mücadele ettiler. Ancak belirli bir sosyal programı detaylandırma ve uygulamada başarılı olamadıkları gibi mülkiyette ortaklıkla ilgili bazı girişimleri de sonuca ulaşmadı.”⁸⁴

Sonuç olarak İsmâiliyye’den neşet edip bâtinî te’vil yöntemini benimsemiş ve İslâm dünyasında belli bir dönemde etkili olmuş bu fırka hakkındaki değerlendirmeler farklılık arz etmektedir. Bunda, Müslümanlara yönelik uygulamalardaki olumsuzlukların yanı sıra Fâtımîlerle olan ilişkileri hususundaki belirsizliklerin de etkili olduğu kanaati öne çıkmaktadır.

3.1.3. İhvân-ı Safâ

Kâdî, *Tesbîr*’te diğer kaynaklarda haklarında fazlaca bilgiye ulaşılamayan bazı kişi ve grupların Müslümanlara yönelik olumsuz etkilerinden bahsetmektedir. Özellikle imâmetle bağlantılı olarak ele aldığı nübüvvet müessesesi ve nassların bâtinî bir anlayışla ele alınması konusundaki yaklaşımları üzerinden onları eleştirmektedir. İhvân-ı Safâ, Kâdî’nin hakkında fazla bilgi vermemekle birlikte düşünce ve etkisi yönüyle önemseydiği gruplar arasında yer almaktadır.

İhvân-ı Safâ’nın *Resâil*’i, Karmatî müelliflerce kaleme alınmış eserler arasında zikredilmektedir. *Resâil*’i Fâtımî olmayan İsmâîlileri birleştirme çabası olarak görenler de bulunmaktadır.⁸⁵ Karmatî hareketinin Irak’ta önde gelen dâîlerinden olan Ebû Muhammed Abdân’ın⁸⁶ *Şeceretü’l-yakîn*’i ise bazı âyet ve hadislerin bâtinî yorumlarını içermektedir. Muhammed b. İsmail’in imâmetini ve onun geri döneceğini savunan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî’nin *Kitâbü’l-Mahsûl*’ü ile daha sonra Fâtımî İsmâîliliği desteklemekle birlikte Nesefî’nin fikirlerini savunan Ebû Ya’kûb es-Sicistânî’nin *Kitâbü’n-Nusra* isimli eseri de bu

⁸⁴ Madelung, “Karmatî”, C. IV, s. 660-665.

⁸⁵ Madelung, “Karmatî”, C. IV, s. 660-665.

⁸⁶ Deylemî de isim zikretmeksizin Abdân’ın kitapları olduğundan bahsetmektedir. Deylemî, **Beyân**, s. 20.

konuda önemli bilgiler içermektedir.⁸⁷ Son dönemde bu konuda kaleme alınan müstakil eserler, tezler ve makaleler, Arap ve batı dünyasında olduğu gibi Türkiye’de artmaktadır.

İhvân-ı Safâ, 4./10. yüzyılda Basra’da⁸⁸ dinî, siyasi, felsefî ve ilmî amaçlara yönelik faaliyetlerini gizlilik içerisinde ve organize bir şekilde yürüten ve tam ismi “İhvânü’s-Safâ ve Hullânü’l-Vefâ ve Ehlü’l-Adl ve Ebnâü’l-Hamd” olan topluluğun adıdır. Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı, dinî, felsefî ve siyasi çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde İslâm toplumunu siyasi ve fikrî olarak toparlamak iddiasıyla ortaya çıkmıştır.⁸⁹

Kâdî, İhvân-ı Safâ’nın Şîa ve Bâtıniyye ile ilişkisine, dâîlerinin İslâm dünyasındaki olumsuz etkilerine dikkat çekmektedir. O, Hz. Peygamber’e ve sahabeye ta’n hususunda onların diğer fırkalara yardımcı oldukları ve birbirlerini destekledikleri düşüncesini paylaşmaktadır. İsmâiliyye ve Karmatîler kadar geniş yer vermese de onlarla ilgili aktarımlarda bulunarak bu etkileri sebebiyle kendilerini eleştirmektedir.⁹⁰

İhvân-ı Safâ’nın organizasyon ve faaliyetlerindeki gizlilik, topluluğu oluşturanlar, nerede ve ne zaman ortaya çıktıkları ve hangi tarihlere kadar etkinliklerini sürdürdükleri gibi hususlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hem doğulu hem de batılı araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır.⁹¹ Konuyu, Ca’fer es-Sâdık ile ilişkilendirilmeleri üzerinden tartışan İbn Teymiyye, Karmatîler ile ilişkilerinin daha açık olduğunu ve Resâilü İhvâni’s-Safâ’nın Büveyhiler döneminde kaleme alındığını ifade etmektedir.⁹²

⁸⁷ Bkz. İbn Mâlik el-Hammâdî, **Keşfu esrârî’l-Bâtıniyye ve ahhâru’l-Karâmita**, nşr. İzzet Attâr, Kahire, Matbaatü’l-Envâr, 1358/1939; Deylemî, **Beyân**, s. 337-338; Enver Uysal, **İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi**, Bursa, Emin Yayınları, 2013.

⁸⁸ Basra, o dönemde İslâm dünyasında önemli kültür merkezlerinden biridir. Ancak ilim ve felsefe alanında ön plana çıkan İhvân-ı Safâ’nın Bağdat ve benzeri merkezlerde de şubelerinin olmasının gerekliliği makul gözükse de buna dair yeterli kadar veriye sahip değiliz.

⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. I, s. 21, 47.

⁹⁰ Kâdî, **Tesbîât**, s. 652, 1108, 1132.

⁹¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. IV, s. 41, 186-188.

⁹² İbn Teymiyye, **Buğyetü’l-Mürtâd**, s. 329.

Gizliliğe dair bu tartışma, risâlelerle ilgili hususlara da yansımaktadır. Bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim ön plana çıkmaktadır.⁹³ Bunlardan Makdisî, merkezî bir öneme sahip olup diğer dört ismin, onun yazmış olduğu risâleleri istinsah ederek çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek gibi faaliyetler yürüttükleri düşünülmektedir.⁹⁴

Gizliliği benimsemeleri, muhtemelen yönetimde sebep olabilecekleri hoşnutsuzluğun beraberinde getireceği takip endişesinden kaynaklanmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın, eserlerinde benimsediği bâtinî te'vil ve yorumları ile Ehl-i beyt'in üstünlüğüne zaman zaman yaptıkları vurgu, onların Şîa'dan olduklarına dair kanaatleri destekler mahiyet arz etmektedir.⁹⁵ Buna ilave olarak özellikle bazı İsmâilî yazarlar, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ni İsmâilî akide ile özdeşleştirerek onları “Kur'ân'dan sonra Kur'ân” ya da “bilimin Kur'ân'ı” şeklinde nitelendirmektedir. Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şîa ve İsmâiliyye ile irtibatı tartışmalı olup, risâlelerde bu benzerliğin varlığına dair iddianın aksini savunanları destekleyecek ifadelerle karşılaşılmalıdır. İsmâilî yazarların risâlelere herkesten fazla sahip çıkmaları ve onları bu bakışla yorumlamaları, sonraki dönemlerde İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.⁹⁶ Ancak bu topluluğun bütünüyle Şîa'nın ya da İsmâiliyye'nin içerisinde olduğunu veya aralarında hiçbir etkileşimin olmadığını kesin bir şekilde söylemek mümkün gözükmemektedir.

Kâdî, İhvân-ı Safâ'nın önde gelen beş liderinden biri olan Zencânî ve onun taraftarlarının Şîa içerisinde kendilerini gizlediklerine dair düşüncesini paylaşarak hedeflerini, Hz. Peygamber'e düşmanlık yapmak, ona ta'n etmek ve türlü hilelerle insanları İslâm dininden alıkoymak şeklinde özetlemektedir.⁹⁷ Onlardan bazıları Hz.

⁹³ S. M. Stern, “New Information About The Authors Of The Epistles Of The Sincere Brethren”, **Islamic Studies III**, Islamabad, 1964, C. IV, s. 405-428.

⁹⁴ Zahiruddin Ali b. Zeyd el-Beyhakî, **Târîhu Hükemâi'l-İslâm**, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dimaşk Matbaatü't-Terakkî, 1356/1946, s. 36-37.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. IV, s. 145-148.

⁹⁶ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 1-6.

⁹⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 652.

Peygamber’i ve diğer peygamberleri yalancı, hilekâr, dünya nimetlerini talep ederek liderlik peşinde koşan kimseler olarak görmektedir.⁹⁸

Kur’ân’la Tevrat ve İncil’e aynı önemi atfetmeleri, din hususunda Hz. Peygamber ve Hz. Ali’nin sözlerini; felsefede Sokrat, Eflatun ve Aristo’nun; matematik ve geometride Pisagor’un ve Öklid’in; coğrafyada Batlamyus’un sözleri ile eş değer görmeleri,⁹⁹ bilgi kaynaklarına da yansımaktadır.¹⁰⁰ Onlar, Pisagorcunun Eflatuncu felsefi yaklaşımlara uygun olarak varlığın her alanına dair bilgiyi elde etmeyi temel ilke olarak benimseyerek,¹⁰¹ insanı tevhidî bilgiye ve yaratana ikrara ulaştırdığına inandıkları matematiği incelemektedirler.¹⁰²

İhvân-ı Safâ, felsefeyi, bilgi-davranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavramıyla birleştirerek ikisine de aynı anlamı vermektedir.¹⁰³ Bu yaklaşımın tabii bir sonucu olarak İhvân-ı Safâ, felsefeyi Eflatuncu bir anlayışla “insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemesi” şeklinde anlamlandırmaktadır.¹⁰⁴

Kâdî; Eflatun, Aristoteles ve diğer Yunan filozoflarına ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinin bâtinî fırkaların düşüncelerinin oluşumunu etkilediği hususunu vurgulayarak, filozofların ve Yeni Eflatunculuğun etkisine dikkat çekmektedir. Bunları tercüme eden, araştıran ve düşünce sistemlerini bunlardan hareketle oluşturan kişileri, esinlendikleri kitapların yazarları ve düşünce sistemleri ile alakalı yeteri kadar bilgiye sahip olmadıklarını söyleyerek eleştirmektedir.¹⁰⁵

İhvân-ı Safâ, itaat merkezli din anlayışlarının bir gereği olarak, insanda var olan zâhir (beden) ve bâtin (nefis) olgusunun dinî hükümler ile emir ve yasaklarda da olduğuna dikkat çekmektedir. Dinin zâhirini oluşturan, organlarla ifa edilen amellere karşılık kalplerde yer alan inançların onun esasını, yani bâtinini oluşturduğunu kabul etmektedir.¹⁰⁶

⁹⁸ Kâdî, **Tesbîât**, s. 1108.

⁹⁹ İbrahim Agah Çubukçu, “İhvan as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1964, C. XII, s. 45.

¹⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. IV, s. 42.

¹⁰¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. I, s. 48.

¹⁰² Uysal, **İhvân-ı Safâ ve İbn Sinâ Felsefesi**, s. 39.

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. III, s. 345.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. I, s. 225, 339, 427; C. III, s. 41, 371, 382.

¹⁰⁵ Kâdî, **Tesbîât**, s. 160.

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. III, s. 486.

İhvân-ı Safâ'nın Kâdî'nin eleştirilerine muhatap olması, söylemlerinden ziyade hedeflerine ulaşma noktasında gizliliği benimseyerek fikir ve hedeflerini hakikat kılıfıyla perdelemiş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷ Gizliliğin benimsenmesi mevcut yönetimin uygulamalarından duyulan endişeyle izah edilse de bu gerekçe tatmin edici gözükmemektedir. Sembolik anlatımı benimseyen İhvân-ı Safâ, bu mecazi yaklaşımlarını Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasında da kullanmaktadır. Kur'ân'daki metafizik motiflerin sözlükteki maddi anlamlarıyla ele alınmasının, akledemeyen avam için geçerli olduğunu, bunların sembolik anlatımlar olarak görülmesini ve mecazi olarak (bâtînî) anlaşılmasını önermektedir.¹⁰⁸

Kâdî, İhvân-ı Safâ'yı, özellikle Zencânî el-Kâdî üzerinden eleştirmektedir. Onların Şîa kisvesi altına gizlenerek Hz. Peygamber'e düşmanlık yaptıklarını, ona ta'n ettiklerini ve hileleriyle insanları onun dininden uzaklaştırdıklarını ifade etmektedir. Ayrıca Hz. Muhammed'in işinin bittiği ve dininin iptal olduğu şeklindeki iddialarını bunlara da eklemektedir.¹⁰⁹

Kâdî'nin, İhvân-ı Safâ'ya atfen aktardığı şu hususlar dikkat çekmektedir: *“Görmez misiniz ki Kureyş'in büyükleri takvime ve usturlaba sarıldılar. Kur'ân'la istihâre etmeyerek bu dinlerin müntesiplerine ve inançlarına müracaat ediyorlar. Krallar ve seçkinlerin işledikleri başka günahlar da vardır.”*¹¹⁰

Kureyşle ilgili Zencânî ve taraftarlarının nitelemelerini aktarma imkânı olsaydı çok daha faydalı olacağını ifade eden Kâdî, bunu korkusu sebebiyle yapmadığını ifade etmektedir.¹¹¹ Onun bu ifadelerinde dikkat çeken husus, bâtinî fırkalarla alakalı eleştirilerinde genel olarak cesur davranan Kâdî'nin Zencânî gibi şahıslardan korktuğunu ifade etmesi, onların etkinliklerinin seviyesini göstermesi boyutuyla önem arz etmektedir. Bununla birlikte olumsuz etkilerinden şüphe duymadığı kimselerin İslâm'a aykırı düşünce ve uygulamalarını onlardan korkusu sebebiyle aktaramadığını ifade etmesi de tutarlı bir davranış olarak

¹⁰⁷ Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ'nın “Din” Söylemi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 2002, C. XV, S. IV, s. 529.

¹⁰⁸ İhvân-ı Safâ, Ra'd sûresinin 9. âyetinde geçen; *“O, gökten su indirdi.”* ifadesindeki “su” kelimesini Kur'an olarak yorumlamaktadır. İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. IV, s. 19.

¹⁰⁹ Kâdî, **Tesbîât**, s. 652.

¹¹⁰ Kâdî, **Tesbîât**, s. 654.

¹¹¹ Kâdî, **Tesbîât**, s. 654.

gözükmemektedir.

Kâdî, bazı sorular üzerinden Hz. Peygamber'i tartışmaya açma hedefi güden Zencânî'ye bir kısım eleştiriler yöneltmektedir. O, Zencânî'nin Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirlerin olduğu şeklindeki iddiasına şöyle cevap vermektedir:

“Onun hicvedildiği şiirlerde, onun yalancı ve sihirbaz olduğu iddiası vardır. Tıpkı senin ve benzerlerinin iddia ettiğiniz gibi. O şairlerin iddia ettiklerinden daha fazlası Kur’ân’da bahsedilen şâirlerin iddialarında vardır. Onun “sihirbaz ve kâhin olduğu”, “evvelkilerin masallarını yazdırdığı”, “ona bu hususta başka bir kavmin yardım ettiği” onların iddialarından bazılarıdır. Bir kişi, dostlarının iddiasıyla nebî olmayacağı gibi hasımlarının iddiasıyla da yalancı olmaz.”¹¹²

Zencânî ile ilgili değerlendirmelerinin gerekçesi olarak Kâdî, İhvân-ı Safâ'nın ileri gelenlerinden olmasını ve Zeyd b. Rifâ'a el-Kâtib, Ebû Ahmed en-Nehrecûrî, el-Avfi, Ebû Muhammed b. Ebi'l-Bağl el-Kâtib el-Müneccim gibi şahısların da kendisine tabi olmalarını göstermektedir. Bunların Basra ve dışında yaşamakta olduklarını, Zencânî'ye sığındıklarını ve onun mevcudiyetiyle övündüklerini aktarmaktadır.¹¹³

Belli şahısların otoritesini mutlaklaştırmanın, onları Allah Teâlâ'nın hücceti olarak kabul etmenin ve mehdî beklentisi ile insanları cesaretlendirmenin bâtınî fırkaların davetlerinde temel bir yöntem olarak benimsendiği görülmektedir. Bu durum İhvân-ı Safâ ile Bâtıniyye arasındaki iletişime bir delil olarak kabul edilmektedir. Kâdî, İhvân-ı Safâ hakkında fazla bilgi vermemekle birlikte bir kısım temsilcilerini, nübüvvet müessesesi ve nassların te'vilinde Bâtınî anlayışı benimsemiş olmaları sebebiyle eleştirmektedir.

3.1.4. Benû Ebi'l-Bağl

İslâm toplumundaki olumsuz etkileri sebebiyle haklarında fazla bilgi vermemekle birlikte Kâdî, Benû Ebi'l-Bağl diye bilinen ve sultanın kâtiplik ve memurluk görevlerini ifa eden diğer bir topluluğu da eleştirilerine konu etmektedir.

¹¹² Kâdî, **Tesbît**, s. 1134.

¹¹³ Kâdî, **Tesbît**, s. 1134.

O, Müslüman ve Şîî olduklarını iddia etmelerine rağmen Karmatîlere meyledip yıldızlar ilmine inanan bu topluluğun bir kısım takipçilerinin, Basra'da Kureyş caddesinde kendi zamanında da varlıklarını sürdürdüklerini aktarmaktadır. Onların önde gelenlerinden olan Ebû Muhammed b. Ebi'l-Bağl, yıldız falıyla uğraşmaktaydı. Kâfirûn sûresi âyetlerinin duygusuz sözler ve manasız şeyler olduğunu divan ve toplantılarında konuşmanın yanı sıra bu hususta darb-ı meseller de uydurmaktaydı.¹¹⁴ Âyetlerin nüzul sebeplerini bilmemelerinin kendilerini böyle bir söyleme ittiği kanaatinde olan Kâdî, “şayet onlar insaflı davransalar ve ilmi asli kaynaklarından öğrenselerdi, bu ve benzeri âyetlerin Hz. Peygamber'in bir mucizesi olduğunu anarlardı” diyerek onları eleştirmektedir. Ona göre -öyle olmamalarına rağmen- kendilerini havastan saymaları ve kibirleri bu hususta doğru davranmalarını engellemiştir. Küttâb ve benzerleri arasında etkili oldukları için bu gruplardan bahsettiğini ifade eden Kâdî, ayrıca İslâm'ı ayakta tutacak ve savunacak kimse kalmadığından bütün kılıçların İslâm'ın aleyhine döndüğüne de dikkat çekmektedir.¹¹⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Zencânî el-Kâdî ile ilgili değerlendirmelere yönelmesini, onun İhvân-ı Safa'nın reislerinden olması ve Ebû Muhammed b. Ebi'l-Bağl -sultanın sarayında görev alanlar arasındadır- gibi kimselerin ona tabi olmaları ile gerekçelendirmektedir. Basra ve çevresinde yaşayan Ebû Muhammed gibi kimseler Zencânî'ye sığınarak onunla iftihar etmekte ve onu en büyük hüccet olarak kabul etmektedir.¹¹⁶ Yine Benû Ebi'l-Bağl gibi gruplar ve bunların mensupları Müslümanların arasında yaşarken mehdînin Mağrib'de ortaya çıktığını, ölülerini dirilttiğini, kabirlerinin başında durarak onları çağırdığını ve ölülerin kendisine icabet ederek kabirlerinden kalktıklarını İslâm'a aykırı inançlarının örnekleri olarak zikretmektedir.¹¹⁷ Kâdî'nin bu anlatımları, Bâtıniyye'nin onun yaşadığı dönemde etkinliğinin hangi boyutlara ulaştığını göstermek açısından önem arz etmektedir.

¹¹⁴ Kâdî, **Teshât**, s. 104.

¹¹⁵ Kâdî, **Teshât**, s. 106.

¹¹⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 1134.

¹¹⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 1112.

Grupların yanı sıra bunlar içerisinde yer alan veya onlardan dolayı olarak etkilenen şahıslar da bâtinî te'vile yönelerek düşüncelerini temellendirmeyi benimsemektedir. Düşünce ve uygulama boyutuyla bu şahısların kendi döneminde de etkin oldukları Kâdî'nin aktarımlarından anlaşılmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde onun zikrettiği şahıslar hakkında bilgi verilecektir.

3.2. KÂDÎ ABDÜLCEBBAR'IN ELEŞTİRDİĞİ BÂTİNÎ ŞAHISLAR

Dönemlerinde etkin olan hareketleri sağlıklı şekilde değerlendirebilmek için kurucu şahıslar öncelikli olmak üzere öne çıkan şahsiyetlerin, onların düşünce ve uygulamalarının bilinmesi önem arz etmektedir. Şahıslar hakkında aktarılan bilgiler değerlendirmeyi yapanlara göre farklılık göstermektedir. Bâtinî hareketlere mensup birçok şahıs hakkında kaynaklarda bilgi aktarılmaktadır. Kâdî de bu hareket içerisinde etkin olmuş şahıslardan bahsederek Müslümanlara yönelik olumsuz uygulamalarına dair örneklerle kendilerini eleştirmektedir.

İsmâîlî düşüncenin önemli temsilcileri ile Fâtımî devletinin kuruluşunda etkin rol almış Ebû Abdullah eş-Şîî gibi şahıslara dair aktarılan bilgilerde birtakım tereddütler olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Bahsedilen tereddütlerin bu kişilerin inanç, yaşam ve uygulamalarında benimsemiş oldukları gizlilik esası ile erken dönem kaynaklara ulaşmadaki zorluktan kaynaklandığı düşünülmektedir.

3.2.1. Bâbek el-Hürremî (ö. 223/838)

Kaynaklarda kendisiyle ilgili rivayetlerde farklılıklar bulunan Bâbek, Azerbaycan bölgesinde isyan faaliyetleri tehlikeli boyuta ulaşan Hürremiyye hareketinin lideridir.¹¹⁸ Dîneverî (ö. 282/895), Halife Me'mûn'un son dönemlerinde ortaya çıkan Bâbek hakkında ihtilaflara işaret ettikten sonra kendi tercih ettiği görüşü aktararak onun Ebû Müslim'in kızı Fâtıma b. el-Mutahhar'ın neslinden olduğunu söylemektedir. O, birliğin zayıfladığı, fitnenin yaygınlaştığı bir dönemde Bez bölgesinde, mallarını gasbederek insanları öldürmüş, civardaki köy ve şehirleri harap

¹¹⁸ Deylemî, onun Mu'tasım döneminde etkili olduğunu aktarmaktadır. Deylemî, **Beyân**, s. 21.

etmiştir.¹¹⁹ İsyan etmesinin ardından elde ettiği başarılar ile hakkında çeşitli rivayet ve efsanelerin uydurulması insanların tedirgin olmasına sebep olmuştur.¹²⁰

Faaliyetlerini gizlilik içerisinde sürdüren Bâbek'in, Abbâsî halifeleri Emîn ile Me'mûn arasındaki hilâfet mücadelesinin sebep olduğu kaos ortamındaki isyan hareketi hicri 165 yılında gerçekleşmiştir.¹²¹ Aynı dönemde Abbâsîlerin Bizans ile de fiili bir mücadele içerisinde olması, onlara hareket alanı açmış ve halkın Hürremiyye'ye yönelişini kolaylaştıran bir unsur olmuştur. Kâdî, Bâbek'in bir taraftan zamanın sultanına tuzak kurarak onu yorduğunu ve oyaladığını, diğer taraftan Rum Kralı'yla yazışarak ona övgüler dizdiğini ve kendisini Abbâsîlere karşı cesaretlendirdiğini aktarmaktadır. Ayrıca onun İslâm'a ve Müslümanlara buğzettiğini, onları mehdîye mensubiyet iddiasıyla kandırdığını ve onlara yaptığı kötülüklerin bilindiğini de eleştirilerine eklemektedir.¹²² Halife Mu'tasım, daha önceki Mısır valiliği yıllarında askerî bilgi ve dehasını yakından görme imkânı bulduğu Türk asıllı kumandanı Afşin aracılığı ile¹²³ yirmi yıl süren Bâbek isyanını sonlandırmayı hedeflemiştir.¹²⁴

İbnü'n-Nedîm tarafından Hürremiyye ile ilgili yapılan Muhammire¹²⁵ ve Bâbekiyye şeklindeki ikili tasnif, itikadi farklılıktan çok liderlere nispetle yapılmış bir değerlendirme olarak görülmektedir. Nitekim o, Bâbek'in ilahlık iddiası dışında, Hürremiyye'de ortaya koyduğu yaklaşımların itikadi ve siyasi bir yöneliş olduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁶ Hürremiyye'yi "Muhammire" diye de adlandırıp Bâbekiyye ve Mâzyâriyye şeklinde isimlendiren Abdülkâhir el-Bağdâdî de bunun itikadi değil, lider ve bölgeye nispetle yapılmış bir ayrım olduğuna işaret etmektedir.¹²⁷

Kâdî'ye göre Bâbek'in başlangıçta Müslüman kisvesi altında, İslâm'a ve Ehl-i beyt'ten olan mehdîye yönelik davette bulunmuştur. Ancak güç kazandığında

¹¹⁹ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 480.

¹²⁰ Geniş bilgi için Bkz. Sebahattin Çelik, "Abbâsîler Döneminde Hürremiyye Mezhebi ve Babek İsyanı", **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2006, C. IX, S. XV, s. 95-106.

¹²¹ İbn Sinan, **Ahbâru'l-Karâmita**, s. 260.

¹²² Kâdî, **Tesbîr**, s. 626.

¹²³ Deylemî, **Beyân**, s. 21.

¹²⁴ Kâdî, **Tesbîr**, s. 626.

¹²⁵ Dîneverî, Muhammire'nin hicri 162 yılında Cürcân bölgesinde ortaya çıktığını aktarmaktadır. Dîneverî, **Ahbâru't-tvâl**, s. 386.

¹²⁶ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 1066.

¹²⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 266-269.

gizlediği fikirlerini açıktan ortaya koyarak¹²⁸ şeriatin neshine yönelmiştir.¹²⁹ Kâdî, onun kadın ve mülkiyette ortaklık gibi fikirlerinin Mazdek'e dayandığını aktarmaktadır.

Bâbekîlerin inançları ile ilgili kaynaklarda aktarılanlarda tenâsüh inancı,¹³⁰ yeryüzünde her dönemde bir peygamberin bulunacağı, onun misyonunun irsiyet ve hulûl yoluyla intikal edeceği gibi kabuller öne çıkmaktadır. Her dönemde bir peygamberin olması gerektiğine dair inançları Bâbek'in peygamberliğinin ileri sürülmesine dayanak olmuştur.¹³¹

Bâbek gibi şahısları gündeme alan ve eleştirilerine konu yapan Kâdî, insanlara beşerüstü vasıfların atfının, inanç boyutuyla birçok problemi bünyesinde barındırdığı ve bu konuda peygamberlik müessesesinin istismar edildiği kanaatini sıklıkla ifade etmekte, peygamberliğin ne insanın çalışması ne de kendisine tabi olan kimselerin iddia ve kabulüyle gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca Bâbek'in Müslüman görünmesinin, İslâm'a ve Ehl-i beyt'ten olan mehdîye davet etmesinin güç kazanıp kendi düşüncesini ortaya koyuncaya kadar başvurduğu bir hileden ibaret olduğuna dikkat çekmektedir.¹³²

Çocuklarına Kur'ân öğreten Bâbekîlerin, kendi aralarında namaz kılmadıkları, ramazan orucunu tutmadıkları ve kâfirlere karşı cihat etmeyi gerekli görmedikleri, beş vakit namazı secdesiz kıldıkları ve kible konusunda özensiz davrandıkları aktarılmaktadır.¹³³ İçki içmeleri, zorlama olmaması şartıyla gayr-i meşrû cinsel ilişkiyi meşru görmeleri gibi uygulamaları, ahlak anlayışlarında hedonist bir yaklaşım benimsediklerinin işareti olarak görülmektedir. Riyaset hususunda mücadele içinde olduğu Câvidân¹³⁴ gibi Bâbek de Arap ve İslâm kültürünün İran'da yayılmasını önlemek için çalışmış bir Fars milliyetçisi olarak değerlendirilmektedir.¹³⁵

¹²⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 626; Deylemî, **Beyân**, s. 21.

¹²⁹ Nâşî el-Ekber, **Mesâilü'l-imâme**, s. 32.

¹³⁰ İbn Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't- Târîh**, C. IV, s. 30.

¹³¹ İbn Tâhir el-Makdisî, **el-Bed' ve't- Târîh**, C. III, s. 8; C. IV, s. 30.

¹³² Kâdî, **Teshât**, s. 626.

¹³³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 269.

¹³⁴ İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, s. 1066-1067.

¹³⁵ Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, s. 376-77.

Kâdî'nin Bâbek'le ilgili eleştirilerini, onun İslâm toplumunda sebep olduğu zararı ve öldürdüğü insan sayısını Ebû Tâhir ile mukayese ederek aktarması, yaptığı tahribat ve uygulamaların boyutunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹³⁶

3.2.2. Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861)

Kâdî, kendisiyle aynı dönemde yaşamamış olan el-Verrâk'ı rubûbiyeti iptali, peygamberlere yönelik ithamı, onları yalanlaması¹³⁷ ve özellikle tartışmalı bir kişilik olan İbnü'r-Râvendî ile ilişkisi sebebiyle eleştirmektedir. Hakkında fazlaca bilgiye ulaşılamayan el-Verrâk, kaynaklara göre Bağdat'ta yaşamış ve Remle'de hapisteyken ölmüştür.¹³⁸

Hapse atılma gerekçesi, *Kitâbü'z-Zümürüd* isimli eserin İbnü'r-Râvendî'ye ve kendisine atfedilmesi olarak ifade edilmektedir.¹³⁹ Mu'tezilî iken Maniheizm'e geçtiği, Düalizm (Seneviyye) doktrinini yaydığı,¹⁴⁰ özellikle Zeydiyye'ye dair eserler kaleme aldığı,¹⁴¹ zındıklığını Müslüman kisvesi altında gizleyen kelâmcılardan olduğu¹⁴² ve İbnü'r-Râvendî'nin kendisinden ilim tahsil ettiği de kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁴³ Kendisiyle ilgili birbirine zıt değerlendirmeler yapılan el-Verrâk, ayrıca birçok müellif tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır.

Erken dönem müelliflerce ve son dönem Müslüman ve Batılı araştırmacılar tarafından farklı değerlendirmelere muhatap olan el-Verrâk, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Kur'ân'la delillendirilmesini kabul etmeyerek onun âhad haber ile nakledildiğini iddia etmektedir. Kur'ân'ın benzerini getirmeleri talebiyle Araplara meydan okumasını da fesahat bakımından birbirlerinden farklı olmaları, teorik konularda fazlaca derinleşmemiş olmaları ve onunla mücadele etmekten buna vakit bulamamaları gibi gerekçelerle izaha çalışmaktadır. Kur'ân kıssalarının vahiy ürünü

¹³⁶ Kâdî, *Tesbît*, s. 720.

¹³⁷ Kâdî, *Tesbît*, s. 686; el-Verrâk, peygamberleri “şaşırtıcı oyunlar sergileyen illizyonistler” olarak nitelemektedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu, 14. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2019, s. 364.

¹³⁸ İbn Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, C. VII, s. 236.

¹³⁹ Kâdî, *Tesbît*, s. 120.

¹⁴⁰ Hayyât, *İntisâr*, s. 108.

¹⁴¹ İbn Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't- Târîh*, C. VII, s. 236.

¹⁴² Hayyât, *İntisâr*, s. 149, 152.

¹⁴³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 570.

olduğu, Yahudi ve Hristiyan kaynaklardan alınmadığı inancını ise Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesinin duyduklarını ezberlemesine engel olamayacağı söylemiyle tenkit etmektedir.¹⁴⁴

Kâdî, onun Hz. Peygamber hakkındaki iddialarını¹⁴⁵ değerlendirirken İsrâ olayı ile ilgili sorgulamalarının, müşriklerin zekâlarının seviyesine işaret ettiğini aktardıktan sonra onların Hz. Peygamber hakkındaki haberleri titizlikle araştırdıklarına dikkat çekmektedir. Eğer onun iddiaları gerçek dışı olsaydı Mekkeli müşriklerin bu fırsatı mutlaka değerlendireceklerini ve onun bir yalancı olduğunu ilan etmekten geri durmayacaklarını ve asıl yalan söyleyenlerin el-Verrâk gibi kimseler olduğunu ifade ederek eleştirmektedir.¹⁴⁶

el-Verrâk Bedir savaşında Müslümanların meleklerle desteklenmesi, Uhud günü ise bunun gerçekleşmemesini bir nakısa olarak görmektedir. Bu yaklaşımını tutarlı bulmayan Kâdî, Allah Teâlâ'nın insanları imtihan ettiğini, onları mücadele ve sabretmeyle sorumlu tuttuğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'i ve Müslümanları sürekli desteklemek ve afiyette kılmak gibi bir sorumluluğunun olmadığını ifade ederek eleştirmektedir.¹⁴⁷

3.2.3. Ali b. Muhammed ez-Zencî (ö. 270/883)

Bâtıniyye'nin oluşumunda Mu'temid-Alellah dönemindeki Zenc isyanı ve etkilerinden önceki bölümlerde bahsedilmişti. Bu bölümde ise isyanın lideri olan Ali b. Muhammed ez-Zencî hakkında bilgi verilecektir. Taberî, onun doğum yerinin Rey şehrinin Verzenin diye bilinen köyü olduğunu aktarmaktadır.¹⁴⁸ Buna karşılık Fars asıllı olduğu kanaatine sahip olan âlimler de vardır.¹⁴⁹ Kâdî'de olduğu gibi kökeninden ziyade onun Ehl-i beyt'e mensubiyet iddiasıyla Şîîliği kendi hedeflerine ulaşmakta bir araç olarak kullanmasının dikkate alınması gerektiği kanaatini ifade

¹⁴⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 66; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 374-377.

¹⁴⁵ Peygamberler, Hz. Peygamber, mucize ve Kur'an hakkında el-Verrâk'a ait iddiaları Mâtürîdî'nin, İbnü'r-Râvendî üzerinden cevaplandırması dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 386-388.

¹⁴⁶ Kâdî, *Tesbîr*, s. 120.

¹⁴⁷ Kâdî, *Tesbîr*, s. 744.

¹⁴⁸ Taberî, *Târîh*, IX, s. 410.

¹⁴⁹ Ahmed Ulebi, *Sevretü'z-Zenc ve kâidüha Ali b. Muhammed*, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 2007, s. 19.

eden başka kişiler de bulunmaktadır.¹⁵⁰ Kendisi siyahi de olmayan, Sâhibü'z-Zenc¹⁵¹ olarak nitelendirilen Ali b. Muhammed, Hz. Ali ile Fâtıma'nın soyundan geldiğini iddia etmiştir.¹⁵² Onun, nesebini Ehl-i beyt'e dayandırması, muhtemelen mesajını daha geniş kitlelere ulaştırmada bu hususu etkili bir unsur olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Abbâsîlerin zayıflaması sürecinde fikrî sebepler kadar siyasi, sosyal ve iktisadi sebeplerin de etkili olduğunu göstermesi açısından önem taşıyan¹⁵³ ve Ali b. Muhammed ez-Zencî tarafından yönlendirilen isyanda Zenclî kölelere, özgürlük ve yaşam şartlarının iyileştirilmesi vadedilmiştir. Onlar da bu hedefe ulaşmak için etraftaki köyleri yağmalamanın yanı sıra efendilerine ait mallara da el koyarak Abbâsîleri bir süre meşgul etmişlerdir.¹⁵⁴

Zencî, Abbâsî hilâfetinin yapısını gözlemleme imkânı bulduğu Sâmerâ'ya bir süre kaldıktan sonra hicri 249 yılında Bahreyn'e geçmiştir.¹⁵⁵ Burada benzerlerinde görüldüğü üzere Hz. Ali soyundan olduğu iddiasıyla davetine taraftar toplamayı başarmıştır. Bahreyn halkından gördüğü tazim ve saygı hâkimiyetini pekiştirmesine, halktan kolaylıkla para toplamasına ve Abbâsî hilâfetine karşı güç kazanmasına imkân sağlamıştır. Ancak yönetime karşı olan tavrı halk tarafından olumlu karşılanmayınca bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır.¹⁵⁶

Bahreyn'den ayrıldıktan sonra bir süre Bâdiye'de dolaşarak oradan da Basra'ya geçmiştir. Gittiği bölgelerde yaptığı işlerin ilahî bir emir ve sırâ dayandığı söylemiyle kendisini gizemli bir şahıs olarak gösterip taraftar toplamıştır.¹⁵⁷ Bağdat'a geldiğinde âdeti olduğu üzere isminin Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Zeyd olduğunu söyleyerek kendisine imâmetini bildiren âyetlerin geldiğini iddia etmiştir. Daha da ileri giderek insanların içlerinden geçeni ve yapmakta olduklarını bildiğini, sadece

¹⁵⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 626; Ulebî, **Sevretü'z-Zenc**, s. 49-57.

¹⁵¹ Mes'ûdî, **Mürûcû'z-zeheb**, C. IV, s. 194. Ali b. Muhammed ile ilgili Sâhibü'z-Zenc lakabının yanı sıra kendisi hakkında kaynaklarda, Habîs, Lâin, Hâricî gibi sıfatlar da ifade edilmektedir. Ulebî, **Sevretü'z-Zenc**, s. 45-46.

¹⁵² Daftary, **İsmaililer**, s. 177.

¹⁵³ Ulebî, **Sevretü'z-Zenc** s. 127-161.

¹⁵⁴ Daftary, **İsmaililer**, s. 177.

¹⁵⁵ Taberî, **Târîh**, C. IX, s. 410.

¹⁵⁶ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, C. VII, s. 173; Taberî, **Târîh**, C. IX, s. 410.

¹⁵⁷ Taberî, **Târîh**, C. IX, s. 411.

kendisinin görebileceği bir kitapta, Rabbi tarafından olayların gerçeğinin kendisine gösterildiğini iddia etmiştir.¹⁵⁸ Başlangıçta bu tür söylemleri insanlara cazip gelse de birtakım uygulamaları görülünce gerçek niyeti hakkında şüpheler oluşmaya başlamış ve insanlar onunla ilgili güvensizlik ortaya koymuştur. Kâdî, onun Basra'ya hâkim olmadan önce âlimlerle oturup kalktığını ve onların kalplerini kazanmaya çalıştığını aktarmaktadır.¹⁵⁹

İsyanının başlangıcına temel teşkil eden bu dönemde kendisini halifenin çocuklarının vekili olarak göstererek halkı ve servet sahiplerini etkilemeyi ve kendisiyle alakalı oluşacak şüpheleri gidermeyi hedeflemiştir.¹⁶⁰ Bi'ru Nahl diye bilinen bir bölgede bulunduğu sırada efendilerine ve Abbâsîlere karşı olumsuz tavırlarını fark ettiği Zenclî köleleri hedefine ulaşmada uygun bir grup olarak görmüş ve onları etkilemeyi başarmıştır.¹⁶¹

Benzer davranışlar sergileyen diğer muhalif liderlerde görüldüğü gibi Ali b. Muhammed kaynaklarda zeki, kurnaz, bilgili, yapacağı hamleleri iyice tartıp biçen biri olarak aktarılmaktadır. Zenclî köleleri kısa sürede kendi amacını gerçekleştirmede uygun bir unsur olarak keşfetmesi de bunun bir göstergesi olarak görülmektedir.

Sâmerrâ'da bulunduğu zaman zarfında halifelerin, ileri gelen devlet erkanının, vezir ve komutanların sahip olduğu imkânları ve savurganlıklarını gözlemleyerek sonraki aşamada davetinde etkin bir eleştiri unsuru olarak kullanmıştır.¹⁶² Yaşadığı bölgelerde gözlemlediği sosyal dengedeki bozukluk ve halkın yaşadığı zorluklar, onun girişmiş olduğu isyanlara kaynaklık teşkil etmiştir. Ancak kullanmış olduğu din dili, benimsediği yöntem ve iktidar olma arzusu, tenkit ettiği olumsuzlukların tedavisine katkı sağlamadığı gibi toplumda yeni gerilim alanlarının oluşmasına sebep olmuştur.¹⁶³

¹⁵⁸ Taberî, *Târih*, C. IX, s. 412.

¹⁵⁹ Kâdî, *Tesbîr*, s. 628.

¹⁶⁰ Taberî, *Târih*, C. IX, s. 411-412.

¹⁶¹ Abdülazîz ed-Dûrî, *Dirâsât fi'l-usûri'l-Abbâsiyyeti'l-muteahhira*, Bağdad, Şeriketü'r-Râbita, 1945, s. 76-77.

¹⁶² Taberî, *Târih*, C. IX, s. 410.

¹⁶³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, C. VI, s. 206, 225, 232.

Onun mehdî olduğu iddiasıyla Müslümanları aldattığı, onlara önce eman verdiği ancak hiç beklemedikleri bir anda çocuklar dâhil herkesi öldürttüğü, hac kabilelerine ve Kâbe'ye saldırdığı ve Râmehürmüz Mescidi'ni yaktırdığı kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁶⁴ Kâdî, ona yönelik eleştirilerini Ebû Ya'kûb eş-Şehhâm üzerinden dile getirerek aralarında geçen diyalogu zikretmektedir. Kendisini yakaladığı zaman Ebû Ya'kûb'a şöyle demiştir:

*“Sen ve arkadaşların neden gelip benim yanımda savaşıyorsunuz? Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker yapmıyorsunuz? Siz Mu'tezile topluluğu münafıksınız, yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz.”*¹⁶⁵

Aralarında geçen konuşmada kendini güvende hissetmeyen Ebû Ya'kûb, eman aldıktan sonra Ali b. Ebû Tâlib ile mukayese ettiği ez-Zencî'ye hangisinin daha hayırlı olduğunu ve hangisine düşmanlık edenin daha kötü olduğunu sorunca her iki soruya da Ali cevabını almış, yaptığı rezillikleri yüzüne vurmak için konuşmasına şöyle devam etmiştir:

*“Sen hiç Ali'nin önce insanlara emân verip sonra onları katlettiğini işittin mi? İnsanlar onunla savaştıkları hâlde, onlardan hiçbir esiri katletmedi, hiçbir yaralıyı öldürmedi, kaçanların peşine düşmedi, zürriyetlerini esir almadı ve hiçbir eve saldırmadı. Hâricîler, onunla aynı yerde ikamet ediyorlardı. Onu tekfîr ettikleri hâlde onlarla savaş başlatmamıştır. Senin de onun yolunu takip etmen gerekir. Çünkü sen onun şî'ası [tarafı] olduğunu iddia ediyorsun.”*¹⁶⁶

Bunun üzerine Sâhibü'z-Zenc'in, şayet eman vermeseydi kendisini katledeceği şeklindeki söylemi, iddia edilenlerin doğruluğunu dolaylı olarak kabul etmiş olduğunu göstermektedir.

Farklı gruplara mensup kişilerin de katıldığı ancak çoğunluğunu Zenclî kölelerin oluşturduğu Sâhibü'z-Zenc liderliğindeki isyan, Abbâsî yönetimini yaklaşık on beş yıl boyunca meşgul etmiştir.¹⁶⁷ O, İran'ın güneybatısını ve bu bölgede yer

¹⁶⁴ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, C. VI, s. 266.

¹⁶⁵ Kâdî, **Teshât**, s. 626.

¹⁶⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 627-628.

¹⁶⁷ Musa Baydar, “Abbâsiler Tarihinde (H. 255-270/M.869-883) Zencî İsyanı, Sebep ve Sonuçları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, s. 130.

alan Ahvaz'ı¹⁶⁸ aldıktan sonra Basra'ya girerek şehri yağmalatmış ve Muhtâre'yi merkez edinmiştir. Daha sonra Übülle'yi ele geçirince oranın halkını kılıçtan geçirmiştir. Yıllarca süren mücadelenin ardından Halife Mu'temed'in kardeşi ve nâibi Muvaffak'ın mücadelesi sonucu Muhtâre de teslim alınınca Sâhibü'z-Zenc'in etkisi sona ermiştir.¹⁶⁹ İbnü'l-Esîr onun öldürülmesini hicri 270 yılı olayları arasında zikreder.¹⁷⁰

3.2.4. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (ö. 261/874)

Meymûn ve Bâtînî akideyi tesis edip yayanlardan biri olan oğlu Abdullah'ın nesebinin Deysân'a dayandığına dair rivayetler bulunmaktadır.¹⁷¹ Diğer dinleri ve mezhepleri de iyi bilen Abdullah, babası Meymûn'dan daha tehlikeli ve İslâmiyet'i yıkmak için hile ve düzen kuran biri olarak bilinmektedir. Allah Teâlâ'yı inkârla ibâhaya yönelerek yedi büyük hile mertebesi icat etmiş¹⁷² bir Senevî'dir.¹⁷³

Abdullah, uzun süre peygamberlik iddiasında bulunarak kendisinden mucizeler zuhûr ettiğini, yeryüzünün kendisi için dürüldüğünü ve istediği her yere çok kısa bir sürede gidebileceğini iddia etmiştir. Bunu delillendirmek için çok uzak bölgelerde gerçekleşen olaylardan haber vermiştir.¹⁷⁴ İyi ilişkiler kurduğu çeşitli makamlardaki devlet adamları, fırkasının ilkelerini belirlemede ona yardım etmiştir. Gerçek niyetini açığa vurmaya başlayınca bu bölgeden ayrılarak önce Askerimükrem'e sonra da Basra'ya kaçarak Akîl b. Ebû Tâlib'in çocuklarından oluşan bir topluluğa sığınmıştır. Burayı da terk ederek gittiği Humus şehri yakınlarındaki Selemiye'de araziler satın almış ve dâîlerini Kûfe'ye göndermiştir.¹⁷⁵ Abdullah'ın yerine oğlu Ahmet geçince o da farklı bölgelere dâîler göndermeye devam etmiştir. Yine Abdullah'ın soyundan Saîd b. el-Hüseyin -daha sonra

¹⁶⁸ Kelime Ehvaz şeklinde de kullanılmakta olup biz çalışmamızda Ahvaz'ı tercih ettik. Bkz. Mustafa L. Bilge, "Ahvaz", *DİA*, İstanbul, 1989, C. II, s. 192-193.

¹⁶⁹ Kâdî, *Tesbîr*, s. 626.

¹⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, C. VI, s. 331.

¹⁷¹ Deylemî, *Beyân*, s. 20; Kâdî, *Tesbîr*, s. 706; Makrizî, *İttiâzü'l-Hunefâ*, C. I, s. 23.

¹⁷² Makrizî, *İttiâzü'l-Hunefâ*, C. I, s. 24-26.

¹⁷³ Deylemî, *Beyân*, s. 36.

¹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, onun kuşlar aracılığı ile haberleşerek farklı bölgelerden elde ettiği bilgileri kullanarak insanları etkilediğinden bahseder. İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 71.

¹⁷⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Karâmita*, s. 71; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 630-632.

Ubeydullah el-Mehdî olarak anılacaktır- Kuzey Afrika'dan Mağrib'e geçerek Fâtımî hanedanını kurmuştur.¹⁷⁶

Kâdî, Şîa'dan görünerek mehdîye davet eden, Müslümanlara yönelik hilelerinde güç elde edip hâkimiyet sağlayan Abdullah ile önde gelen dâîlerini peygamberleri açıktan yalanlamaları ve insanları öldürmeleri sebebiyle eleştirmektedir.¹⁷⁷ Abdullah, dâîleri ve taraftarlarına:

“Siz galip gelip muzaffer olduğunuz zaman ben size geleceğim ve saltanatı Yemen’de kuracağız. Mehdî Yemen’de ortaya çıkacaktır. Bize ehl-i beyt’ten böyle rivayet edildi.”¹⁷⁸ demek suretiyle onları mücadeleye teşvik etmekteydi. Bâtınî şahıslarda geleceğe dair beklenti oluşturma, mehdî inancını canlı tutma ve Ehl-i beyt’e mensubiyet gibi söylemler Kâdî’nin tespit ve eleştirilerini pekiştiren bir özellik arz etmektedir.

3.2.5. Hamdân b. el-Eş‘as el-Karmat (ö. 293/906)

Hüseyin el-Ahvâzî aracılığıyla bâtinî davete katılan “Karmat” lakaplı Hamdân b. el-Eş‘as’ın adımlarındaki kısıklık sebebiyle bu lakapla anıldığı ve yıldızlar ilmine sahip olduğu aktarılmaktadır.¹⁷⁹ Huzistan bölgesinden olan bu dâî, ilk zamanlar zühd hayatı yaşayarak, az tüketip kendi el emeğini yiyen ve ibadetle meşgul olan biri olarak tanınmıştır. Yanına gelen insanlara da dinî emirlere ittibayı ve dünyaya karşı zahidâne bir tutum benimsemeyi tavsiye etmiştir. Onlara, bir gün için farz kılınan namazın elli vakit olduğunu bildirerek kendilerini Hz. Peygamber’in neslinden olan imama çağırmıştır.¹⁸⁰ Davetine icabet edenlerden imam için olduğu izlenimi vererek birer dinar toplamış, belli bir güce ulaşınca aralarından seçtiği ve havârilere dediği on iki reisi davetini yaymakla görevlendirmiştir.¹⁸¹

Yine onun davetine intisap eden *Kütübü’l-Musannef* sahibi Abdân da dâîlerini Kûfe’nin çeşitli yerlerine göndererek davette bulunmalarını istemiştir. Hicri

¹⁷⁶ Makrizî, *İttiâzü’l-Hunefâ*, C. I, s. 27-29.

¹⁷⁷ Kâdî, *Tesbît*, s. 706.

¹⁷⁸ Kâdî, *Tesbît*, s. 692.

¹⁷⁹ Deylemî, *Beyân*, s. 20; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 632; İbn Sinan, *Ahbâru’l-Karâmita*, s. 277; Makrizî, *İttiâzü’l-Hunefâ*, C. I, s. 152.

¹⁸⁰ Deylemî, *Beyân*, s. 21.

¹⁸¹ İbn Sinan, *Ahbâru’l-Karâmita*, s. 258.

261 yılında gerçekleşen bu hadiseler sırasında Karmat, Kelvazî şehrine yerleşmiş ve Talekân şehrinden Abdullah b. Meymûn da ona intisap etmiştir.¹⁸²

İbn Rızâm'a dayandırılan rivayetin, bu konuyu ele alan birçok erken dönem müellife kaynaklık teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Deylemî'nin *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye*'de aktardıkları da bu düşüncüyü desteklemektedir:

“Ca'fer es-Sâdık aracılığıyla Müslüman olan Meymûn b. Deysân, daha sonra ismini değiştirdi ve onlara göre ilme değer verdiğinden “Kaddâh” adını aldı. O, hayır ve şer tanrısı olmak üzere iki tanrının olduğunu iddia ederek davetini yayan bir düalist ve sufi kıyafetleriyle şehirlerde dolaşan bir sihirbazdı. Horasan'da peygamber olduğunu iddia ettiği fark edilince öldürülme korkusuyla Basra'ya kaçtı. Burada tanıştığı Hüseyin el-Ahvâzî olarak bilinen arkadaşıyla önce Bağdat'a ardından Şam'a kaçarak ölünceye kadar burada yaşadı. Karmat'ın vefatı sonrası öğrencisi Hamdan Karmat ve Irak dâîsi Abdân harekette etkin olmaya başladılar.”¹⁸³

Hamdân hakkında benzer bilgileri aktaran Kâdî, onun diğer dâîlerle birlikte fesat çıkarıp Müslümanlara ihanet ettiği ve ibâha anlayışını ortaya koyduğunu aktararak kendisini eleştirmektedir.¹⁸⁴ Bu tür inanç ve davranışlar bâtinî şahısların ortak özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2.6. Zikreveyh b. Mihreveyh (ö. 294/907)

Bâtinî fırkaların benimsemiş olduğu gizliliğin beraberinde getirdiği müphemlikler sebebiyle hakkında yeteri kadar sağlıklı bilgiye ulaşılamayan Zikreveyh hakkındaki tartışmalara fazlaca girmeden Karmatilikle ilişkisi üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Başlangıçta Hamdân b. el-Eş'as'ın önde gelen dâîlerinden olan Zikreveyh, Kûfe civarındaki köylerden birinde yetişmiş ve insanları Muhammed b. İsmail'in imâmetine çağırmıştır.¹⁸⁵ Muhtemeldir ki hicri 286 yılındaki Karmatî-Fâtûmî bölünmesinin beraberinde getirdiği imamın kim olacağıyla ilgili tartışmalar sadece Ubeydullah el-Mehdî ile değil, öncesinde birlikte hareket eden

¹⁸² İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 632.

¹⁸³ Deylemî, *Beyân*, s. 20, 21.

¹⁸⁴ Kâdî, *Tesbîr*, s. 694.

¹⁸⁵ Taberî, *Târih*, C. X, s. 95.

Hamdân ve Zikreveyh arasında da mücadelele sebep olmuştur. İsmâîlî gizli kaynaklara göre Zikreveyh, Hamdân ve Abdân'ın Selemiye'deki İsmâîlî harekete yönelik saldırıları esnasında İsmâîlî dâîlere katılmıştır. Bu saldırıdan kurtulmaları için onlara yardım etmesine rağmen Hed Nehri kenarı için kendisini dâî olarak görevlendiren Abdân'ı öldürmüştür.¹⁸⁶

Deylemî, Mecûsî olarak nitelediği Zikreveyh'in etkin olduğu zaman diliminde mushaflarla istinca yapıldığını aktarmaktadır.¹⁸⁷ Zikreveyh daha sonra İsmâîlî daveti yaymak üzere çocuklarını civar bölgelere göndermiştir. Özellikle oğlu Yahya'nın Irak'ın kuzey batısında, Semâve ovasında ve bazı Şam şehirlerindeki başarıları sebebiyle bu harekete Cezîretü'l-Irak ve's-Şâm ismi verilmiştir. Sosyal adaleti sağlamak iddiasıyla yürütülen bu mücadelede bahsi geçen bölgelerdeki bir kısım köy ve kasabaların ahalisi onun davetine icabet ederken, diğerleri Selemiye'deki İsmâîlî davete bağlılıklarını sürdürmüştür.¹⁸⁸

Abbâsî hilâfeti, büyüyen ve güç kazanan Karmatî hareketini ancak hicri 289 yılına gelindiğinde fark edebilmiştir. Halife Suriye'deki valisine bunlarla mücadele emrini verdiyse de Fırat'ın batısında meydana gelen savaşta Abbâsî kuvvetleri üstünlük sağlayamamıştır. Ancak hicri 290 yılındaki Dımaşk kuşatmasında ise hem Yahya öldürülmüş hem de hezimete uğrayan tabileri dağılmıştır.¹⁸⁹

Hicri 293 yılında Zikreveyh, Benî Kelb kabilesi arasında Karmatîliği yeniden canlandırmak üzere dâîler görevlendirdiyse de sonuç alamamıştır. Aynı yıl Zikreveyh ve ona tabi olanlar Kâdisiye yakınlarında Abbâsîlere ait orduyu yendikten sonra Horasan kervanlarına ve dönüş yolundaki İranlı hacılara saldırarak birçok kişiyi öldürmüşlerdir. Onların bu davranışları zaman zaman haccın ve hacıların güvenliğini tehlikeye düşürecek ve engelleyecek boyutlara ulaşmıştır.¹⁹⁰ Hicri 294 yılında o ve adamları kesin bir yenilgiye uğratılmış, esir edilen Zikreveyh, aldığı

¹⁸⁶ Şihabüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, nşr. Abdü'l-Mecîd Turhûnî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984, C. XXV, s. 155-157.

¹⁸⁷ Deylemî, *Beyân*, s. 88.

¹⁸⁸ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 138.

¹⁸⁹ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 139.

¹⁹⁰ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 26-30.

yaralar sebebiyle birkaç gün sonra ölmüştür. Zikreveyh'in bazı taraftarları onun ölmediği ve bir süre sonra döneceğine dair inançlarını sürdürmüştür.¹⁹¹

Başlangıçta Eş'as ve Abdân ile birlikte hareket eden Zikreveyh ve oğulları, özellikle Abdân'ın öldürülmesi sonrası onun adamlarından korkuları sebebiyle gizlenmeyi tercih etmiştir. Bir süre Ubeydullah'a bağlı kaldılsa da zaman içinde onunla da aralarında anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Zikreveyh gibi Karmatî dâîlerin gerek düşünce ve uygulamaları gerekse bağlılık hususundaki istikrarsızlıkları ayrıca araştırılması ve değerlendirilmesi gereken bir husustur.

3.2.7. İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?])

Tam adı Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya b. Muhammed b. İshak olan İbnü'r-Râvendî, Horasan'da doğmuş olup kaynaklarda ilk zamanlarında kelâmcılar arasında seçkin bir konuma sahip, yaşantısı güzel, yolu beğenilen ve hayâ sahibi bir kişi olarak tanıtılmıştır. Hayatının ilk dönemlerinde Mu'tezile'ye intisap ederek fırkanın temel esaslarını öğrendiği, sonrasında ise Râfıza'ya geçerek onları savunmaya başladığı, ilminin aklından önde olduğu aktarılmaktadır. Bağdat'taki Mu'tezilî fikir çevreleri ile ters düşmesi üzerine, ilhâd olarak nitelenebilecek fikirlerin yer aldığı eserler kaleme alan bir filozof ve kelâmcı görüntüsü çizmeye başlamıştır.¹⁹² İbnü'r-Râvendî hakkındaki rivayetler, fikrî yapısı ve kişiliğiyle alakalı bilgilerde kesinlik olmadığını göstermekte olup kendisi ile ilgili değerlendirmeler farklılık arz etmektedir.

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), el-Verrâk ile ilgili eleştirilerini İbnü'r-Râvendî üzerinden yapıyor olması kendisi ile ilgili farklı değerlendirmelerin erken dönemlerden itibaren var olduğunu göstermektedir. Zira el-Verrâk'ın Hz. Peygamber, Kur'an ve mucize gibi konularda dile getirdiği iddiaları Mâtürîdî, İbnü'r-Râvendî'nin değerlendirmeleri ve cevapları üzerinden tartışmaktadır.¹⁹³

Kâdî ise, İmâmiyye'nin âlim ve reisleri olarak nitelediği ve yalancılar olarak tavsif ettiği el-Haddâd, Ebû İsa el-Verrâk ve el-Husrî ile birlikte İbnü'r-Râvendî'yi

¹⁹¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, C. XXV, s. 164-166.

¹⁹² Hayyât, *İntisâr*, naşirin önsözü, s. 26.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 378-380.

de zikretmektedir. İmâmîlerin itibar ettiği bu kimselerin kitaplarının Mu‘tezilî âlimlerce¹⁹⁴ tenkit edildiği ve peygamberler hakkındaki ta‘n noktalarının bunlar tarafından dile getirildiğini ifade etmektedir. Kureyş’in ve Arapların cehaletleri ve ahmaklıkları sebebiyle Hz. Peygamber tarafından kandırıldıkları ve büyülendikleri iddia ve yalanını bu kişilerin yaydığı ifade edilmektedir. Kâdî’ye göre onların kitaplarındaki rezillikleri aşikâr olup Şîîlerin bunlara itibar etmeleri kendilerinin muhâcirler ve ensâra ta‘n etmelerinden kaynaklanmaktadır. O, Müslüman olduklarını iddia eden kimselerin sahabeye ta‘n eden bu kişilere itibar etmesini tuhaf bulduğunu ifade etmektedir. Ayrıca sahabeye ta‘n edenlerin hedefinin özelde Hz. Peygamber’i genelde nübüvvet müessesini eleştiriye açmak ve itibarsızlaştırmak olduğu tespitini de paylaşmaktadır.¹⁹⁵ Buna, Hz. Peygamber’e ve sahabeye yönelik ta‘nlarını Müslümanları kandırmak için Şîîlik ve imâmet perdesi arkasına gizlenerek yaptıklarını da eklemektedir.¹⁹⁶

Hayyât da onun ruhi zayıflığına, sebatsızlığına, mezhepler arasında git-gel yapmasına ve ilhâdına işaret ederek İslâm’ın temel esaslarına ta‘n etmesine rağmen onun Mu‘tezile’yi şiddetli bir şekilde eleştirdiğini aktarmaktadır.¹⁹⁷ İbnü’n-Nedim gibi bazı âlimler, ölümlerinde pişman olup tövbe ettiğinden bahisle onun böyle bir tutum ve anlayışa yönelmesini, girmiş olduğu çevrelerde fikirleri sebebiyle dışlanmış olmasıyla izah etmektedir.¹⁹⁸ Özellikle *Tesbît*’te yaptığı eleştiriler dikkate alındığında, İbnü’r-Râvendî’nin tövbe ettiğine dair Kâdî’ye atfedilen rivayetler ise tutarlı gözükmemektedir.

Horasan bölgesindeki Mu‘tezilî anlayışın, Şîî-Mu‘tezilî bir mahiyet arz ettiği kabul edilmektedir. İlk dönemlerinde Bağdat’taki Mu‘tezilî çevrelerle yakınlaşan İbnü’r-Râvendî, muhtemelen bazı âlimlerin Şîa aleyhinde tavır almaları sebebiyle bu firkadan uzaklaşmıştır.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Kâdî, Ebû Ali el-Cübbâî’nin *Tefsîr*’inde, imâmet hususunda İbnü’r-Râvendî’ye reddiye olarak yazdığı eserinde ve diğer eserlerinde, ayrıca Mu‘tezilî âlimlerce yazılan kitaplarda bu konuda çokça bilgi bulunduğunu ifade etmektedir. Kâdî, *Tesbît*, s. 140, 978.

¹⁹⁵ Kâdî, *Tesbît*, s. 258.

¹⁹⁶ Kâdî, *Tesbît*, s. 122.

¹⁹⁷ Hayyât, *İntisâr*, s. 1.

¹⁹⁸ İbnü’n-Nedim, *Fihrist*, s. 570.

¹⁹⁹ Hayyât, *İntisâr*, s. 2.

İbnü'r-Râvendî'ye ait eserler hakkında hem *İntisâr*'da hem de nâşirinin kaleme aldığı mukaddimede bilgi aktarılmaktadır. Özellikle ilhâd ile tavsif edildiği dönem sonrası yazdığı, Kâdî'nin de bir kısmını zikrettiği eserlerine²⁰⁰ kısaca değinilecektir. Zira Kâdî Bâtınîlik ile ilgili eleştirilerinde şahıslar boyutuyla mülhid, yalancı gibi sıfatlarla nitelediği İbnü'r-Râvendî'yi öcelemekte ve bunu hem bir kısım Müslümanların hem de Hristiyanların ona ilim adamı olarak değer vermesiyle gerekçelendirmektedir²⁰¹.

Âlemin kıdemi konusunu ele aldığı ve buna dair delilleri aktardığı eseri *Kitâbü't-Tâc*'dır. Ona göre eserde müessire, fiilde faile delâlet yoktur. Âlem ve içindekiler, ay ile tüm yıldızlar kadîm ve ezeli olup bir sâniî, müdebbiri ve muhdisi yoktur.²⁰² *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-Tecvîr*'de ise Allah Teâlâ'nın sıfatları tartışılmaktadır.²⁰³

Kitâbü'z-Zümür'de peygamberlere ta'n ile risâletin iptaline ve Kur'ân'ın muhkem olmadığına dair görüşlere yer vermektedir.²⁰⁴ Mu'tezileden ayrılıp Râfıza'ya meylettiği dönemde onlar aleyhinde *Kitâbü'l-İmâme*'yi kaleme aldığı ve bu eserde Hz. Peygamber'in halef bıraktığı, ancak sahabeden bazılarının bu emri gizleyerek kendisine itaat etmedikleri aktarılmaktadır.²⁰⁵ Kâdî'nin ifade ettiği gibi onun, bu kitabıyla ayrılış sonrası Râfıza'ya yaklaştığı düşüncesini paylaşan başka araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁰⁶

Kur'ân'a reddiye olarak *Kitâbü'd-Dâmiğ*'i²⁰⁷ Mu'tezile aleyhinde ise *Kitâbü Fadıhati'l-Mu'tezile*'yi kaleme almıştır. Bu, Hayyât'ın reddiyesini kaleme alma gerekçesini oluşturan kitap olup Mu'tezile aleyhinde yazanlar hâlâ bu kitaptan

²⁰⁰ Kâdî, *Tesbît*, s. 120, 138.

²⁰¹ Kâdî, *Tesbît*, s. 186.

²⁰² Hayyât, *İntisâr*, nâşirin önsözü, s. 2, 33.

²⁰³ Hayyât, *İntisâr*, nâşirin önsözü, s. 2, 34.

²⁰⁴ Hayyât, *İntisâr*, s. 3.

²⁰⁵ Kâdî, *Tesbît*, s. 444; Hayyât, *İntisâr*, s. 3.

²⁰⁶ Kâdî, *Tesbît*, s. 434; Hayyât, *İntisâr*, nâşirin önsözü, s. 33.

²⁰⁷ Hayyât, *İntisâr*, nâşirin önsözü, s. 36; Kâdî, *Tesbît*, s. 656-658.

istifadeyle değerlendirme yapmaktadır.²⁰⁸ Kendisiyle ilgili endişeye kapıldığında ise Ehl-i İslâm'a şirin görünmek adına *el-Kitâb fi 't-tevhîd*'i yazmıştır.²⁰⁹

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî serüvenine bakıldığında, kendisine nisbet edilen eserlerin aidiyeti ile muhteviyatları iki ayrı tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserlerindeki ilhâdî görüşlerin sadece tasvir amaçlı olduğunu ifade edenler olduğu gibi, aktardığı inanç ve düşünceleri benimseyerek ve destekleyerek zikrettiğini kabul edenler de bulunmaktadır.²¹⁰ Kâdî'nin ona yönelik eleştirilerde yoğunlaşması muhtemelen döneminin şartları gereği nübüvvet ve imâmet hususundaki tartışmaların yaygın olmasından ve İbnü'r-Râvendî'nin bu konuda sembol isimler arasında yer almasından kaynaklanmaktadır. İbnü'r-Râvendî hakkındaki eleştirilerini onun âyetlerle ilgili yapmış olduğu te'viller üzerinden yapmış olması da sahip olduğu düşüncelerin görülmesi açısından ayrıca önem arz etmektedir.

*“Dediler ki: ‘Bize Rabbinden bir âyet [mûcize] getirmeli değil mi?’ Onlara, önceki kitâplarda bulunan apaçık delil gelmedi mi?”*²¹¹ âyeti hakkında İbnü'r-Râvendî'nin, bu eğer Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil ise bunu bilmeleri sebebiyle Yahudilerin de iddialarının doğruluğuna delil olması gerekir şeklindeki yaklaşımını Kâdî, ahmaklık ve cehalet olarak niteleyerek şöyle eleştirmektedir:

*“Yahudilerin, babalarından müşahade etmeleri ve öğrenmeleri sebebiyle bu, kendileri için delil olamaz. Hz. Peygamber ise bunu okumadı, yazmadı, onlardan veya başkalarından öğrenmedi. Dolayısıyla bu durum, onlar ve başkaları hakkında hüccettir.”*²¹²

Kâdî'nin İbnü'r-Râvendî'ye yönelik tahkir içerikli ve aşırı eleştirilerinde onun Mu'tezile'ye yönelik değerlendirmeleri de etkili olmaktadır. Onu ahmaklık, cehalet gibi olumsuz nitelermelerle zikretmesini ve onun değersiz sorularına cevap verme gerekçesini ise Eş'arîler, Râfıza, Hristiyanlar ve zındıkların onu ilim adamı

²⁰⁸ İbn Hallikân ve İbnü'l-Murtazâ da bu eserden bahseder. *Keşfü'z-zunûn*'da ise isim *Fadihatü'l-Mu'tezile* şeklinde verilir. Hayyât, **İntisâr**, naşirin önsözü, s. 33.

²⁰⁹ Hayyât, **İntisâr**, naşirin önsözü, s. 36.

²¹⁰ Bkz. Kutluer, **Akıl ve İtikad**, s. 11-40.

²¹¹ Tâhâ, 20/133.

²¹² Kâdî, **Tesbît**, s. 184.

olarak görmelerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Yine onun Müşebbihe, Cebriyye ve Râfıza lehinde birtakım kitaplar yazdığı, Yahudiler ve Hristiyanların da Hz. Peygamber’e hakaret ettiği için kendisine değer verdiğini şöyle aktarmaktadır:

“Hâlbuki o, İbrahim, İshak, Ya’kûb, Musa, Harun, Yahya, İsa ve bütün peygamberlere -Allah, onların hepsine salât etsin- hakaret etmiş ve onları yalancılıkla suçlamıştı. Fakat Yahudilerin ve Hristiyanların Müslümanlara karşı düşmanlıklarında bir hüccet ve basiretleri yoktu. Bu yüzden kendi peygamberlerine düşman olsa da Muhammed’e (s.a.) düşmanlık yapan kişiyi dost ediniyorlardı.”²¹³

İbnü’r-Râvendî’ye de atfedilen bazı iddiaları Kâdî şöyle aktarmaktadır: “Hz. Peygamber’in, ailesi ve ashâbı tarafından şahit olunan ve bilinen birtakım rezillikleri bulunmaktaydı. Ona olan sevgilerinden ve yalancı bir adama mı tabi oluyorsunuz? şeklinde bir ithama maruz kalmamak için onlar bunu gizlemiştir.” Kâdî bu iddiaya, küçük grupların bir hususu gizlemesi mümkün olsa bile -ki bu da en sonunda ortaya çıkmaktadır- büyük grupların bunu gizlemesinin mümkün olmadığını söyleyerek cevap vermektedir.²¹⁴

Kâdî, mülhid olarak nitelediği İbnü’r-Râvendî gibi şahısların Kur’ân, Hz. Peygamber ve sahabe hakkındaki ta’n ve iddialarıyla Yahudiler, Hristiyanlar ve tüm din düşmanlarının yapmaya cesaret edemediklerini Müslüman kisvesi altında yaptıkları kanaatini paylaşarak bunlara yönelik eleştirilerini özetlemektedir.²¹⁵

3.2.8. İbn Havşeb (ö. 302/915)

Mansûr el-Yemen olarak tanınan Ebü’l-Kâsım Hasan b. Ferec (Ferah) b. Havşeb b. Zâdân en-Neccâr el-Kûfî, ilim ehli imâmî bir aileye mensup olup Yemen’de ilk İsmâîlî devleti tesis eden dâîdir.²¹⁶ İsmâîlî kaynakların bazılarında ise soyunun Akîl b. Ebû Tâlib’e dayandığı ileri sürülmektedir.²¹⁷

²¹³ Kâdî, **Tesbît**, s. 186.

²¹⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 258.

²¹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s.186, 607, 658, 790-794.

²¹⁶ İbn Haldun, **Mukaddime**, trc. Süleyman Uludağ, 2. bs., İstanbul, Dergah yayınları, 2020, s.612.

²¹⁷ İdrîs İmâdüddin, **Târîhu’l-hulefâ’i’l-Fâtımiyyîn bi’l-Mağrib** (Uyûnü’l-Ahbâr kitabının Özel Bölümü), thk. Muhammed Ya’lâvî, Beyrut, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1985, s. 59.

Karmatî hareketinin ortaya çıkmasından sonra on birinci İmam Hasan el-Askerî, yerine tayinde bulunmaksızın vefat edince bu durum taraftarları arasında ciddi bir kargaşaya sebep olmuş ve birçok grup ortaya çıkmıştır. Mehdî fikrini benimsemiş İmâmîlerden olan İbn Havşeb'in, etkilendiği iki şahıstan kaynaklarda bahsedilmektedir. Bunlardan birisi Ebü'l-Hasan Ali b. el-Fazl'dır. Bazı kaynaklarda ismi zikredilmeyen ikinci şahsın ise Kûfe'de karşılaştığı Ubeydullah el-Mehdî'nin babası Muhammed el-Habîb olduğu ve bunlar vasıtasıyla gâib imam anlayışından uzaklaşarak İsmâiliyye mezhebini benimsediği aktarılmaktadır.²¹⁸ İbn Haldûn (ö. 808/1406), el-Habîb olarak belirttiği bu imamın İbn Havşeb'i Yemen'e gönderdiği ve burada elde ettiği başarılar sebebiyle onu el-Mansûr olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir.²¹⁹

İbn Havşeb ile Ceyeşân, Cened ve Müzayhira halkının ileri gelenleri yardımlaşarak Yemen topraklarında İsmâilî daveti yaymak için faaliyete başlamıştır. Çalışmalarında şeriatı uygular görünerek bir süre kendisini gizleyen İbn Havşeb; Âl-i Ahmed'den el-Mansûr, bölge halkının ileri gelenlerinden olan Ebü'l-Hüseyn ise el-Velî ismiyle tanınmıştır.²²⁰ Bölgedeki kabilelerin birçoğu İbn Havşeb'e bağlılık bildirince kendilerini İslâm'a en uygun tarzda idare edeceğini söyleyerek zekâtı toplayıp ilgili yerlere harcamaya başlamıştır.²²¹ Bir süre sonra yeterli imkân ve güce ulaşıncı ibâha, leyletü'l-ifâza,²²² evlâdü's-safve,²²³ anneler, kızlar ve kız kardeşlerle nikâhlanma, kadınlarda ortaklık, şeriatı iptal ve peygamberlere sövme gibi İslâm'a muhalif tutum ve düşünceler ortaya koymuş olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır.²²⁴

Hicri 267 yılında kendisi San'a'da, Ali b. el-Fazl ise Ceyşân'da davetlerini sürdürürken aralarında anlaşmazlık yaşanması üzerine küfürleşerek birbirlerinden ayrılmıştır. İkisi de ilahlık ve rablık iddiasıyla davetlerine devam ederken insanları öldürmek, kadın ve çocukları esir etmek gibi kötülüklerini de sürdürmüştür.²²⁵

²¹⁸ Kummî-Nevbahtî, **Şii Fırkalar**, s. 241-269.

²¹⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 612.

²²⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 690.

²²¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 692.

²²² Dâîlerin, her yıl erkek ve kadınları bir araya getirerek eğlendikleri gece.

²²³ Leyletü'l-İfâza'da doğan çocuklar.

²²⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 712, 1108.

²²⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 690.

İbn Havşeb bölgede hâkimiyetini kurunca Sünnîlikle ilgisi bulunmadığını söyleyerek Hz. Peygamber'in neslinden gelecek mehdîye davet eden bir İsmâîlî dâî olduğunu ilan etmiştir. Mensuplarından imam adına biat alarak Misver'de ilk İsmâîlî devleti kurmasıyla batıya doğru hâkimiyet alanını genişletmiştir. İbn Havşeb'in Heysem, Abdullah b. Abbâs eş-Şâvirî, Ebû Zekerîyya et-Tamâmî²²⁶ gibi dâîleri aracılığıyla farklı bölgelerde elde ettiği²²⁷ başarılar, Ubeydullah el-Mehdî tarafından fark edilip kendisine karşı gerekli hazırlıkların yapılması talimatını verdiğini Yemen bölgesine yönelmiştir. Hicri 292 yılında ise Abbâsîlerin kendisini tutuklamasından çekindiği için Mısır'a giderek bir süre orada kalmıştır.²²⁸

Ali b. el-Fazl, güç kazanınca ondan kendisine tabi olmasını talep ettiyse de aralarında çıkan anlaşmazlık sonucu gerçekleşen savaşta İbn Havşeb yenilmiş, aldıkları bu darbe sonrası İsmâîlîler bölgede hâkimiyetlerini yitirmiştir.

İbn Havşeb, benzerlerinde olduğu gibi başlangıçta Şîilik perdesi arkasına gizlenerek insanların güvenini kazanmaya çalıştığı, zamanla güç elde edip imkân bulunca peygamberlere sövmek, Müslümanlara saldırmak ve onları esir almak gibi kötülükleri yaptığı için Kâdî'nin eleştirilerine muhatap olmaktadır.²²⁹ Onunla ilgili eleştirilerinde dile getirdiği diğer hususları ise Şîa'dan olduğunu iddia etmesine rağmen Hz. Ali'nin nesline hakaret etmesi, mehdî tarafından gönderildiğini söyleyerek insanları aldatması,²³⁰ peygamberlere sövmesi ve Müslümanlara saldırarak onları öldürmesi ve yağmacılık yapması²³¹ şeklinde özetlemektedir.

3.2.9. Ebû Saîd Hasan b. Behrâm el-Cennâbî (ö. 301/913-914)

Ebû Saîd, Bahreyn'de Karmatî devletini kuran ve önde gelen kişilerden biri olarak kabul edilmektedir. Taberî, düşünce ve uygulamaları ile tartışmaların merkezinde olan Ebû Sa'îd'in ortaya çıkışını hicri 286 yılı olayları arasında zikretmektedir.²³² İran'ın sahil bölgelerindeki Cennâbe'de dericilikle uğraşırken

²²⁶ Ebû Zekerîyyâ, İsmâîlî da'veti Bahreyn'de yayan dâîdir.

²²⁷ Kâdî Nu'mân, *İftitâhu'd-da'vâ*, s. 47.

²²⁸ Kâdî Nu'mân, *İftitâhu'd-da'vâ*, s. 38-42.

²²⁹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 216, 262, 692.

²³⁰ Kâdî, *Tesbîât*, s. 216.

²³¹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 262.

²³² Taberî, *Târih*, C. X, s. 71.

Kûfe'ye göç ederek Bâtînlîği benimsemiştir. Daveti Abdân'dan ya da Hamdân Karmat'tan aldığı rivayet edilmektedir.²³³ Kâdî ve bu konuda eser kaleme alan birçok âlim, Şîa'nın, Ebû Saîd'in de aralarında olduğu davetçiler için güvenli bir sığınak olduğu kanaatini paylaşmaktadır.²³⁴ Özellikle davetlerinin ilk dönemlerinde bu durum, başvurdukları önemli bir yöntem olup güç kazandıktan sonraki uygulamaları da benzerlik arz etmektedir. Fesat çıkarmak, ihanet etmek, şeriatı iptal ve ibâha anlayışını yaymak, halkı katletmek ve esir almak bunlar arasında zikredilmektedir.²³⁵

Ebû Saîd birçok bölgede halkla mücadeleye girişerek onları yenilgiye uğratmıştır. O, muhasara altında tuttuğu Bahreyn'in başşehri olan Hecer'deki halkın yiyecek ve içecek tedariklerini engelleyerek açlıktan ölmek üzere oldukları bir zamanda onları katletmiştir.²³⁶

Ebû Saîd, Vâsıt'ta Karmatîler için bir merkez olan "Dârülhicre" kurulduktan sonra Hamdân Karmat tarafından Güney İran'a gönderilen Karmatîlerin güçlü reisleri arasında zikredilmektedir. Sosyalizmi çağrıştıran çalışmalarıyla burada elde ettiği başarının ardından dâî olarak Bahreyn'e gönderilmiştir. Kaynaklar ondan önce, aynı bölgede İbn Havşeb tarafından gönderilen Ebû Zekerîyya isminde bir dâînin bulunduğundan bahsetmektedir.²³⁷ Bölgede kendisine tabi olmayanları katleden Ebû Saîd, Katîf ve Ahsâ'yı zaptedip Basra'ya yönelmiştir. Halife Mu'tazîd-Billâh, üzerine ordu gönderdiyse de Ebû Saîd bu orduyu yenilgiye uğratmıştır. Ubeydullah el-Mehdî ile mücadelesinde, onun tarafından tertiplenen bir suikastte hicri 301 yılında ileri gelen adamlarıyla birlikte hamamda oldukları esnada bir hizmetçinin boğazını kesmesi suretiyle öldürülmüştür.²³⁸

Ebû Saîd, en büyük oğlu olan Ebû'l-Kâsım Saîd'i halef tayin etmiştir. Onun on yıl kadar süren mücadelesi, en küçük kardeşi Ebû Tâhir Süleyman'ın riyâseti ele geçirmesi ile son bulmuştur.²³⁹ Gulât fırkaların çoğunda görüldüğü üzere o, dünyaya tekrar dönüşü beklenen bir velî olarak kabul edilmiştir. Uzun yıllar Ebû Saîdîler diye

²³³ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 334.

²³⁴ Kâdî, *Tesbît*, s. 690, 694, 1026.

²³⁵ Deylemî, *Beyân*, s. 5, 88; Kâdî, *Tesbît*, s. 694.

²³⁶ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 337; Kâdî, *Tesbît*, s. 696.

²³⁷ Daftary, *İsmaililer*, s. 181.

²³⁸ Galib, *el-Hareketü'l-Bâtîniyye*, s. 152; İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 335.

²³⁹ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 340.

anılmış olan bu Karmatî grubun, namaz ve oruçla ilgilerinin bulunmadığı ancak Hz. Peygamber'i kabul ettiklerine dair rivayetler kaynaklarda yer almaktadır.²⁴⁰

Ebû Saîd ile başlayan, yaklaşık iki yüz yıl devam eden, sadece Sünnî Abbâsîler için değil Şîî-Fâtımîler için de tehlike arz eden bir Karmatî devletinden bahsedilmektedir. Sundukları özel bir toplumsal programları olmasa da mülkiyet, tarımsal toprakların işlenmesi, vergilerin toplanması, kamu harcamaları ve ihtiyaç sahiplerine yapılan devlet yardımları konusunda kominal ve eşitlikçiliği çağrıştıran uygulamaları anlatılmaktadır.²⁴¹ Ancak icraatlarına bakıldığı zaman bu iddiaları destekleyecek yeterli veriye ulaşamamaktadır.

Kâdî, Ebû Saîd ve onun takipçilerinin düşünce ve inançlarında olduğu gibi uygulamalarında da tutarlı olmadıklarını ve bunun din anlayışlarındaki yanlışlıktan kaynaklandığını²⁴² ısrarla vurgulamaktadır. O, insanların birtakım haksızlık ve adaletsizliklere maruz kaldıkları tespitin doğru kabul edilmesi halinde bile Saîd'in uygulamalarının izahının mümkün olmadığı kanaatini ifade etmektedir. Kâdî, tarih vererek mehdî beklentisi oluşturma bir aldatmacadan ibaret olduğuna ve sözlerinin doğru çıkmaması üzerine tabileri ile aralarında ciddi tartışmalar yaşandığına da dikkat çekmektedir.²⁴³

Mehdî beklentisi ve inancının canlı tutularak insanların mücadeleye teşvik edilmesi, Bâtıniyye'de ve Şîa'da genel bir esas olarak benimsenmiştir. Kâdî, Ebû Saîd'in de bu inanca sahip olduğunu, ancak onun hicri 301 yılında katledilmesiyle hayal kırıklığı yaşandığı ve taraftarlarının hezimete uğradığını aktarmaktadır.²⁴⁴ Ebû Saîd taraftarlarına mehdînin gelişi ile ilgili olarak şöyle söylemiştir:

*“Ben, imam ve Allah'ın yaratıklarına hücceti Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin güvenilir bir elçisiyim. O, mehdî olarak şu dağların birinde ikamet etmektedir. O, hicri 300 senesinde ortaya çıkacak ve bütün yeryüzüne hâkim olacaktır.”*²⁴⁵

²⁴⁰ Mustafa Öz, “Cennâbî, Ebû Saîd”, **DİA**, İstanbul, 1993, C. VII, s. 372-373.

²⁴¹ Daftary, **İsmaililer**, s. 182.

²⁴² Kâdî, **Tesbîât**, s. 694.

²⁴³ Kâdî, **Tesbîât**, s. 696.

²⁴⁴ Kâdî, **Tesbîât**, s. 630.

²⁴⁵ Kâdî, **Tesbîât**, s. 696.

O, hicri 280’li yıllarda bu sözleriyle vaadde bulunurken ele geçirmeyi hayal ettiği sarayları arkadaşlarına taksim etmekteydi. Verdiği tarihe ulaşmadan öldürülmesi üzerine haberlerinin yalan olduğu ve rezillikleri ortaya çıkmıştır.²⁴⁶

3.2.10. Ebû Tâhir Süleyman b. el-Hasan el-Cennâbî (ö. 332/944)

Ebû Saîd el-Cennâbî’nin büyük oğlu Saîd, babasının ölümünden sonra²⁴⁷ “İkdâniyye” denilen ve itibarlı kişilerden teşekkül eden bir meclisle birlikte Bahreyn Karmatî Devleti’nin idaresini üstlenmiştir. Yeni bir siyasi tutum benimseyerek Abbâsîlere yaklaşırken Fâtımîlerden de uzaklaşmayı hedeflemiştir. Bu hususu pekiştirmek adına Abbâsî veziri Ali b. İsa ile Sîrâf Limanı’nın kullanılması gibi bazı imtiyazlar karşılığında yakınlık kurmaya çalışmıştır.²⁴⁸

İster hakikat isterse hile olarak değerlendirilsin Ali b. İsa’nın mektubuna Saîd’in verdiği cevap bu fırkalarla ilgili algıya ve haklarındaki tartışma konularına dair ipuçları içermektedir.

“Bahreyn halkı bize karşı gelip ihanet ettiler ve aleyhimizde konuştular. Müslüman bir cemaat olduğumuz hâlde kadınlarda ortaklığı, ibâha ve şeriatın iptali görüşlerini benimsediğimizi söyleyerek aleyhimize yalan uydurdular. Bu sebeple bizi İslâm’ın dışında olmakla itham eden bir toplulukla dost kalmamız mümkün olmaz.”²⁴⁹

Bunun üzerine Ali b. İsa, söylemlerinde samimi iseler Müslüman esirleri serbest bırakmalarını talep ettiğinde 30.000 kadar esir serbest bırakılmıştır. Ayrıca Müslümanlıklarını izhar ederek namaz kıldıkları, Kur’ân okudukları ve yapmış oldukları çirkinlikler sebebiyle mahcubiyet hissettiklerinden bahsedilmiştir.²⁵⁰ Bu anlatımdaki 30.000 esir ifadesi -şayet abartılı değilse- bâtinî fırkaların mevcut

²⁴⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 696.

²⁴⁷ Bir çok şahsiyette olduğu gibi Ebû Saîd’in ölüm zamanına dair de farklı tarihler ifade edilmektedir. Ölümünün bir süre gizlenmiş olabileceğine işaretle bu tarihi hicri 300 yılı olarak ifade edenler bulunmaktadır. Ebû’l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mesûdî, **et-Tenbîh ve’l-işrâf**, ed. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Bağdad, Mektebetü’l-Müsennâ, 1357/1938, s. 333-334; Kâdî, **Tesbît**, s. 696.

²⁴⁸ Daftary, **İsmaililer**, s. 237.

²⁴⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 696.

²⁵⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 696.

iktidara karşı mücalelerinde elde ettikleri gücün seviyesini gösteren önemli bir veri olarak dikkat çekmektedir.

Hicri 311 yılında ağabeyini bertaraf ederek -Saîd'in, liderliği abisine kendisinin teslim ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır- yönetimi ele geçirmesi²⁵¹ ve Ali b. İsa'nın görevden azledilmesi üzerine Abbâsîlerle sürdürülen olumlu ilişkiler tekrar bozulmuştur. Mağrib'deki Fâtımî halifesinin yönlendirmesi ile Saîd'in en küçük kardeşi olan Ebû Tâhir Süleyman hicri 305 yılında Abbâsî karşıtı faaliyetlere girişmiştir.²⁵² Kâdî, sultanın Ali b. İsa'yı tutuklatmasıyla güç kazanan Ebû Tâhir'in Şiîler tarafından Allah'ın velisi ve hücceti olarak tanıtıldığını ifade etmektedir. Onun yakında ortaya çıkacak olan mehdînin halifesi olduğu ve yeryüzünde kuracağı hâkimiyetinin Bahreyn'de gerçekleşeceği şeklindeki inançlarını da aktarmaktadır. Hatta Kûfe civarındaki halkın çoğunluğunun Bahreyn'e hicret ederek mal ve mülklerini oraya taşıdıkları kaynaklarda zikredilmektedir.²⁵³

Ebû Tâhir, ordusuyla birlikte bir gece gizlice şehrin surlarını aşp Basra'ya girmiş ve burada on gün süren mücadelesinde başta vali olmak üzere pek çok kişiyi öldürmüş, bazı ibadet yerlerini de yıkmıştır. Ebû Tâhir, şehirde kaldığı sürede katliam ve yağmayı sürdürmüş, on sekiz gün sonra birçok kadın ve çocuğu esir alarak Bahreyn'e dönmüştür.²⁵⁴ Kaynaklar, Ebû Tâhir'in hicri 312 yılında hacdan dönen kabilelere saldırdığını, mallarını yağmalayıp bir kısmını kılıçtan geçirdiğini, diğer bir kısmının da Cennâbî kuvvetlerince esir edilip Hecer'e götürüldüğünü, geri kalan hacıların birçoğunun da açlık, susuzluk ve sıcaktan öldüğünü aktarmaktadır.²⁵⁵

Yaşının küçüklüğüne rağmen elde ettiği başarılar, taraftarlarının kendisine olan bağlılığını pekiştirmiştir. Halkın galeyana gelmesine sebep olan bu olaylar sonrası Ebû Tâhir, halifeden bazı taleplerde bulunmuş, talepleri karşılanmayınca hacıların yollarını kesmek üzere çıktığı seferinde halifelik ordusunu yenilgiye

²⁵¹ İbn Sinan, Ebû Tâhir'in başa geçmesini Saîd'in yönetimde aciz kalmasından hareketle abisinin ona galip gelmesiyle izah etmektedir. İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 35.

²⁵² Galib, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, s. 152.

²⁵³ Kâdî, *Teshât*, s. 698.

²⁵⁴ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s. 212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, C. VIII, s. 121-122; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 339.

²⁵⁵ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 37; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, C. XXV, s. 179-184.

uğratmıştır. Bu durumun insanlarda sebep olduğu can ve güvenlik korkusu sebebiyle hicri 313 yılında Irak'tan hacca giden olmadığı belirtilmektedir.²⁵⁶

Zamanın geçmesiyle Abbâsîlerle olan mücadelelerinde yaşadıkları başarısızlıklar, Ebû Tâhir'in taraftarları arasında hayal kırıklığına sebep olmuştur. Zira onun taraftarlarına geleceğe dair vadettiği, İslâm şeriatının ortadan kalkmasına imkân sağlayacak mehdînin zuhûru tehlikeye girmiştir.²⁵⁷ Ayrıca bu başarısızlıklar, Fâtımî- Karmatî etkileşiminin ve aralarındaki siyasi bağın düşünüldüğü kadar fazla olmadığı şeklinde değerlendirilmektedir.

Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Müslümanlara yönelik gerçekleştirdiği en acı olaylardan biri de hicri 317 yılındaki Kâbe baskınıdır. Bahreyn'den Mekke'ye doğru yola çıkan Ebû Tâhir, Mekke'ye girmesi engellenince aralarındaki mücadele günlerce devam etmiştir. Mekkelilere güç yetiremeyen Ebû Tâhir, haccetmek için geldiğini ve bu konuda engellenemeyeceğini söyleyerek eman istemiştir. Daha önce Müslümanlara yaptıkları sebebiyle kendisine güvenilmediği aktarılınca, yaşananların rızası dışında gerçekleştiğini, taraftarları ve askerlerinin zaman zaman bu gibi yanlışlar yapabildiklerini söylemiştir. Hatta Mekkelilerin güvenini kazanmak için de yüzüğünü ve kamçısını onlara teslim etmiştir.²⁵⁸ Sadece hac için geldiğine, kimseye zarar vermeyeceğine dair teminat verirken şöyle demiştir:

*“Ben kendim ihanet etmem ve aldatmam. Eğer bunu isteseydim sultanın ashâbına emân verir sonra ihanet ederdim. Fakat ben onlara güvenmiyorum. Çünkü onlar içki içiyorlar, ipek giyiyorlar, sultanın halktan korunması, yetimlere ve dullara zulmetmesi, içki içmesi ve şarkıcı kadınları dinlemesi hususunda sultana yardım ediyorlar.”*²⁵⁹

Bu söylemleriyle insanları kandırınca kendisine eman verilmiştir. Bu şartlarla girilen Mekke'de iş sükûna ermiş ve Müslümanlar silahlarını bırakmıştır. Herkes kendi hâli üzere yaşamına devam ederken o, âdeti üzere aniden saldırdığı

²⁵⁶ Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, C. XXV, s. 185-187.

²⁵⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 702.

²⁵⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 702.

²⁵⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 704.

Müslümanları öldürerek mallarını yağmalamıştır. Hacerülesved'i yerinden sökerek²⁶⁰ Mekkeli kadın ve çocuklardan esirler almış, daha da ileri giderek işi Kur'ân âyetleri ile alaya kadar vardırılmıştır. Yaptıkları sebebiyle Mekke'de güven ortamı kalmayınca “*Oraya giren eman bulur*”²⁶¹ âyetini okuyarak “hani emniyettediniz, hani buraya giren güvende olurdu” diye Müslümanlarla alay etmiştir. Ebû Sa'id'in damadının, atının üzerinde olduğu hâlde Kâbe'nin karşısında sırtarak Kureyş sûresi²⁶² âyetleri ile ilgili söyledikleri dikkat çekmektedir:

*“Sizi, bizim korkumuzdan emin kılamadı. Ey Mekkeliler! Artık bâtın zâhir oldu. Birtakım yüzleri tersine çevirmeden önce Bahreyn'e haccedin ve Ahsâ'ya hicret edin!”*²⁶³

Altın, gümüş, değerli taşlar, ilaç ve benzerleriyle Mısır, Yemen, Irak, Horasan, Fars ve diğer birçok Müslüman beldelerden gelmiş olanların malları yağma edilip geriye kalanları ise yakılmıştır. Defnedilen ölülerin yaklaşık 21.000 kişi olduğu, Alevîler, Hâşimoğulları ve diğer insanlardan esir edilerek Ahsâ'ya götürülenlerin de bu sayıya yakın olduğu ifade edilmektedir.²⁶⁴

Ebû Tâhir'in uygulamalarının sadece Karmatîlikle ilgili değil genel anlamda Bâtıniyye ile alakalı tartışmalara dayanak oluşturduğunun söylenmesi abartı olmayacaktır. Zira taraftarları onu, Allah'ın velisi, hücceti ve gelmesi beklenen mehdînin halifesi olarak etmiş, hatta bazı taraftarlarınca ilah olarak görülmüştür.²⁶⁵ Onun beklenen mehdî olarak kabul edilmesine dair rivayetler, idareyi beklenen mehdî olarak duyurduğu Zekîre (Zekeriyya) el-İsfahânî'ye bıraktığı için tutarlı gözükmemektedir. *Tesbît*'te bu hususu aktaran Kâdî, onların inançlarındaki tutarsızlıklara ve uygulamalarındaki aşırılıklara dikkat çekmektedir. O, Bahreyn'e dönüşü sonrası, idareyi Mecûsî Zekîre'ye teslim ederken topladığı insanlara şunları söylemiştir:

²⁶⁰ Muhammed b. İshak el-Havârizmî, **İsâretü't-tergîb ve't-teşvîk ile'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-atîk**, nşr. Mustafa Muhammed ez-Zehebî, Mektebetü Nizâr-i Mustafa el-Bâz, 1418, s. 123.

²⁶¹ Âl-i İmrân, 3/96.

²⁶² Kureyş, 106/1-4.

²⁶³ Kâdî, **Tesbît**, s. 704.

²⁶⁴ Ali b. Muhammed el-Alevî, **Sîretü'l-hâdî ile'l-hak**, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972, s. 405-406; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, C. VIII, s. 173-174; İbn Sinan, **Ahbâru'l-Karâmita**, s. 223-224.

²⁶⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 718.

“Ey insanlar! Biz, size hoşunuza gidecek şeylerle yaklaştık. Bazen Muhammed’le, bazen Ali’yle, bazen İsmail b. Ca’fer’le, bazen Muhammed b. İsmail’le, bazen de el-Mehdî’yle yaklaştık. Bunların hepsi bâtıldır. Bu, bizim ve bizden öncekilerin altmış yıldır gizlediğimiz bir sırdı. Bugün bu sırrı açıklıyoruz. İşte bizim ve sizin ilahınız, bizim ve sizin rabbiniz! -Zekîre el-İsfahânî’yi kastediyor.- O ceza verirse, hak ile verir; affederse fazl [lütuf] iledir.”²⁶⁶

Zikredilen bu hususlar bâtinî fırkalar içerisinde yer alan lider ve dâîlerin yaptıklarına dair kaynaklarda aktarılan bilgilerleri desteklemektedir.

Karmatîlerin hicri 300 yılında zuhûrunu bekledikleri mehdî inancı²⁶⁷ ile Mecûsilerin beklentileri arasındaki paralellik aralarındaki etkileşimin bir göstergesi olarak görülmektedir. Onlar, mehdînin zuhûruyla yeniden kurulacak Mecûsî devletinin yeryüzüne hâkim olacağı, Arapların ve diğer milletlerin hükûmranlığının sona ermesiyle bütün insanların tek bir dinde birleşeceği inancını yaymıştır.²⁶⁸ Ebû Tâhir’in de sahip olduğu bu inanç sadece Mecûsîlerle etkileşimin değil aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlarla olan etkileşimin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.²⁶⁹

Bâtinî fırkalardan olan Karmatîlerin en etkili temsilcilerinden Ebû Tâhir’in ölümü sonrası hareket zayıflamıştır. Sonraki dönemlerde Mısır üzerine yürüme cesaretini göstermiş olsalar da Ebû Tâhir dönemindeki güç ve etkilerine tekrar ulaşamamışlardır.²⁷⁰ Ebû Tâhir’in Bağdat’a saldırdığı dönemde Kûfe’de Abbasoğullarına ve sefeye lanet edildiği aktarılmaktadır.²⁷¹

Ebû Tâhir’in düşünce ve uygulamaları boyutuyla İslâm dünyasındaki tahribatının fazla olduğuna dikkat çeken Kâdî, buna dair çok sayıda örneği kitabında zikretmektedir.²⁷² Kâdî, Ebû Tâhir’in yerine geçen oğlu İsmail’in babası ve dedelerinin benimsedikleri tavır ve tutumu değiştireceğine dair yemin ederek vaadde bulunmasını ve onların dinlerine karışmayacağına dair söz vermesini, atalarının

²⁶⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 706.

²⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 223.

²⁶⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 223.

²⁶⁹ Wilferd Madelung, “İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet”, Çev. Muzaffer Tan, **Dinî Araştırmalar**, Ankara, 2006, C. IX, S. XXV, s. 281-294.

²⁷⁰ Mustafa Öz, “Cennâbî, Ebû Tâhir”, **DİA**, İstanbul, 1993, C. VII, s. 372-373.

²⁷¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 700.

²⁷² Kâdî, **Tesbît**, s. 708-710, 716-720, 1026.

uygulamalarının yanlışlığını gösteren bir delil olarak aktarmaktadır.²⁷³ Kâdî'nin İsmail'in kardeşi Yusuf'a -o, kitap okuyup âlimlere soru soran faziletli bir kimse idiatfen aktardıkları ise dikkat çekmektedir.

*“Biz Peygamber'in evlatları, sadece peygamberlerin düşmanları filozofları yüceltiyoruz. Bizim davetçilerimizin tamamı, sefil yalancılardır ve her türlü fuşşiyatı işlerler. Eğer biz peygamberlerin evlatları olsaydık ve onları sevseydik, hâlimiz böyle olmazdı.”*²⁷⁴

3.2.11. Zekîre el-İsfahânî (ö. 3./9. yy [?])

Abbâsîlere yönelik mücadele sürecinde canlı tutulan mehdî beklentisi, farklı kişilere bu vasfın atfına sebebiyet vermiş ve fırkalar çeşitli bölgelerde beklentileri ile ilgili farklı söylemler geliştirmiştir. Bazı araştırmacılar tarafından ismi Zekeriyya²⁷⁵ olarak zikredilen Zekîre de mehdîliği ilan edilen şahıslar arasındadır.

Ebû Tâhir, Kûfe'ye saldırıp ihtiyaç duydukları mallar ve bir miktar esirle Ahsâ'ya dönmüş, bu esirler arasında bulunan Zekîre de bir Karmatî'nin payına düşmüştür. Köle olarak kullanılmasına itiraz edince efendisi sözünün gücü ve cesaretini görüp endişelenmiştir. Durumdan haberdar edilen Ebû Tâhir, onu dinlediğinde sözünün güzelliği ve bilgisinden etkilenmiştir. Erken dönem kaynaklardan itibaren Zekîre olayının aktarılması bunun doğruluğunun göstergesi olarak kabul edilmektedir.²⁷⁶

Ebû Tâhir hac için geldiği Kâbe'de asla işlenmemesi gereken birçok şenaati işlerken bunu, bâtının zâhir olması şeklinde yorumlamıştır. O, artık hâkimiyetin kendisinde olduğunu düşünmüş ve haccın Bahreyn'de yapılmasını ve Ahsâ'ya hicret edilmesini söylemiştir. İslâm tarihinde o döneme kadar benzeri görülmemiş kıyım ve yağmalamadan sonra Bahreyn'e dönen Ebû Tâhir, idareyi Mecûsî Zekîre el-İsfahânî'ye teslim etmiştir.

²⁷³ Ebû Tâhir'in yerine geçen oğlu İsmail'in, babası ve dedelerinin tavırlarını terk edeceği ve insanların dinlerine karışmayacağına dair garanti vermek suretiyle insanlara güven telkin etmiştir. Bkz. Kâdî, **Teshât**, s. 1118-1120.

²⁷⁴ Kâdî, **Teshât**, s. 1120.

²⁷⁵ Madelung, “İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet”, s. 286. İsim bazı kaynaklarda farklı şekilde zikredilmektedir. Biz Kâdî'nin kullanımını esas alarak Zekîre'yi tercih ettik.

²⁷⁶ Avcu, “Karmatîlerin Doğuşu”, s. 224.

Zekîre, mushafların yakılmasını emrederken Kur'ân, Tevrât veya İncil'den herhangi birisini yanında saklayanı düşman ilan etmiştir. İnsanları sokaklarda açıktan peygamberleri lanetlemekle sorumlu tutmuştur. Nikâhları haram olan kadınlar, anneler, kızlar ve kız kardeşlerle nikâhlanma, livâta, ölünceye kadar hayvanların bellerine vurulması ve sonra yenilmesi gibi hususları da mübah kılmıştır.²⁷⁷

Kâdî ve diğer bazı âlimler bunların dışında Zekîre'nin başka çirkinliklerini de aktarmaktadır. Zekîre, Ebû Saîd ve diğerlerinin kadınlarını kendisine getirmelerini emretmiş ve onlar getirilince de istediğini seçerek almıştır. Bu tür çirkinlikler çoğalınca insanlar onu öldürmeye azmetmişler. Ebû Tâhir'in erkek kardeşleri onu öldürünce insanlar ilahlarının neden öldürüldüğünü sorgulamış, önce cevap vermek istemeyen İbn Sunbur, insanların ısrarı üzerine şunları söylemiştir:

*“İnsanlar! Bizi ve kendinizi rezil etmeyin. Kendimize sövdürmeyelim. Ebû Tâhir öncesi inançlarınıza dönün. Daha önce bizler mehdînin ashâbı, dostu ve davetçileri, müminler ve Şîa idik ve müminlerin başına bir zelle geleceğini konuşuyorduk. İşte o zelle budur.”*²⁷⁸

Ayrıca İbn Sunbur'un tavsiyesine uyan Ebû Tâhir, hiç âdeti olmadığı hâlde elindeki malları insanlara dağıtmıştır.²⁷⁹ Ebû Tâhir'in böyle bir uygulamayı hata olarak mı yoksa bir plan dâhilinde mi yaptığı hususu tartışılmaktadır. Madelung, mehdî ilan edilen İranlı Zekîre'nin uygulamalarına da yansıyan Mecûsîlik etkisinin kendi iradesi dâhilinde olduğuna ihtimal vermemektedir. O, Zekîre'nin mehdî ilan edilmesinin Ebû Tâhir ve Karmatî önderlerinin kontrolündeki bir senaryo olduğunu düşünerek bunu Ebû Tâhir ve ailesinin İranlı olmasıyla temellendirmektedir.²⁸⁰ Mehdînin zuhûruna dair beklentinin arttığı ve kendisiyle ilgili böyle bir davette bulunması halinde rahatlıkla kabul göreceği bir zamanda Ebû Tâhir'in senaryo gereği bunu yapmış olduğu şeklindeki iddiayı tutarlı görmeyip bu olayın itikadi gerekçelere dayandığını ifade eden araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁸¹ Kâdî ise bu hadiseyi ve onun yapmış olduğu çirkinlikleri ısrarla vurgulayarak Zekîre'nin öldürülmesi

²⁷⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 708.

²⁷⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 710; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, C. XXV, s. 16-17.

²⁷⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 710.

²⁸⁰ Madelung, “İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet”, s. 286.

²⁸¹ Avcu, “Karmatîlerin Doğuşu”, s. 223.

olayında, insanların sorgulamaları karşısında sarfedilen sözlere dikkat çekmektedir. Yine Kâdî, Ebû Tâhir'in Zekîre ile ilgili tasarrufunda yaptığı hatanın farkına varmış olduğuna ve sahip olduğu görüşlerden döndüğüne de işaret etmektedir.²⁸² Hatta Ebû Tâhir'in bunu, insanların farkında olmadığı bâtinî bir sebeple yaptığına dair taraftarlarınca dillendirilen savunmayı da aktarmaktadır.²⁸³

Kâdî'nin Zekîre'yle ilgili değerlendirmelerindeki önemli bir ayrıntı da şudur:

*“Hz. Peygamber, taraftarı az ve kendisi güçsüz bir haldeyken muarızlarına meydan okumuştur ancak onlar çok istemelerine rağmen ona zarar verme imkânı bulamamışlardır. Bu, onun Allah'ın elçisi olduğunun en açık delilidir. Peygamberlikten öte vasıflar atfedilen Zekîre ise muhkem sarayının ortasındaki evinde korunuyor olmasına rağmen öldürülmekten kurtulamamıştır.”*²⁸⁴

Zekîre olayı Bahreyn Karmatîlerini derinden sarsınca onun ölümü sonrası eski öğretileri olan beklenen mehdî inancına davet yeniden öne çıkmıştır.²⁸⁵ Dolayısıyla Zekîre olayı, Bahreyn Karmatîleri için bir dönüm noktası olarak görülmektedir.²⁸⁶

3.2.12. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö. 322/933-934)

Ebû Hâtîm Taberistan, Deylem, İsfahan ve Rey şehirlerinde siyasi faaliyetler gösteren Fâtımîlerin önemli temsilcilerinden biridir.²⁸⁷ Çocukluk ve gençlik yıllarına dair bilgilerin yetersizliği ile birlikte onun gezmiş olduğu şehir ve bölgelerde İsmâiliyye mezhebini yaymış olduğu aktarılmaktadır.²⁸⁸ Felsefe konusundaki yetkinliğine rağmen onu bir hakikat olarak görmeyerek geleneksel İsmâilî itikada bağlı kalmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte eserlerinde Yeni Eflatuncu etki de görülmektedir.²⁸⁹ Ölüm tarihi olarak İbn Hacer'in *Lisânü'l-*

²⁸² Kâdî, **Tesbîât**, s. 720.

²⁸³ Kâdî, **Tesbîât**, s. 722.

²⁸⁴ Kâdî, **Tesbîât**, s. 82.

²⁸⁵ Kâdî, **Tesbîât**, s. 718.

²⁸⁶ Kâdî, **Tesbîât**, s. 710.

²⁸⁷ Nizamulmülk, **Siyasetnâme**, s. 228.

²⁸⁸ Ebû Hâtîm er-Râzî, **Kitâbü'z-zîne**, naşirin önsözü, C. III, s. 9.

²⁸⁹ Avcu, “Karmatîlerin Doğuşu”, s. 103.

Mizân'ında hicri 322 yılı zikredilmektedir.²⁹⁰ O, Abbâsî hilâfetine zayıfladığı, valilerin yerlerine vekiller bırakarak Bağdat veya Samarra gibi şehirlerde kalmayı tercih ettikleri bir dönemde yaşamıştır. Devletin devamını sağlamak amacıyla alınan tedbirlerin hoşnutsuzluğa sebep olduğu bir dönemde mezhebî mensubiyeti sebebiyle birtakım takibatlara maruz kalmıştır. Nitekim Ebû Hâtim'e ait eserlerin bazılarının kaybolduğu, bazılarının da İsmâiliyye mensuplarınca gizlendiği söylenmektedir. Elimizde görüşlerine ulaşma imkânı veren temel kaynak *Kitâbü'z-Zîne*'si olup eserle ilgili farklı değerlendirmeler yapılmaktadır.²⁹¹

Kâdî, Ebû Hâtim'in de aralarında bulunduğu dâîlerin Ebû Tâhir'in daveti ifşa etmesi sebebiyle heybetinin kaybolmasından üzüntü ve kederle bahsettiklerini aktarmaktadır.²⁹² Bu, onun Karmatîlerden olduğunun bir işareti olarak görülmektedir. Zira Saîd, daveti gizli olarak yürüttüğü dönemde bir kısım kimseleri Ebû Hâtim'in de aralarında bulunduğu dâîlere göndererek yetiştirmiştir.²⁹³

Ebû Hâtim de mehdînin Mağrib'de ortaya çıktığı, ölüleri dirilttiği gibi söylemleri dillendirmiştir. O, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ten yapılan rivayetlere dayanarak mehdînin Mağrib'den çıkarak tüm yeryüzüne hâkim olacağını, hicri 300 yılında bütün insanlara emrini ve hükümlerini uygulayacağını anlatmıştır.²⁹⁴

Ebû Ca'fer el-Kebîr, Rey'deki davetin liderliğini hastalığı sebebiyle Ebû Hâtim'e emanet etmiştir. Ancak o güç kazanınca kendisine emanet edilen liderliği iade etmemiştir. Halef ailesinin yetkisini elinden alarak hareketin başına geçmiş ve daveti yaymaya başlamıştır.²⁹⁵ Onun Fâtımî mi Karmatî mi olduğu konusu tartışmalı olup Fâtımî olduğu görüşü tercih edilmiş, mehdî inancını benimsemiş olması ise bazılarınca Fâtımî olmadığının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.²⁹⁶ Zuhûr edeceğini iddia ettiği mehdînin belirttiği tarihte ortaya çıkmamasının sebep olduğu korku, onu Deylem'den kaçmaya sevk etmiştir.²⁹⁷ Bu tartışmaların, Ebû Hâtim'in

²⁹⁰ Askalânî, *Lisânü'l-Mîzan*, C. I, s. 448.

²⁹¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, naşirin önsözü, s. 14.

²⁹² Kâdî, *Tesbît*, s. 716.

²⁹³ Kâdî, *Tesbît*, s. 726.

²⁹⁴ Kâdî, *Tesbît*, s. 1112.

²⁹⁵ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 228.

²⁹⁶ Mustafa Galib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1962, s. 172.

²⁹⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 229.

süreç içerisinde hayatında meydana gelen farklılaşmalardan kaynaklandığı söylenebilir.

Onun, imama olan bağlılığı ashâbın Hz. Peygamber'e olan bağlılığı ile irtibatlandırması ve filozofların inkârcı tutumları karşısında nübüvvet müessesesini savunması Ehl-i sünnet'e yakınlığı şeklinde değerlendirilmektedir.²⁹⁸ Bununla birlikte son dönem bazı araştırmacılar onun İsmâiliyye fırkasına mensup olduğu düşüncesini paylaşmaktadır.²⁹⁹ Kendisi de *ez-Zîne*'de davet için İsmâiliyye kavramını tercih etmiştir.³⁰⁰

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Karmatî yazarlar arasında Mecûsilik konusuna dair tartışmalarda Ebû Hâtîm, onun kitabî dinlerden olduğu kanaatini beyan etmiş, buna bağlı olarak da hukuki statülerinin Ehl-i kitap'la aynı olduğunu söylemiştir.³⁰¹

Kâdî, Ebû Hâtîm'i eleştirirken İbnü'r-Râvendî ve Kindî gibi onun da yazdığı kitaplarda rubûbiyetin iptali ve peygamberlerin yalanlanması hususunda deliller ortaya koymuş olduğuna işaret etmektedir. Bundan daha önemli olanın ise bu kitapların satılmasından veya Hz. Peygamber'in yalanlanmasından asla hoşnut olmamalarına rağmen Müslümanların hâkim oldukları bölgelerdeki çarşılarında satılabilesidir.³⁰²

²⁹⁸ Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, *el-Guluv ve'l-firaku'l-gâliye fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye*, Dâru Vâsıt, Bağdat, 1982, s. 252-254.

²⁹⁹ Muhammed Riyâd el-Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-Lugavî inde'l-İsmâiliyye Dirâse fî Kitâb "ez-Zîne"*, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye, 1985, s. 54; Ebû Hâtîm-İsmâiliyye ilişkisine dair Bkz. Mansûr Teyfur, "Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi", *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, C. II, S. I, s. 129-150.

³⁰⁰ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, C. III, s. 63.

³⁰¹ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbü'l-islâh*, ed. Hasan Minuçer, Mehdî Muhakkik Tahran, Müessesetü Mutâlaati'l-İslâmî, 1998, s.162-165.

³⁰² Kâdî, *Tesbît*, s. 686.

3.2.13. Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd ez-Zenâtî en-Nükkârî (ö. 336/947)

Hicri 270'li yıllarda doğduğu kabul edilen Ebû Yezîd, Hâricîliğin kollarından olan İbâziyye inancı çerçevesinde öğrenim görmüştür.³⁰³ Ubeydullah el-Mehdî'nin İfrîkiye'de yeni bir Şîî devleti kurması üzerine aleyhte başlattığı propaganda sürecinde halkı emir bi'l-ma'rûf, nehiy ani'l-münkere çağırmıştır.³⁰⁴

Kâdî, Ebû Yezîd'i iki açıdan ele almaktadır. İlk olarak, isyancı yapısıyla da olsa Mağrib ve benzeri bölgelerde Karmatîler ile olan mücadelesinde elde ettiği başarısını değerlendirmektedir. İkinci olarak ise, belli bir güce ulaştıktan sonra İbâziyye fırkasının hâkimiyetini kurmaya yönelmesiyle insanlarda oluşan memnuniyetsizliğin beraberinde getirdiği tepkilere dikkat çekmektedir.³⁰⁵

Halife Kâim-Biemrillâh'ın insanları öldürmesi ve mallarına el koyması sebebiyle Ebû Yezîd hicri 332 yılında isyan başlatmış,³⁰⁶ farklı bölgelerde elde ettiği başarıları, ardından da zulmü ve vergiyi kaldırdığını gören insanlar onun etrafında toplanmıştır.³⁰⁷ O Kayrevan'daki mücadelesinde Fâtımîlerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ta'n etmeleri sebebiyle Sünnî halkın ve Mâlikî fakihlerin desteklerini almıştır.³⁰⁸ Hatta Kâdî, onun yaptıkları duyulunca Mağrib'de bulunanların peygamberlere ta'n etmek ve şeriatı iptal etmek gibi uygulamalardan vazgeçtiklerini aktarmaktadır.³⁰⁹

Şiîler, Şurât'tan³¹⁰ olsa da rubûbiyeti inkâr etmemesi, resûlleri yalanlamaması, peygamberlere lanet etmemesi ve mallarını koruması sebebiyle Ebû Yezîd'e güvenerek babasının ölümü sonrası İbn Saîd'in üzerine yürümüştür. Bu mücadele sürecinde İbn Saîd, maruz kaldığı muhasara sebebiyle korkudan

³⁰³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İzârî, **el-Beyânü'l-Muğrib fi ihtisârî ehbârî mulûki'l-Endülüs ve'l-Mağrib**, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd, Tunus, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1434/2013, C. I, s. 228.

³⁰⁴ İbnü'l-İzârî, **el-Beyânü'l-Muğrib**, C. I, s. 230.

³⁰⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1118.

³⁰⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 216; Ethem Ruhi Fıglalı, "İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri", **Yayımlanmış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 103.

³⁰⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 1118.

³⁰⁸ İbnü'l-İzârî, **el-Beyânü'l-Muğrib**, C. I, s. 229.

³⁰⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 216.

³¹⁰ Şurât kavramı Hâricîleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Kâdî, **Tesbît**'de Ebû Yezîd'den bahsederken onun İbâziyye'den olduğunu ifade etmektedir. Kâdî, **Tesbît**, s. 1118.

ölmüştür.³¹¹ Ondan sonra yerine geçen oğlu İsmail ile olan mücadelesinde beş yıl kadar süren hâkimiyeti, İsmail'in ona karşı olan tutumunu değiştirmesiyle son bulmuştur.³¹² İsmail, İslâm'a döndüğünü açıklayarak eskiden davette yapılan yanlışların babası ve dedesinin bilgi ve rızası dışında gerçekleştiğini iddia etmiştir. O, kendilerini savunurken Karmatîler içerisinde bulunan diğer davet ehlinin hatalarının kendilerinden daha fazla olduğunu ifade etmiştir. Muhtemelen İsmail, isyancı olarak nitelenen Ebû Yezîd'den korktuğu için babası ve dedesinin takip ettiği yoldan zâhiren döndüğü izlenimi vermiştir.

Ancak süreç içerisinde Ebû Yezîd'in taraftarlarından bir kısım âsilerin aşırı hareketleri ve haraç istemeleri, halkın kendilerinden soğumasına sebep olmuştur. Kendisi de mücadelesinin ilk dönemlerinde benimsediği sade ve zahidâne hayatı terk ederek Kayrevan'da şaşaalı bir hayat sürdürmeye başlamıştır. Bu durum tabilerinin, çevresinden dağılmalarına sebep olmuştur.³¹³ Mücadelelerinde güç kaybeden Ebû Yezîd, sert ikazlar üzerine yaşadığı lüks hayatı terk ederek önceki sade ve zahidâne hayatına dönünce tabileri tekrar etrafında toplanmıştır. O, Kâim-Biemrillah döneminde elde ettiği başarıları Mansûr-Billah döneminde sürdüremeyince hâkimiyetini yitirmiştir.³¹⁴

Kâdî, Ebû Yezîd'le ilgili aktarımlarında, daha ziyade onun Karmatîler'le mücadelesi ve onlara üstün gelmesi üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Diğer bazı kaynaklarda ise zamanla topluma zarar veren davranış ve uygulamalarının çoğaldığına dair anlatımlar yer almaktadır. Kâdî İbâzî düşüncelere sahip olan bu topluluğun hâkimiyet kurmasının insanlar tarafından hoş karşılanmadığına işaret etmekle yetinmektedir.³¹⁵

3.2.14. İbrahim es-Sâîğ (ö. 4-10. yy [?])

İbrahim es-Sâîğ, Bahreyn'de yaşayan ve oradaki halkı Karmatîliğe çağıran bir dâî olup kendisi hakkında kaynaklarda fazla bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak

³¹¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 714.

³¹² Kâdî, **Tesbît**, s. 716.

³¹³ İbnü'l-İzârî, **el-Beyânü'l-Muğrib**, C. I, s. 232.

³¹⁴ İbnü'l-İzârî, **el-Beyânü'l-Muğrib**, C. I, s. 232.

³¹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1118.

kendisi ile ilgili Kâdî'nin aktardığı bilgiler çalışmamız açısından önem arz etmektedir. O, Şîî zannettiği Bahreyn'deki Karmatîlerle dostluk kurmuş, onlar tarafından Fars ve Ahvaz gibi bölgelere dâî olarak gönderilmiştir. Bu bölgelerde bulunurken şahit olduğu bazı olayları Kâdî kendisinden nakille şöyle aktarmaktadır:

“(Karmatîleri kastederek) Bunlar sapık bir kavimdir. Ebû Sa’îd el-Cennâbî ile birlikte bulunuyordum. Ona Cenâbe halkından Yahyâ b. Ali denilen bir adam geldi. Onun yanında yemek yedik. Yemeğimizi bitirince kalktı, sonra karısını dışarı çıkarıp adı geçen Yahyâ ile birlikte bir eve soktu ve karısına şöyle dedi: “Eğer el-Velî seni arzu ederse, kendini ondan sakınma. Çünkü o, sana benden daha layıktır.”³¹⁶

İbrâhîm es-Sâîğ, emîr Ali b. Mismâr’a gördüklerini anlatınca emîr , adamı takip ettirmiş, anlatılanların doğruluğu bilgisine ulaşınca adamı yakalatarak kırbaçlatmış, saç ve sakalını tıraş ettirdikten sonra ve serbest bırakmıştır.³¹⁷

Bu anlatımlar, dönemin yapısı gereği imkân dahilinde olsa da Kâdî'nin kaynak göstermemesi, olayları hikâye boyutuyla aktarması -zira, Sâîğ hicri 4. yüzyılın hemen başında vefat etmiş olan Ebû Saîd’le birlikte anılır- gibi sebeplerle ihtiyatla karşılanmalı ve başka kaynaklarla da desteklenmelidir. Bununla birlikte onun bu anlatımları düşünce ve uygulama boyutuyla İslâm dünyasında birçok zorluğun yaşandığı bu zaman diliminde inançta sapma, şer’î hükümlerin vasfının değiştirilmesi ve ibâha anlayışının yaygınlık kazanması gibi hususların bir realite olduğunu destekleyen bir özellik arz etmektedir.

3.2.15. Zencânî el-Kâdî (ö. 4. yy [?])

Hakkında fazlaca bilgi bulunmayan ancak Kâdî'nin eleştirilerine muhatap olan Ebü'l-Hasan Ali b. Harun Zencânî, takip edilme endişesiyle *er-Resâil*'de isimleri zikredilmeyen İhvân-ı Safâ'nın önde gelen yazar, dâî ve liderlerindendir.³¹⁸ Kâdî, ondan bahsederken Hz. Peygamber'i hicveden şiirleri sorguladığını dile getirip tartışır. Cevap olarak da şairlerin iddialarından fazlasını Kur'ân'ın zikredip

³¹⁶ Kâdî, *Tesbîât*, s. 694.

³¹⁷ İbn Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, s.150.

³¹⁸ Kâdî, *Tesbîât*, s. 1134.

cevaplandırıldığını, ayrıca başka kaynağa gerek olmadığını söyledikten sonra şunları ilave eder:

“Bir kişi, dostlarının iddiasıyla nebî olmayacağı gibi, hasımlarının iddiasıyla da yalancı olmaz. Daha önce zikrettiğimiz gibi, bir kişi hüccetle nebî olur. Bir kişi, yalanlarının ve hilelerinin ortaya çıkmasıyla yalancı olur. Sizin yalanlarınızın, hilelerinizin ve rezilliklerinizin bizim işaret ettiğimiz ve ayrıntılarıyla açıkladığımız gibi olduklarını siz de açık olarak biliyorsunuz.”³¹⁹

Kâdî, Zencânî’yi zikretme gerekçesini de Zeyd b. Rifâa el-Kâtib, Ebû Ahmed en-Nehrecûrî, Avfî, Ebû Muhammed b. Ebi’l-Bağl el-Kâtib el-Müneccim gibi kimselerin kendisine tabi olmaları ve onu hüccet olarak kabul etmeleriyle açıklamaktadır.³²⁰ O, ayrıca Zencânî ve taraftarlarının Hz. Peygamber’e düşmanlıkları ve ta’ınlarını Şîa kisvesi altına gizlenerek yaptıklarını ve Kureyşliler hakkında söylediklerini kendisinin ifade etmekten çekindiğini aktarmaktadır.³²¹ O, muhtemelen bu ifadeyle onların yaptıklarının anlatılamayacak kadar çirkin ve fazla olduğuna işaret etmektedir.

Zencânî ve taraftarları Hz. Peygamber’den intikam almak istedikleri zaman, onun işinin bittiğini ve dininin artık iptal olduğunu iddia etmiştir. Kâdî, Şîa kisvesi altında hareket etmelerinin bir gereği olarak dinin iptal olduğuna dair verdikleri örnekleri de; hadlerin kaldırılması, vergi alınması, haramların işlenmesi, emir bi’l-ma’rûf ve nehiy ani’l-münkerin terk edilmesi şeklinde sıralamaktadır.³²² Kâdî, onun taraftarlarından şunları nakletmektedir:

“Biz, bâtil yolda olduğumuza, İbn Rizâm’ın ve ondan sonrakilerin bildiğinden daha çok hilelerimiz, rezilliklerimiz ve yalanlarımız olduğuna, buna rağmen bir cemaat olduğumuza, mülk sahibi olduğumuza, bizim için mucizeler, âyetler ve delâletler iddia eden büyük taraftar topluluğumuz olduğuna, arkadaşımız mehdî ve Allah’ın yaratıklarına hücceti olduğuna göre, bunun aslı olmasa da biz, en kuvvetli delille nübüvvet iddia eden, insanların itaat ettikleri bir

³¹⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 1134.

³²⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 1134.

³²¹ Kâdî, **Teshât**, s. 652-654.

³²² Kâdî, **Teshât**, s. 652.

cemaat, mezhep ve şeriat sahibi olan herkesi yalanlamakla emrolunduk.”³²³

Ebû Temîm ise, bir defasında şöyle söylemiştir:

*“İbn Rızâm’ın yaptıkları sizi korkutmasın. Bütün yeryüzünde bunu bilen insan iki yüzü geçmez. Siz, mülkü elde etmek talebiyle çok çalışın. Zira insanlar gaflet içindedirler. İnsanlara hâkim olduğunuzda, onları mezhebinizin sırrını bilenler kabul ediniz.”*³²⁴

Burada dikkat çekici olan İbn Rızâm’la ilgili anlatımın Zencânî taraftarlarına atıfla yapılmış olmasıdır.

3.2.16. el-Kâim: Saîd b. el-Hüseyn b. Meymûn el- Kaddâh b. Deysân b. Saîd (ö. 322/934)

İlk zâhir İsmâîlî imam ve Fâtımîlerin kurucusu Saîd’in (Ubeydullah el-Mehdî) soyu, doğum tarihi ve yeri hakkında farklı iddialar ileri sürülmüştür. Hicri 259 veya 260 yılında Selemiye’de doğduğu görüşü daha fazla tercih edilmektedir. Soyunun Ehl-i beyte dayandırıldığı silsilelerden biri Ubeydullah b. Ahmed b. İsmail es-Sânî b. Muhammed b. İsmail b. Ca’fer es-Sâdık şeklindedir. Diğerleri ise İbn Rızâm tarafından aktarılan ve ondan nakille birçok kaynakta zikredilen Saîd b. el-Hüseyn b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ed-Deysân silsilesidir. Bu silsileye göre o, aslen Mecûsî olan, nur ve zulmet ilahlarına inanan Ahvazlı Deysân b. Saîd’in neslinden bir kişi olarak kabul edilmektedir.³²⁵

Kâdî, “Siz, Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh b. Deysân b. Saîd el-Gadbân el-Hürremî’nin oğlu olduğunu iddia eden Saîd’in durumunu biliyorsunuz.”³²⁶ diyerek ikinci silsileyi benzer şekilde ifade etmektedir. Ebû’l-Kâsım el-Ebyaz el-Alevî ve diğer bazı davetçiler Saîd’i, Hüseyin’in sonradan evlendiği karısının oğlu olarak zikretmektedir.³²⁷

³²³ Kâdî, **Tesbît**, s. 1134.

³²⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 1134.

³²⁵ Nâşî el-Ekber, **Mesâilü’l-İmâme**, s. 74.

³²⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 1108.

³²⁷ Mağrib topraklarından Sicilmâse’ye geçen Saîd, Ubeydullah adını ve Ebû Muhammed künyesini almıştır. Ahvaz bölgesinin kurucuları ve ileri gelenlerinden olduğunu, Amr b. el-Leys’in zulmünden kaçtıklarını, çok zayıf verdiklerini ve mülkünün de oradan geldiğini anlatmıştır.

Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği iddia edilen bir mektupta, İsmâîlî iddiaların aksine soyunun Abdullah b. Ca'fer el-Eftah'a dayandığının ifade edilmesi tartışmaya farklı bir boyut kazandırmaktadır.³²⁸ Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh da hicri 402 yılında Bağdat'ta, seçkin bir ulemâ grubunun yer aldığı toplantıda Fâtımî ailesinin Hz. Peygamber'in soyundan gelmediğine dair aldığı bir kararla bu tartışmaya katılmıştır.³²⁹

Abbâsîler ve diğer muhaliflerinin baskısı sebebiyle Selemiye'ye yerleştiği anlaşılan Hüseyin b. Ahmed, Irak ve Yemen başta olmak üzere farklı bölgelerdeki İsmâîlî teşkilâtlarla irtibatını sürdürmüştür. Özellikle Ali b. el-Fazl ve İbn Havşeb'i Yemen'de, Ebû Abdullah eş-Şî'i'yi de Kuzey Afrika'da devlet kurmakla görevlendirmiştir. Ubeydullah'ın, babası olduğu iddia edilen Hüseyin b. Ahmed'in ölümü sonrası sekiz yaşlarında imam olduğu aktarılmaktadır. Selemiye'de bulunduğu süre zarfında kendisine gelen humus ve hediyelerle büyük bir servet elde eden Ubeydullah, bu gücü sayesinde bazı Abbâsî valilerini kendisine bağlamıştır.³³⁰ Servetiyle alakalı Kâdî *Tesbît*'te şöyle bir anlatımda bulunmaktadır:

“Sicilmâse'den Kayrevân ve Kuzey Afrika'ya göçmek istediği zaman Mağribli adamları yüklerini çıkarmak için içeri girdiklerinde ipek ve kabartma elbiseleri, altın ve gümüş kapları, hadım edilmiş Rum köleleri ve içki malzemelerini görünce bu durumu çirkin bulup şaşırdılar. Zira o, arkadaşı olduğunu iddia ettiği mehdîye davet ederken zühd hayatı yaşadığı izlenimini vermek için kalın elbiseler giyiyor, ağaç kabukları yiyor ve mehdînin de kendisi gibi olduğunu söylüyordu. Adamları bu durumu sorgulayınca bunların arkadaşları ve tabilerine ait olduğu ve kendisinin birçok taraftarının bulunduğu şeklinde cevap verdi.”³³¹

Ebû Abdullah, Mağrib'e hâkim olduktan sonra, servet sahiplerini tasfiye ederek el koyduğu bütün malları oğluna göndermiştir. Onu veliaht ve halife tayin edip kendisine “el-Kâim” ismini vermiştir. Cahilleri dost edinip onlara çeşitli görevler ve mallar veren el-Kâim; reisleri, ileri gelenleri, fukâhayı ve Ehl-i hadîs'i

Onlarla ünsiyet kurup güç kazanınca ihanet etmiş ve kötülükler yapmıştır. Kâdî, *Tesbît*, s. 1108-1110.

³²⁸ Seyyid, *Fâtımîler*, s. 229.

³²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, C. IX, s. 236; Makrizî, *İttiâzü'l-Hunefâ*, s. 47-49.

³³⁰ Öz, “Ubeydullah el-Mehdî”, C.XLII, s. 23-25.

³³¹ Kâdî, *Tesbît*, s. 1110.

öldürmüştür. Adamlarını, fazilet sahibi insanlara musallat ederek vergi ve haraç koymuştur. Gücü yettiği kadar Müslümanların mallarını yok etmeye ve onları sıkıntıya sokmaya çalıştığı gibi Rumlara elçi gönderip onları da Müslümanlara karşı kışkırtmıştır.³³²

Selemiye'yi güvensiz hisseden Ubeydullah, Yemen'e gitmek amacıyla -Ebû Abdullah eş-Şîi'nin, Ağlebîler'e karşı zafer kazanınca kendisini Mağrib'e davet ettiği rivayet edilmektedir- Selemiye'den ayrıldıktan sonra yolculuğu esnasında Kuzey Afrika'ya yönelmiştir. Ubeydullah'ın karar değiştirmesinde muhtemelen daha önce Yemen'e gönderilen ve bölgede etkili olan İbn Havşeb ile Ali b. el-Fazl arasında ortaya çıkan mücadeleyi öğrenmiş olması etkili olmuştur.³³³ O, gittiği şehirlerdeki yöneticilerle yakın dostluk kurmuş, Kahire'de kaldığı süre içerisinde dâî Ebû Ali'den büyük destek görmüştür. Yakalanmasına dair emir karşısında, taraftarları onu Mısır'a ticaret maksadıyla gelen bir Hâşimî olarak tanıtarak asıl aranan kişinin Yemen'e kaçtığı söylemiyle valiyi yanıltmıştır. Sicilmâse'nin ele geçirilmesinin ardından Ebû Abdullah eş-Şîi, bütün yetkilerini Ubeydullah'a devretmiştir. Ebû Abdullah'ın kurduğu devleti teslim alan Ubeydullah, "Mehdî-Lidînillâh" ve "Emîrû'l-mü'minîn" unvanıyla Kuzey Afrika'da Fâtımî hilâfetini tesis etmiştir. Ubeydullah'ın mehdîliğini ilan etmesi, İsmâîlilik'te bir buçuk asırdan fazla süren setr döneminin sona erip zuhûr döneminin başladığının ifadesidir. Daha önce başarıya ulaşmasında kendilerinden destek aldığı Ebû Abdullah ve kardeşinin başarılarından rahatsızlık duyan Ubeydullah onları etkisiz hâle getirmek istemiştir. Ebû Abdullah da kardeşi Ebû'l-Abbâs'ın tahrikleriyle Ubeydullah'ı bertaraf etmek için gizli faaliyetlere yönelmiştir. Ancak Ubeydullah, daha hızlı davranarak Ebû Abdullah ile kardeşini öldürtmüştür.³³⁴

Karmatîler'de hüccet ve mehdî olduğu iddia edilen Kâim'in tarihi süreçte farklı krallıkların hakimiyetine geçmiş olan Mağrib'de zuhûr edip yeryüzüne hâkim olacağı inancı benimsenmiştir. Hatta hicri 300 yılında mehdînin Mağrib'den çıkarak tüm yeryüzünü emri ve hâkimiyeti altına alacağına dair Hz. Peygamber'den ve Ehl-i

³³² Kâdî, **Teshât**, s. 1112.

³³³ Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", C. XLII, s. 23-25.

³³⁴ Kâdî Nu'mân, **İftitâhu'd-da'vâ**, s. 308; Makrizî, **İttiâzü'l-Hunefâ**, C. I, s. 67.

beyt'ten nakille aktarılmıştır.³³⁵ el-Kâim, kaynaklarda ifade edildiği üzere, Bahreyn'deki Ebû Tâhir el-Karmatî için davetinin sırrını ve hakikatini içeren *el-Belâğu's-sâbi* ve *en-Nâmûsu'l-a'zam*'ı yazmış, bu mektubunda onu Müslümanları öldürmeye, mescidleri ve mushafları yakmaya teşvik etmiştir.³³⁶

Kâdî, el-Kâim hakkındaki eleştirilerini temellendirirken onun bir kısım uygulamalarını aktarmaktadır. O, askerleriyle şehir şehir dolaşarak surları ve kaleleri yıkıp halkın mallarına ve silahlarına el koymuştur. Dâîler aracılığıyla Bağdat, Horasan ve Rey gibi birçok bölgede onun mehdî olarak Mağrib'de ortaya çıktığı, ölüleri dirilttiği, kabirlerin başında durarak ölüleri çağırdığı ve onların da kabirlerden kalktıklarına dair söylentiler yayılmıştır.³³⁷

Bütün bunlar hak arayışı ve zulmü ortadan kaldırmak iddiasıyla mevcut otoriteye karşı harekete geçen Kâim gibi şahısların yeni mağduriyet ve zulümlere sebebiyet verdiğinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Zira Kâdî'nin de ifade ettiği gibi onun zulmü, acımasızlığı ve kötülükleri babasının yaptıklarından daha fazladır. Kuşkusuz Kâim, Fâtımî Devleti'nin kuruluş aşamasının güçlü ve başarılı liderlerindendir. Mücadele süreçleriyle ilgili kaynaklarda aktarılanlara bakıldığında Ubeydullah ve babasının hâkimiyet kurma aşamasına kadarki uygulamaları Bâtînî gruplarla ilgili aktarılanlarla benzerlik göstermektedir.³³⁸ Abbâsîleri uzun yıllar meşgul eden ve yıkılışını kolaylaştıran Fâtımî Devleti'nin kuruluşundan sonraki süreç ise çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bâtînî fırkalar içerisinde ve özellikle Kâdî'nin eleştirilerine konu ettiği Karmatîlerde ön plana çıkan bu kişilerin düşünce, inanç ve uygulamalarına dair kaynaklarda aktarılanlardan hareketle aralarındaki benzerlikleri şöyle sıralamak mümkündür:

- Hayatlarının erken dönemlerine dair bilgilerdeki belirsizlik,

³³⁵ Kâdî, **Teshât**, s. 1112.

³³⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 1116.

³³⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 1112.

³³⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 1116.

- Davet süreçleri ve mücadelelerinin başlangıcında gitmiş oldukları bölgelerde dindar bir insan görüntüsü sergileyerek insanları etkilemeye yönelmeleri,
- Güç kazanıp hâkimiyetlerini pekiştirince şeriatın iptali, nassların kendi inançları çerçevesinde te'vil edilmesi ve ibâha anlayışının benimsenmesi gibi uygulamalarla gerçek düşünce ve hedeflerini ortaya koymaları,
- Hedeflerine ulaşmak için Rumlar gibi dönemin güçlü devletleriyle yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olmaları,
- Taraftarlarını geleceğe dair gaybi haberlerle cesaretlendirmeleri. Bu hususta vadettikleri ve bildirdikleri hususlar gerçekleşmeyince tabilerinin sorgulamaları karşısında tehditkâr bir tutum sergilemeleri.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLERİN İNANÇLARI VE DİNÎ UYGULAMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Hız. Peygamber, muhataplarını rubûbiyeti, nübüvveti, ba'si ve kıyameti ikrar etmeye davet etmiş, doğruluğu, ahde vefayı, yetimi gözetmeyi, emanete riayeti, hakka tabi olmayı, tahareti, namazı, orucu, itikâfı, zekâtı ve sıla-i rahimi yerine getirmelerini onlardan talep etmişti. Yine onları hırsızın elinin kesilmesi, zina iftirasında bulunanlara, zina edenlere ve içki içenlere ceza verilmesi, kan hususunda efendilerin, fakirlerin, yabancıların ve zayıfların denk tutulması ile sorumlu tutmuştu.¹

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası gündeme gelen tartışmaların ve din adına insanlara sunulan doğruların onun tebliğ ve tebyin ettiğı, uygulamaları ile örneklendirdiğı temel esaslara aykırılık teşkil etmemesi esastır. Vefatından hemen sonra başlayan ve halifenin kim olacağı ana ekseninde devam eden tartışmalar, Hız. Osman'ın öldürölmesiyle farklı bir boyut kazanmış ve günümüze kadar devam eden bir gerilim alanı olarak canlılığını korumuştur. Hilâfette hak iddiasında bulunanlar, yaşadıkları dönemdeki iktidar sahiplerinin yaklaşımlarına göre güç kazanmış veya etkili olmuş, bu durum zaman zaman diğır mezhep ve anlayışlara bir baskı mekanizmasına da dönüşmüştür.

Kâdî'nin yaşadığı zaman diliminde özellikle gulât fırkaların, Şîa kisvesi altında aşırı fikirlerine uygulama alanı buldukları önceki bölümlerde ifade edilmişti. O, yaşadığı dönemde etkili olan birçok fırkanın düşüncelerini öğrenme hususunda gayret gösteren bir âlim olarak onların İslâm dünyasındaki olumsuz ve yıkıcı etkilerini eserlerinde aktarmaktadır. Grup ve şahıslar boyutuyla döneminin etkin güçlerini inanç, düşünce ve eylemleri boyutuyla değerlendirirken Bâtıniyye ile ilişkilerini öncelemektedir.² Eleştirilerini aktarırken mantıki argümanlar kullanmanın

¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 52.

² Kâdî, **Tesbît**, s. 624, 690, 1026.

yanı sıra nassların te'vilinde bâtinî grupların aşırı yorumlarındaki tutarsızlıklarına işaret ederek nasslara dair kendi anlayışını da aktarmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Bâtînîlere yönelik eleştirilerinde masumiyet, vahye muhatap olma gibi vasıfları merkeze alarak bunların sadece peygamberlere has olduğu ve başka insanlara atfedilemeyeceği hususu üzerinde özellikle durmaktadır. Bâtînî gruplar içerisindeki aşırı fırkaların imamlara bu tür vasıflar attettiklerini, hatta bazılarının daha da ileri giderek imamları ilah seviyesine çıkardıklarını ifade etmektedir.³ Bu anlayışla imamların her söylediğini nass mesabesinde kabul eden bâtinî grupların, İslâm dünyasında sebep oldukları yıkımın büyük boyutlara ulaştığına dikkat çekerek eleştirilerini kelâm ilminin temel konularından olan tevhid, nübüvvet ve imâmet hususunda yoğunlaştırmaktadır.

4.1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNİYYE'NİN İSLÂM İNANÇ ESASLARINDA YAPTIKLARI TAHRİFLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

4.1.1. Bâtînîlerin İlah Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

Genel tarihte olduğu gibi İslâm tarihinde de fertlerin, fırkaların ve devletlerin düşünce ve uygulamalarında kırılma, değişim, farklılaşma ve başka düşünce sistemlerinin etkisine açık hâle gelmesi bir realitedir. İslâm coğrafyasının genişlemesi ve birçok bölgenin Müslümanların hâkimiyeti altına girmesi yeni etkileşim alanları oluşturmuştur. Fethedilen bölgelerin sakinleri, Müslümanların düşünce, inanç ve uygulamalarından etkilenirken kendileri de onlara doğrudan veya dolaylı olarak bazı aktarımlarda bulunmuştur. Özellikle tercüme faaliyetleriyle bu etkileşim sistemli bir hâl almıştır.⁴

Yaşadığı dönemde İslâm dünyasında siyasi ve dinî alandaki karışıklık, diğer âlimler gibi Kâdî'yi de etkilemiş ve yönlendirmiştir. Hatta o, döneme dair

³ Kâdî, *Teshât*, s. 976.

⁴ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, s. 37. Sasanilerin çökmesi ve Zerdüştlüğün yerini İslâm'ın alması sonrası İran'daki dinî, siyasi ve kültürel yapının gelişim süreci için Bkz. Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 2011, s. 110-144.

değerlendirmelerini yaparken Hz. Peygamber'in mucizelerini, düşünce ve eleştirilerini temellendirmede delil olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken âyetlerde ifade edilmeyen mucizelere mezhebî kabulü gereği genel olarak yer vermemektedir. Ancak Kur'ân'da karşılığı olan mucizelerle ilgili, hadislerdeki anlatımları rivayet zincirini zikretmeden ve tenkide tabi tutmaksızın aktarması muhtemelen dönemin şartlarından kaynaklanmaktadır.

Kâdî; *Tesbît* 'te, özellikle konumlarını yüceltmek, sözlerini mutlaklaştırmak adına gulât fırkaların imamlara atfettikleri vasıfların peygamberlere bile bahşedilmeyen bir özellik arz ettiğini fade etmektedir. Buna bağlı olarak imâmet konusunu da, nassla tayin⁵ başta olmak üzere farklı boyutlarıyla değerlendirmekte ve bu konuda imamlara ulûhiyet atfına varan aşırı yaklaşımları eleştirmektedir. Bâtînî fırkaların Allah tasavvurları, genişleyen İslâm coğrafyasındaki diğer düşünce ve inanç sistemlerinden tevarüs etmeleri sebebiyle eleştirdiği konular arasında yer almaktadır. O, Bâtînîyye'nin ulûhiyetle ilgili konularda Yahudilik ve Hristiyanlık gibi vahiy kaynaklı dinlerden, Zerdüştlük gibi inanç sistemlerinden ve Yunan felsefesinden etkilendiğine ve bu konuda birbirleri ile yardımlaşmalarına dikkat çekmektedir.⁶ Ayrıca, te'vil yoluyla nasslardaki ilahî mesajı çarpıtmaları, farklı din, inanç ve düşünce sistemlerindeki esasları İslâm'a dâhil etmeleri sebebiyle de onları eleştirmektedir.

Kelâm ilminde en önemli tartışma konusu olan Allah tasavvuru ve tevhid, Kâdî'nin öncelediği ve *Usul-i Hamse*'nin ilk maddesi olarak ele aldığı temel husustur. O, tevhid esasını tenzih anlayışıyla bağlantılı olarak ele alıp teşbih ve tecsime götürecek her türlü kabulü reddetmektedir. Ona göre nazar (akıl yürütme), Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilmeye götüreceği için kula vaciptir. O tevhid, şirk ve teşbihin nefyine dair deliller gibi akli delillerin de Kur'ân'dan alınarak kelâm kitaplarında aktarıldığı kanaatine sahip olup *el-Misbâh* isimli eserinde bunlardan bahsetmektedir.⁷ Bu yaklaşımı sebebiyle Kâdî, diğer bazı Mu'tezilî âlimlerin birinci

⁵ Kâdî, *Tesbît*, s. 478, 942, 1078.

⁶ Kâdî, *Tesbît*, s. 66, 165, 186, 196; Kâmil Hüseyin, *Tâîfetü'l-İsmâiliyye: Târîhuhâ, Nazmuhâ, Akâiduhâ*, Kahire, Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1. bs., 1995, s. 176-177.

⁷ Kâdî, *Tesbît*, s. 788.

sıraya koydukları adalet prensibinin yerine tevhid prensibini *Usûl-i Hamse*'de ilk sırada ele almaktadır.

Allah Teâlâ'yı tanımanın, ancak O'nun sıfatlarını bilmekle mümkün olacağı düşüncesinde olan Kâdî, bunları önce zâtî ve fiilî olarak, zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olarak gruplandırmaktadır. Bu ayrımları tevhid merkezli ele alırken Allah Teâlâ'nın zatıyla aynı kabul ettiği sıfatların hâdis olamayacağını ve zihnen de olsa zâttan ayrı, kadîm manalar olarak düşünölemeyeceğini söylemektedir. Zira, ona göre bu durum, muhdise yaratma vasfının atfına ya da kadîmlerin sayısının çoğalmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple tevhide aykırı bulduğu kadîmlerin çoğalması inancını reddetmektedir. Mürîd, mütekellim, hâlik gibi fiilî sıfatlarla veya bunların zıtlarıyla Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesini ise mümkün görmektedir. Bir ve ganî olmasını cisim ve araz özelliğinin bulunmaması şeklinde anlamakta, cisim olmadığı için de Allah Teâlâ hakkında rü'yetullahı reddetmektedir.⁸

Tevhidi hem *Usûli'l-hamse*'de hem de Allah tasavvurunda temel ilke olarak benimseyen Kâdî, Bâtıniyye ile mücadelesinde onların çelişkilerini ve tahriflerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ona göre, “tevhid anlayışının faklılaşması ve şirkin hâkim unsur hâle gelmesiyle Müslümanların hâkimiyetleri zayıflamış, böylece güç zındıkların ve mülhidlerin eline geçmiştir.”⁹ Bu duruma örnek olarak Bâtınîler ve Karmatîlerin hâkim oldukları bölgelerde yaptığı çirkinlikleri, Mecûsî Zekîre el-İsfahânî gibi şahısları ilah kabul ederek onlara ibadet etmelerini göstermektedir.¹⁰

Karmatîlerin mehdî anlayışlarının, tevhid anlayışlarına ve nassları te'villerine yansıdığı düşüncesinde olan Kâdî, bu hususu mehdînin gelişiyile ilgili söyledikleri tarih gerçekleşmeyince muhataplarına verdikleri cevap üzerinden tartışmaktadır. İnsanlar kendilerine:

“Siz, kurtuluşun bu sene olacağını söylemediniz mi? Ama biz bir rahatlama görmedik.”¹¹ diye sordukları zaman Karmatî dâîler, “Allah'a istiğfar et, O'na tevbe

⁸ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, C. I, s. 210-211; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s. 232-233.

⁹ Kâdî, *Tesbîr*, s. 214.

¹⁰ Kâdî, *Tesbîr*, s. 214.

¹¹ Kâdî, *Tesbîr*, s. 1140.

et. Bu bir küfürdür.”¹² demenin yanı sıra saat (kıyâmet) hakkındaki âyetlerde¹³ geçen ifadelerle dayanarak bu konudaki bilginin ancak Allah Teâlâ’nın yanında olduğunu şeklinde cevap vermiştir. Kâdî ise âyetin, müneccimlerin verdiği hükümlerin sahih olduğunu kabul edenlerin sözlerine bir reddiye olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

Muhatapları tatmin olmayıp sorgulamaya devam edince:

*“Allah, yeryüzündekilere kızdı. Bu yüzden onun [mehdînin] çıkacağını vaadettiği vakitte onu ortaya çıkarmaktan vazgeçti [bedâ], Allah, öncekini sonraya, sonrakini önceye alır.”*¹⁵ şeklinde karşılık vermiştir.

Kâdî ise Allah Teâlâ hakkında bedâ ifade eden ve bedânın yanı sıra farklı problemleri de bünyesinde barındıran bu gibi iddiaları maskaralık ve rezillik olarak değerlendirerek şunları söylemektedir:

*“Allah Teâlâ, kullarını vaadettiği şeylerin zamanını geciktirmek ve verdiği haberleri yalanlamak suretiyle cezalandırmaz. Zira Allah, “Şu vakitte şöyle şöyle yapacağını” veya “falanın şu vakitte şöyle şöyle yapacağını” söylediği zaman, bu onun haber verdiği ve söylediği şekilde söylediği vakitte herhangi bir gecikme veya öne alma olmaksızın gerçekleşir. Çünkü Allah Teâlâ ezeli ve ebedî olarak zâtıyla âlimdir; bir şeyi olmadan önce bilir ve olmayacak olan şey de olsaydı nasıl olacağını bilir. Sizin, “Bu, Allah’ın bedâ yaptığı şeylerdendir” sözünüze gelince, bedâ ancak işlerinin âkâbetini bilmeyen yaratıklar hakkında câizdir. Ancak gaybleri bilen ve olacak olan şeyi olmadan önce bilen Allah’a bedâ ârız olmaz.”*¹⁶

Kâdî, Hristiyanları, inme, çıkma, doğma, çocuk edinme gibi yaratılmışların eylemelerinin Allah Teâlâ’ya nispetinde, hakikatine inanarak teşbih ve tecsime düşmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Onlara göre:

“Baba olan ilah, çocuk edinendir [vâlid]. O, diridir, kadîmdir, hâliktir ve rızık verendir. Oğul olan ilah, çocuk edinmiştir ve kelimedir. O, diridir, kadîmdir, hâliktir ve rızık verendir. O, baba [ebb] ve çocuk edinen değildir. O’nun çocuk edinen ebb olması mümkün değildir. Bir ilah da Kutsal Rûh’tur. O, diridir, âlimdir,

¹² Kâdî, **Tesbît**, s. 1140.

¹³ A’râf, 7/187; Lokmân, 31/34.

¹⁴ Kâdî, **Tenzîhu’l-Kur’ân** s. 347.

¹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1140.

¹⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 1140.

kadîmdir, hâliktır ve rızık verendir.”¹⁷

O, Allah Teâlâ’ya yaratılmışlara ait vasıfları atfetmeleri sebebiyle Hristiyanları Müşebbihe’ye benzetmektedir. Onları Mesîh’in tasdik ettiği İncil’in, Allah Teâlâ’nın birliğine, kıdem bakımından tek olduğuna ve yaratılmışlara benzemediğine dair ifadelerle dolu olmasına rağmen bid’atler icat ederek şirk ve teşbihe düşmeleri sebebiyle eleştirmektedir.¹⁸

Tarih boyunca ilah anlayışında karşılaşılan temel problem, tanrının yeryüzündeki yansıması olarak sembolize edilen kişi ya da varlıkların zamanla tanrı yerine ikame edilmiş olmasıdır. Zerdüştilikte aydınlığın sembolü olarak kutsanan ateş; dinî merasimlerde önünde ifa edilen bir unsura dönüşmüştür. Ahura Mazda’nın hoşnutluğunu kazanmak adına güzel kokulu bitkiler yakılarak din adamlarının rehberliğinde okunan¹⁹ ilahilerden birinde şöyle ifade edilmektedir:

“Ey Ahura Mazda’yı temsil eden kutsal ateş, sonsuza kadar hep parlak kal odamızda. Ahura Mazda’ya en yakın olan tanrı, isteklerimizi yerine getir.”²⁰

Çalışmamız açısından ateş kültü gibi inançların dikkat çeken yönü, tanrı ile iletişime geçmenin aracısız olamayacağı kabulünü yansıtmasıdır. İstismara açık bir olgu olarak bu kabul, zamanla evrendeki herhangi bir varlığın ya da insanlardan bir kısmının kutsanması sonucunu beraberinde getirmiştir.²¹ Kâdî *Tesbît*’te, Zerdüş’tün ve Mecûsîlerin öğretilerinden bazı örnekler aktararak tanrı tasavvurlarında ortaya çıkan ve zaman zaman bâtinî fırkalarda da karşılaştığımız antropomorfizm (insan biçimcilik) dikkat çekmektedir.

Zerdüş’tün Kral Bistansef b. Lehvâsef’e dinlerinin esaslarına dair dikte etmiş olduğu aşağıdaki ifadeler, onların temel inançlarını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir:

“Allah dünyayı yaratınca onu çok beğendi. Sonra buna zıt bir rakip

¹⁷ Kâdî, *Tesbît*, s. 194.

¹⁸ Kâdî, *Tesbît*, s. 194.

¹⁹ Azizi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı*, s. 81.

²⁰ Avesta, Yasna, 62, 1/2–5.

²¹ Azizi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı*, s. 81.

olabilir mi, diye düşündü. “Bu kötü bir fikir!” dedi. Onun bu fikrinden İblis oluştu ve karşısında belirdi. İblis karanlıkları, yılanları, akrepleri, hastalıkları ve illetler gibi kötü cisimleri yaratmaya devam etti. Böylece o, Allah’ın yarattığı her yaratığın karşısına, kendisi için bir yaratık koydu. Allah, fareyi yaratınca, İblis onun karşısında kediyi yarattı... Zerdüşt, insanlara bunu anlattı; bunu o insanlardan alarak görüşlerini şu noktaya vardırıdılar. ‘Allah, İblis’le savaşmak için melekleriyle birlikte semâdan yeryüzüne indi. İblis de, onu şeytanlarıyla karşıladı. Onunla bin seneden fazla savaştı. Sonunda İblis onu hezimeye uğrattı ve bir bahçede muhasara altına aldı. Melekler, aralarında barış için gayret sarf ettiler. Allah ve İblis, 7000 yıllık bir ateşkes yaptılar. Buna göre Allah, semâdaki hâkimiyet makamına dönecek ve antlaşma müddeti sona erinceye kadar İblis dilediğini yapması için yeryüzünde serbest bırakılacaktır. Bunun üzerine melekler her ikisinin elindeki kılıçları aldılar ve o ikisini eşit hâle getirdiler.”²²

Vahiy kaynaklı dinlerde ortak özellik olarak karşımıza çıkan yaratan (hâlik) ile yaratıklar (mahlûkat) arasındaki nitelik ve mutlaklık farkı, bu anlatımda yaratıcı aleyhinde tamamen ters yüz edilmiş, mutlak olan yaratıcı mahlûkla eşit hatta daha aciz bir konuma indirgenmiştir. Kâdî, bu gibi anlatımlar ve anlayışlar üzerinden yaptığı değerlendirmede vahiy kaynaklı dinler, diğer düşünce ve inanç sistemleriyle felsefe ekollerinin bâtinî fırkalar üzerinde etkili olduğunu ve bir kısım esasların da onlardan tevarüs edildiğini vurgulamaktadır.

4.1.2. Bâtınî Te’vil ve Kur’ân’ı Tahrif Girişimleri ile İlgili Eleştirileri

Müslümanlar yaşadıkları zaman ve bölgenin şartları gereği ortaya çıkan yeni meseleleri, İslâm’ın temel esasları çerçevesinde çözüme kavuşturmayı bir yöntem olarak benimsemiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesi, vahiy ve onun ilk muhatapları ile olan bağın zayıflamasıyla birleşince nassların ele alınışı ve anlaşılması hususunda farklılaşmalar ortaya çıkmıştır.²³

Nassları bir kısım temel ilkeler üzerinden anlamaya çalışan mezhep ve fırkaların yanı sıra İsmâiliyye ve Karmatîler gibi bâtinî fırkalar ile bazı mutasavvıflar

²² Kâdî, **Tesbît**, s. 608.

²³ Karadaş, **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, s. 36.

bu anlama faaliyetinde bâtinî te'vili benimsemiştir.²⁴ Halife Muiz, insanlara kapalı olan gaybı Allah Teâlâ'nın kendilerine verdiği ilim sebebiyle ancak imamların bileceğini söyleyerek bâtinsız hiçbir şeyin bulunamayacağını, bu nedenle her ikisine de iman etmenin farz olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Kelâmcılar, Kur'ân'daki müteşabih ifadeleri te'vil ederken nassların yanlış yorumlanması ve anlam tahrifinin önüne geçilmesini hedeflemektedir.²⁶ Nassların doğru anlaşılmasında akli metot olarak değerlendirilen te'vil, "kelâm ilminde âyet ve hadislerdeki müteşabih lafızların Allah Teâlâ'nın tenzihine uygun birtakım mecazi manalara hamledilmesi" şeklinde ifade edilmiştir.²⁷ Farklı yaklaşımlar olsa da Sünnî anlayışta te'vil bir kısım kurallara bağlanmış, gerekli çaba sarf edildikten sonra te'vilde hata yapılsa da bunun tekfiri gerektirmediği kabul edilmiştir.²⁸

Şîa'dan neşet eden bâtinî fırkalar nasslarda var olan zâhir-bâtın şeklindeki ikili tasnifte bâtinî, iç dokunun ve derinliğin ifadesi olarak kabul etmiştir.²⁹ Bunu yorumlama yetkisi ise irfani bilgidir beslenen, Hz. Ali³⁰ ve imamlar öncelikli olmak üzere seçilmiş insanlara özgü bir ayrıcalık ve hak olarak görülmüştür. Zâhirî anlamları dışında nassların sahip oldukları ince ve derin manaların Hz. Peygamber tarafından sahabeden bazılarına öğretilmiş olduğu kabulü mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir. Ledünnî olarak elde edilen bu manalar tartışmaya açık olmayan bir

²⁴ Kâdî, **Teshât**, s. 1036. Şâtîbî, nassları, zâhiri manalarının dışında bâtinî bir te'vile tabi tutmanın bir kısım şartlarının olduğunu söylemektedir. Yapılan te'vilin Arap diline uygun olması, başka bir âyet ve hadisle desteklenmesi gibi şartlar bunlardandır. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân, Beyrut, Dâru İbn Affân, 1997, C. IV, s. 232.

²⁵ Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed el- Kâdî el-Mağribî, **el-Mecâlis ve'l-müsâyerât**, nşr. Habîb el-Fekî v.d., Beyrut, Dâru'l-Muntazar, 1996, s. 84, 86.

²⁶ Karadaş, **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, s. 41.

²⁷ Kılıç Aslan Mavil, **Mâtürîdî Kelâmında Te'vil**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 73.

²⁸ Bkz. **Mavil**, **Mâtürîdî Kelâmında Te'vil**, s. 73-81.

²⁹ Henry Corbin zâhir-bâtın ilişkisine dair şöyle söylemektedir. "Kur'ân'ın en eski manevi yorumunun Şîi imamaların öğretilerinden kaynaklandığı düşüncesini aktarmaktadır. Onlar bu yorumları kendilerine tâbi olan ve kendilerinden öğrenenlerle görüşmeleri esnasında yapmıştır. Tasavvuf erbabı da manevi te'vilin ilkelerini onlardan almıştır." Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, C. I, s. 93.

³⁰ 3./9. asır İmâmî muhaddis ve müfessirler arasında zikredilen Furât b. İbrahim el-Kûfî'nin tefsirinde aktardıkları bu hususta dikkat çekmektedir. O, Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayeti şöyle nakletmektedir: "Kur'ân'ın, dörtte birlik bölümü bizim hakkımızdadır, diğeri düşmanlarımız hakkındadır, üçüncü dörtte birlik bölüm ferâiz ve ahkâma, son dörtte birlik bölümde helal ve harama dairdir. Dolayısıyla Bizin için Kur'ân'ın nimet ve ayrıcalıkları vardır." İbnü'l-Furât, **Tefsîru Furât**, C. I, s. 8.

özellikte ve tevarüsen nakledilerek varlığını sürdürmektedir.³¹ İbn Teymiyye, bilgi boyutuyla Hz. Ali'ye atfedilen bu durumun sahih nakillerle delillendirilmesi mümkün olmayan bir yalandan ibaret olduğunu ifade etmektedir.³² Kirmânî, Sicistânî ve Kâdî Nu'mân gibi İsmâilî dâîler Hz. Ali'nin vasiliğini kanıtlamak amacıyla nassların te'vilinde felsefî ve bâtinî bir yöntem benimsemiştir. Bunu yaparken Ehl-i sünnet'te olduğu gibi belirgin birtakım kural ve yöntemlere bağlı kalmaksızın imamlardan nassların te'viline dair gelen rivayetleri mutlak hakikat olarak kabul etmiştir.³³

Te'vile yönelmek ve bu yolla elde edilen anlayışı mutlaklaştırmak, bünyesinde birçok sınırlılık barındırmaktadır. Bunun en önemli yansıması ise âyetlerle delil getirirken taraflı ve keyfî yaklaşımlara yönelmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kâdî Nu'mân, halifenin huzurunda secde edilmesini şirk olarak görenleri cahil ve avam olarak nitelemektedir. O, bu secdeyi kişinin imamına ihtiramı ve sevgisinin bir tezahürü olarak kabul ederek bunda bir beis görmemektedir. Bunu Hz. Yusuf'un kardeşlerinin ona secde etmesiyle de temellendirmekte, yasak olanın karşısındaki varlığın ilah olduğuna inanarak secde etmek olduğunu ifade etmektedir. Bu kabulün İsmâililerde bulunmadığını, Fâtımîlerin yeri öpmek şeklindeki uygulamalarında ise bir beis bulunmadığını söylemektedir.³⁴

Kur'an'ın tahrifine dair Bâtıniyye içerisinde yer alan grupların iddiaları muhtemelen Yahudi ve Hristiyanların etkisiyle şekillenmiş, sonrasında genel bir söyleme dönüşmüştür. Zira farklı yorumlayarak bâtinî te'ville izaha yönelseler de³⁵ önceki ilahî dinlere ait kutsal metinlerdeki tahrif, bir realite olarak kabul edilmektedir. Erken dönemlerden itibaren dillendirilen Kur'an'ın tahrif iddiası diğer kutsal kitaplara nazaran elde etmiş olduğu güvenilirlik vasfını zayıflatmaya yönelik bir çaba olarak görülmektedir.

³¹ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Te'vil*, s. 98.

³² İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-Mürtâd*, s. 328.

³³ Mahmud, *Kelâmî Açıdan İsmâilî İnanç Sist emi*, s. 202.

³⁴ Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed el- Kâdî el-Mağribî, *Kitâbü'l-himme fi âdâbi etbâ'i'l-eimme*, nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 104-109.

³⁵ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Gulâm Rızâ Avânî, Tahran, İran Kraliyet Felsefe Akademisi, 1397/1977, s. 104, 117, 122.

Bâtıniyye, sadece belirsizliğinden değil gizliliğinden dolayı da bâtinî bilginin içe dönük olduğu, bu bilgi yetkisiz bir şekilde yanlış anlaşılıp kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla zâhirin, vahyin sıradan takipçilerine verilmemesi gerektiği inancını benimsemiştir . Şîa takıyye uygulamasını, kişinin imanını tedbiren gizlemesi, herhangi bir tehlike ve zulüm olmasa bile bâtının yetkisi olmayanlara açıklanmaması şeklinde yorumlamaktadır.³⁶

Kâdî, Bâtinî grupların imâmet, velâyet ve şer'î mükellefiyetlerle ilgili te'villerini eleştirilerinde öncelemektedir. Ona göre bu fırkalar yaptıkları te'villerle âyetlerden anlaşılacak muhtemel manaların ötesinde bir anlamlandırmaya yönelmiştir.³⁷

Şîi ve bâtinî fırkaların nassları ele alırken te'vilden öncelikli amaçlarının imâmeti temellendirmek olduğu görülmektedir.³⁸ Bilgi problemiyle irtibatlı olarak düşünülmesi gereken bu yöntem, bağlayıcı bilgi konusunda imamlara mutlak bir alan açmanın yanı sıra mehdî beklentisini de besleyen bir özellik arz etmektedir.

Te'vil, imamlara veya ilmi onlardan alanlara hasredilen bir özellik olarak ifade edilmiş olsa da bölge ve şartların beraberinde getirdiği yaklaşım farklılıkları bulunmakta, bazen aynı kişi tarafından bile aynı konuda farklı değerlendirmeler yapıldığına rastlanmaktadır. Mesela zekât, humus yani kişinin gelirinin beşte birini imama vermesinin gerekliliği şeklinde anlaşıldığı gibi, kişinin malındaki fazlalığın tümünü fakire vermesinin gerekliliği veya gerçek zenginliğin bilgi olduğu şeklinde de te'vil edilmiştir.³⁹

Bâtinî fırkalar, Ehl-i beyt kanalıyla gelen hadisleri de düşünce ve inançlarını temellendirmede temel esaslardan kabul etmiştir. Bunu yaparken lügavî manaları veya tefsir ilminde dikkate alınan esasları öncelemek yerine, imamlardan gelen rivayetleri dayanarak noktası olarak kullanmıştır.⁴⁰

Şîa'da, Gadîr-i Hum olayına dayandırılan Hz. Ali'nin imâmete nassla tayini, ümmetin bütün fertlerinin uymak zorunda olduğu temel bir esas olarak kabul

³⁶ Hodgson, "Bâtıniyya", s. 1098-1100.

³⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 430, 656.

³⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 942.

³⁹ Hodgson, "Bâtıniyya", s. 1098-1100.

⁴⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 990.

edilmiştir. Mutedil ya da aşırı tüm fırkalar bu anlayışı benimseyerek terk edenin hata ettiğini kabul etmiş,⁴¹ bu durum onların sonraki tüm inanç ve uygulamalarını şekillendirmiştir.

İkinci olarak Muâviye, Hz. Osman'ın kanını talep ederek oluşturduğu muhalefeti, Hz. Hüseyin'in öldürülmesiyle pekiştirince yaşanan mağduriyetler üzerinden bir hak talebi gündeme gelmiştir. Bundan sonraki aşamada konu hak olup olmamaktan çıkmış, yapılan zulüm ve yaşanan mağduriyetlerin hesabının sorulmasına dönüşmüştür.⁴²

Bâtînî te'vilin, hicri 4. yüzyılın başlarından itibaren yoğun olarak kullanıldığı genel olarak kabul edilmektedir. Vahiy kaynaklı dinlerde nasslar, diğer inanç sistemleri ve ideolojilerde kurucu metinler hem inananları hem de muhaliflerince sonraki dönemlerde daima atıf kaynağı olarak kullanılmış, ileri sürülen fikirler ise bu metinlerle temellendirilmiştir. Aralarında olduğu sürece Hz. Peygamber'in varlığı Müslümanların herhangi bir dayanak arayışına yönelmelerine ihtiyaç bırakmamıştır. Anlaşılamayan ya da tartışmaya konu olan hususlar kendisine arz edilerek onun rehberliğinde çözülmüştür.⁴³

Bâtîniyye, öncelikle Müslümanların ilk nesli olan sahabenin Kur'an'ı değiştirdiğini iddia etmiştir. İkinci olarak değiştirildiğini iddia ettikleri Kur'an âyetlerini, temel inançlarını ve özellikle imâmet anlayışlarını destekleyecek şekilde bâtinî te'vile tabi tutmuştur. Sahabenin Kur'an'ı tahrif ettiği iddialarına dair Kâdî, Şîa'dan nakille şunları aktarmaktadır:

“Müslümanların ilk nesli [sahâbe], nassları ve Kur'an'ı değiştirdiler ve olmayan şeyler koydular. Bunu Hz. Peygamber'e nispet ettiler. Onlardan bunu tâbiûn aldı. Onlardan da kendilerinden sonra gelen âlimlere, kelâmcılara ve fukahâ tabakalarına geçti. Bunlar da onu din zannettiler. Hâlbuki böyle değildir. Bu hile Mu'tezile, fukahâ, ashâbü'l-hadîs, Mürcie ve Hâriciler tarafından da devam ettirildi. Çünkü bu husustaki hile noktası onlardan gizlenmişti. Zira Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın saltanatı bu hilenin üstünü örttü ve zikredilmesine engel oldu. Ali b. Ebî Tâlib işbaşına geldiği zaman kendisinden

⁴¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 410.

⁴² Kâdî, **Tesbît**, s. 548-550.

⁴³ Ahzâb, 33/36.

önceki halifelerin yolunu takip etti ve vefat edinceye kadar onların sapıklıklarını açıklama imkânı bulamadı. Çünkü onun yardımcıları ve ordusu, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın -Allah Teâlâ onlardan razı olsun- taraftarlarıydı. Eğer Ali, onların sapıklıklarını îmâ etseydi, onu öldürüp ortadan kaldırırdı."⁴⁴

Bâtînî fırkalarda imamlara atfedilen mutlak otorite, Hz. Peygamber'e verilmeyen bir yetkinin onlara atfedilmesiyle İslâm'ın canlı ve dinamik olan mesajının donuklaşması sonucunu doğurmuştur. Mehdî-mesîh inancının temel kabule dönüşmesiyle de insanlar sürekli bir beklentiye sevk edilerek bu durum istismara açık hâle gelmiştir.

Bâtîniyye'nin te'vil anlayışlarına Kâdî'nin temel itirazı, âyetlerin fukahâ ve ulemanın söyledikleri ve anladıklarından farklı olarak bir kısım bâtînî manalar taşıdığı ve bunları bilme yetkisine ancak imamların sahip olduğu şeklindeki iddiadır.⁴⁵ Kâdî, bu itirazına dair zikrettiği çok sayıda örnekle eleştirilerini temellendirmektedir. Ayrıca gerek Sünnî gelenek içerisinde gerekse Bâtîniyye'ye mensup âlimlerce kaleme alınan eserlerde de bu özellikteki te'vile dair çok sayıda örnek aktarılmaktadır.

Deylemî, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *el-İlmül-meknûn ve's-sırru'l-me'zûn*⁴⁶ isimli eserinde âyetlerle ilgili yaptığı te'villerden örnekler aktarmaktadır. Mâide sûresinde geçen *meYTE* ve *dem*⁴⁷ ifadelerindeki *meYTE* 'yi bâtînî olmayan zâhir, *dem* 'i de şüphe olarak te'vil etmektedir. Yine o, zikri geçen eserinde Allah Teâlâ'nın kitabında anlatılan *cennât*, *enhâr* ve *e'nâb*⁴⁸ gibi, insanların aşırı talep ettiği şeylere dair ifadeleri, öncelikle imamlara, sonra hüccetlere, sonra lâhiklere, sonra dâilere ve aşağıya doğru diğerlerine işaret ettiği şeklinde te'vil etmektedir.⁴⁹

Hişâm b. el-Hakem'in yaptığı değerlendirmeler ise Ca'fer es-Sâdık'la irtibatı ve İmâmîyye fırkasına mensup kelâmcılarından olması sebebiyle önem arz etmektedir.⁵⁰ O ve taraftarlarının, "*Sizi deneyeceğiz ki içinizden cihad edenleri ve*

⁴⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 264.

⁴⁵ Yıldırım, **Mutezile'nin Kelâmî Polemikleri**, s. 82.

⁴⁶ Deylemî, **Beyân**, s. 43.

⁴⁷ Mâide, 5/3.

⁴⁸ Muhammed, 47/15.

⁴⁹ Deylemî, **Beyân**, s. 48, 49.

⁵⁰ Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, s. 435-442.

zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım...”⁵¹ âyetini, Allah Teâlâ’nın olacak şeyleri olmadan önce bilmediği şeklinde te’vil etmeleri, O’na acziyet atfı şeklinde değerlendirilmektedir.⁵² Hişâm İslâm düşünce tarihinde tecsim konusunda önde gelen kişiler arasında zikredilmekte, onun bu yaklaşımı İmâmiyye fırkasının genelini de rahatsız eden bir özellik arz etmektedir.⁵³

“Sizin dostlarınız ancak Allah, Resûl’ü, rukû ehli olarak namazı eda eden ve zekâtı veren mü’minlerdir”⁵⁴ âyetiyle ilgili Ebû Ca’fer Muhammed el-Bâkır’dan aktarılan rivayette kendisine, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e olan uyarısının hangi hususa yönelik olduğunun sorulması üzerine yaptığı uzun bir konuşmada özetle şunları söylemektedir:

“Hz. Peygamber asıl söylemesi gerekeni bilerek gizledi. Oysa “Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren mü’minlerdir” âyetiyle kendisine velâyeti açıklaması emredildi. O, insanların dininden döneceği ve onu yalanlayacakları hususunda endişeye kapıldığı ve kalbi daraldığı için bu emri yerine getirmede. Bunun üzerine Allah Teâlâ kendisini “Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et...”⁵⁵ âyetiyle uyarınca Ali b. Ebî Talib’in velâyetini duyurmayı Gadîr-i Hum günü⁵⁶ yerine getirdi.”⁵⁷

Bu rivayetin sahibi, Şîa içerisinde fıkıhla birlikte hadis nakilciliğinde de önemli bir konuma sahip olan Muhammed el-Bâkır, Hz. Ali’den naklettiği hadislerde

⁵¹ Muhammed, 47/31.

⁵² Kâdî, **Teshât**, s. 238.

⁵³ Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, s. 440.

⁵⁴ Mâide 5/55.

⁵⁵ Mâide, 5/67.

⁵⁶ Şîa, Hz Peygamber’in meşru vârisinin Hz. Ali olduğuna dair Gadîr-i Hum olayını temel dayanak olarak sunmaktadır. Vedâ Haccı dönüşü Mekke ile Medine arasında bu adla anılan mekanda gerçekleşen hadisede, birlikte olduğu hacıların karşısında onun elini tutarak Hz. Peygamber’in “men kuntu mevlâhu fe Ali mevlâhu” demek suretiyle onu kendine halef yaptığı ifade edilmektedir. Şîa, kendisinden sonrası için Müslümanların imamı olarak Hz. Ali ile ilgili yaptığı bu ruhanî atamanın vahiyle gerçekleştiğini iddia etmektedir. Daftary, **İsmaililer**, s. 73, 118. Rivayet için Bkz. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, **Sünenü’l-kübrâ**, thk. Hasan Abdülmün’im Şilbî, C. VII, s. 309, 411, 437, 438, 439, 442; İbn Hanbel, **el-Müsned**, C. I, s. 442; C. II, s. 18, 23, 24, 142; İbn Mâce, **es-Sünen**, Sünnet 11; Tirmizî, **es-Sünen**, Menâkıb 66.

⁵⁷ Kâdî Nu’mân, **Deâim**, C. I, s. 16. Karş. Kâdî, **el-Muğnî**, 169-172.

kendisinden önceki otoritelerin nakillerine çok az başvurarak, şeriatı büyük ölçüde kendi yetkinliği çerçevesinde yorumlamıştır.⁵⁸

Kâdî ise bu âyette bahsedilenleri, müminleri dost edinen, bu sebeple Allah'ın (c.c.) yardım etmeyi ve kendilerini üstün kılmayı taahhüt ettiği kimselerin sıfatları olarak zikretmektedir.⁵⁹

Tefsîru'l-Kummî'de, “Kendileri için hidayet yolu belli olduktan sonra gerisin geri dönenler...”⁶⁰ âyetinde geçen irtidad kelimesi müminlerin emiri Ali b. Ebû Tâlib'in velâyetini terk etmek suretiyle imandan çıkmak olarak te'vil edilmiştir.⁶¹

Kâdî, Şîa ve Bâtıniyye'ye mensup âlimleri, Hz. Peygamber'in bu kadar önemli bir emir hususunda ihmalkar davranamayacağını ifade ederek eleştirmektedir. Onun insanlarla olan mücadelesinde ve sorumlulukları hususunda tedirginlik veya korku ortaya koymasının da mümkün olmadığını söylemektedir.⁶² Yine bu tür te'villerin, doğru kabul edilmesi halinde Hz. Ali başta olmak üzere diğer Ehl-i beyt mensuplarının da korkaklıkla itham edilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶³ Zira, Allah Teâlâ'nın âyetlerle tescil etmiş olduğu bir hakkı alma hususunda Hz. Ali'nin hiçbir mücadeleye girişmeden bunu kabullenmesi bu ilahî lutüfla bağdaşmamaktadır.

Ali b. Ebû Tâlib'den, kendisini en faziletli kılan hatırasını anlatması talep edilmiş, o da kendi dahlinin olmadığı hatırasının en değerli olduğunu söyleyerek şunları anlatmıştır:

“Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde bir mescit yapılmasını emretti, sahâbeden mescide kapı açmayan kimse kalmadı. Cibrîl kendisine gelip benim kapım dışındakilerin hepsinin kapatılmasını emredince sahâbe bu durumu sorguladı. Bu durum kendisine ulaştığında Hz. Peygamber sahâbeye karşı biraz sitemle bunu kendisinin değil bilakis Allah Teâlâ'nın emrettiğini söyledi. Sözlerine devamla şöyle buyurdu: Allah Teâlâ, Musa'ya içerisinde başkalarının değil sadece kendisinin, Harun ve çocuklarının baş başa kalacağı temiz bir ev edinmesini

⁵⁸ Daftary, *İsmaililer*, s. 118.

⁵⁹ Kâdî, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 143.

⁶⁰ Muhammed, 47/25.

⁶¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, C. III, s. 984.

⁶² Kâdî, *Tesbît*, s. 48.

⁶³ Kâdî, *Tesbît*, s. 444.

emrettiği gibi bana da içerisinde sadece ben, Ali, Hasan ve Hüseyin'in baş başa kalacağı bu temiz beyti edinmemi emretti."⁶⁴

Hiz. Ali'ye tabi olanlar, kendisini daha faziletli kılan özelliklerinden biraz daha bahsetmesini isteyince ise şunları söylemiştir: "

*"Hz. Peygamber'in, yanına gelen iki Hristiyan âlim İsa'nın durumu hakkında tartışmaya başladılar. "İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi"*⁶⁵ âyeti nazil olunca Hiz. Peygamber, bizim yanımıza girerek benim, Hasan ile Hüseyin ve Fâtıma'nın ellerini tuttu ve "mübâhele"⁶⁶ için hep birlikte çıktık. Mübâheleye çağırdığı Hristiyan âlimler bu duruma şahit olunca birbirlerine, eğer o bir nebî ise kesinlikle helak oluruz, eğer nebî değilse bırakalım, kavmi ona yeter diyerek mübâheleden kaçındılar."⁶⁷

Hiz. Ali'nin bu ifadeleri, faziletine işaret etse de Hiz. Peygamber'in onu kendisinden sonra imâmete tayin etmiş olduğunu göstermemektedir. Harun'un Musa'ya risâlet görevinde eşlik etmesine rağmen ona vasi olduğuna dair sağlam delillerin bulunmaması bu durumu destekler niteliktedir. Mescide açılan kapıların kapatılması hadisesi de onun Hiz. Peygamber'e yakınlığına ve faziletine delalet etse de, nassla imâmete tayin edildiğini göstermemektedir.

Kâdî, İbnü'r-Râvendî gibi şahısların Hiz. Peygamber'in Hristiyanları mübâheleye, Yahudileri ölümü temenniye nübüvvetine delil oluşturmaları için davet etmediği, şayet etmiş olsaydı buna kesinlikle icabet edecekleri şeklindeki iddialarını⁶⁸ cevaplandırırken şöyle söylemektedir: "*Sana (gerekli) bilgi geldikten*

⁶⁴ Kâdî Nu'mân, **Deâim**, C. I, s. 17.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/59.

⁶⁶ Kâdî, "Lugatta mübâhele, -muhâtara [bahse girme], mubâya'a [alış-veriş yapma] ve murâhane [iddiaya girme] gibidir- ki bunları yapan kimse sonunda ya zafer elde eder veya zarar ve ziyan görür. Mübâhele, el-bâhil'den türemiş bir kelimedir. el-Bâhil, "Emilmesin ve sağılmasın diye memeleri bağlandığı halde, bu bağı çözülen dişi deve"dir. Eğer devde bu bağ yoksa, o bâhildir; yani terk edilmiştir. Dolayısıyla isteyen kimse onun sütünü sağlayabilir." şeklinde açıkladıktan sonra Ebû İsa el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî'nin Mübâhele'nin, "Karşılıklı şövüşme olduğunu ve o topluluğun [Hristiyanların] buna yanaşmadıklarını" söyleyerek Hiz. Peygamber'e ta'n'da bulunduklarını aktarmaktadır. Kâdî, **Tesbît**, s. 790. Bkz. Mustafa Fayda, "Mübâhele", **DİA**, 2006, C. XXXI, s. 425.

⁶⁷ Kâdî Nu'mân, **Deâim**, C. I, s. 18; Ayyâsî, **et-Tefsîr**, C. I, s. 310.

⁶⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 794.

sonra artık kim bu konuda sizinle tartışacak olursa de ki: ‘Gelin’ ...’⁶⁹ âyeti, onların şaşkınlığını ve sözlerinin bittiğini göstermektedir. Ayrıca bu ifade, tartışma anlamı taşıdığı gibi Hristiyanlar ve Yahudilerin Hz. Peygamber’in açığını aradıkları bir zamanda ölümü temenni etmek suretiyle onu zor duruma düşürme imkânları varken bunu temenni etmediklerine dair iddiaların batıllığını göstermektedir.⁷⁰

Hz. Ali’den nakledilen, Berâe (Tevbe) sûresi âyetlerinin⁷¹ hacılara duyurulması görevi Hz. Ebû Bekir’e verildikten sonra Hz. Peygamber’in aldığı vahiy gereği Hz. Ali’yi gönderip onu bu tebliğ görevinden engellemesi hadisesi de *Deâim*’de onun nassla tayinini ispat sadedinde aktarılmaktadır.⁷² Yine Hz. Peygamber’in Hz. Ali hakkındaki “Nezdimdeki konumun Harun’un Musa nezdindeki konumu gibidir”⁷³ sözü de İsmâiliyye’nin geneli tarafından hilâfete daha layık ve uygun olan Hz. Ali’yi, kendisine itaatın farz olduğu imam ve vasi tayin etmesi şeklinde anlaşılmıştır.

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ülü’l-emre (idarecilere) de...”⁷⁴ âyetinin *Kitâbü’l-Keşf*’teki te’vili şöyledir:

“Bâtın ilminin hakikati onu talep edenler için doğru ve makul olur. Zira kim resûle kitabın (zâhirinde) itaat eder ve vasisine, işaret yoluyla bildirdiği bâtın ilminde asi olursa amelleri boşa gider. O ahirette de kaybedenlerden olur. Zamanının imamı olan Resûl dünyadan ayrılınca Allah Teâlâ ona itaati vacip kıldığı gibi kendisine de itaati vacip kıldığı bir imamın olması mutlaka gerekir. “Emir sahiplerine itaat edin” âyeti bunun delillerindendir... Bu bağ ve tertip ancak, bâtın ilmine dayanan gerçek şahitliklerle mümkün olur. Bu sebeple Allah Teâlâ “Bâtınında rahmet vardır” -zira rahmet bâtın ilmindedir- ve “zâhiri azap yönüdür”⁷⁵ buyurdu. Bu açıklamaya göre kim şer’î emirlerin zâhirini terk eder veya zâhire sarılıp bâtını terk ederse azabı hak eder. Zâhir boyutuyla azabın gerekliliği iki şekilde olur. Mesala zina, bâtın ilminde yetmemek (المقصر) ve

⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/61.

⁷⁰ Kâdî, *Teshât*, s. 794; a.mlf, *Tenzîhu’l-Kur’ân*, s. 88.

⁷¹ Berâe, 9/1.

⁷² Kâdî Nu’mân, *Deâim*, C. I, s. 18. Ayyâşî, Berâe suresinin girişinde Ebû Basîr tarihiyle şu hadisi aktarmaktadır: “Kim her ay Berâe ve Enfâl surelerini okursa asla nifakla karşılaşmaz ve Emîru’l-mü’mînîn’in gerçek taraftarlarından olur. İnsanların hesabı bitinceye kadar Hz. Ali’nin taraftarı ile birlikte cennet nimetlerinden yer.” Ayyâşî, *et-Tefsîr*, C. II, s. 213.

⁷³ İbn Hanbel, *Fedâilü’s-Sahâbe*, C. II, S. 556.

⁷⁴ Nisâ, 4/59.

⁷⁵ Hadid, 57/13.

yapman senin için uygun değilken izinsiz olarak imamın ve dâvetin gizliliğini açmandır.”⁷⁶

Bu âyetle ilgili olarak Kâdî Nu‘mân da ülü’l-emr kavramını, Ehl-i beyt imamları olarak te’vil etmektedir. Bu te’vilini de Hz. Ali ve Ca‘fer es-Sâdık’tan yaptığı ve isnâdına çok da önem vermediği rivayetlere dayandırmaktadır.⁷⁷ Ayyâşî, ülü’l-emr ifadesi ile ilgili olarak Ebû Ca‘fer rivayetini zikretmesinin ardından bunu Ehl-i beyt olarak te’vil etmektedir.⁷⁸

Ayyâşî, *et-Tefsîr*’de Kur’ân’ın fazileti bölümünde “sekaleyn hadisi”⁷⁹ ile ilgili olarak, havzın başına varıncaya kadar bir arada bulunacak olan bu büyük ve ağır şeylerin ikincisini, Allah Resûlü’nün *itretî* (*ailem*) olarak ifade ettiğini nakletmektedir.⁸⁰

Kâdî, âyette geçen itaatin, kulun fiilinde özgür olmasıyla mümkün olacağını söyledikten sonra “ülü’l-emr” hususunda ihtilaf olduğuna dikkat çekmektedir. Bazıları bunu ümera (yöneticiler) olarak kabul ederken diğer bir grup ülü’l-emr’in âlimler olduğunu söylemekte, ayrıca anlaşmazlık yaşanan işleri Allah’a (c.c.) ve Resûlüne götürmenin iman gereği olduğuna işaret etmektedir. İşleri Allah’a (c.c.) ve Resûlüne götürmenin çekişme yaşanan işler hakkında emredildiğini, bunun da iman gereği olarak O’nun emrine boyun eğmeyi ifade ettiğini aktarmaktadır.⁸¹

Kelimelerin Arap dilinde ifade ettiği anlamlar ve tefsir ilminde kabul edilen esaslar dikkate alınmaksızın yapılacak te’vil, nasslardan anlaşılması gereken manaların göz ardı edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Kâdî, övme ve taltif için ifade edilmiş, hiçbir lügatte yapılan bâtinî te’ville izah edilmesi mümkün olmayan ifadelerin bu şekilde anlaşılmasının Hz. Ali’ye ve Ehl-i beyt’e bir değer kazandırmayacağını düşünmektedir.⁸²

⁷⁶ Ca‘fer b. Mâsûr el-Yemen, **Kitabü’l-Keşf**, s. 123; Malatî, **et-Tenbîh ve’r-red**, s. 160.

⁷⁷ Kâdî Nu‘mân, **Deâim**, C. I, s. 20-28.

⁷⁸ Ayyâşî, **et-Tefsîr**, C. I, s. 404.

⁷⁹ Sekaleyn: Ümmete bırakılan iki büyük rehber olarak ifade edilmektedir. Bu konudaki rivayetler için Bkz. Dârimî, **es-Sünen**, Fezâilü’l-Kur’ân I; Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, C. VII, s. 437.

⁸⁰ Ayyâşî, **et-Tefsîr**, C. I, s. 75.

⁸¹ Kâdî, **Tenzîhu’l-Kur’ân**, s. 121.

⁸² Kâdî, **Tesbît**, s. 420.

“Yoksa, insanları; Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği şey dolayısıyla kıskanıyorlar mı?”⁸³ âyetindeki “haset edilenler” Ca‘fer b. Mansûr el-Yemen tarafından, Allah Teâlâ’nın sadece kendilerine vermiş olduğu imâmet sebebiyle Ehl-i beyt’ten imamlar olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁸⁴ İbnü’l-Furât, Ebû Ca‘fer’den nakille bu âyetle ilgi olarak Allah Teâlâ’nın başkalarına değil sadece onlara vermiş olduğu imâmet sebebiyle kendilerinin haset edilenler olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Ebû Ca‘fer, “Sonra biz o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.”⁸⁶ âyeti hakkında şöyle demektedir:

“Bu âyette bizden bahsedilmiş olup, sâbık (öne geçen) imamdır. Muktesid, onun hakkını bilen ârifdir. Kendisine zulmeden kişi ise şüphe içerisinde karşımızda durandır... Ümmetin geneli (Ehl-i sünnet), burada kastedilenin kendileri olduğunu zannederler... Şayet onların düşündüğü gibi olsaydı hepsi seçilmişlerden olurdu ve Ra‘d sûresi âyeti ve benzerlerinde ifade edildiği üzere hepsi cennete girerdi.”⁸⁷

Hiz. Ali, Hiz. Peygamber’in şöyle dediğini aktarmıştır:

“Sen ve soyundan olan vasiler, cennetle cehennem arasında Allah Teâlâ’nın a‘rafıdır. Cennete, sizi tanıyan, sizlerin de kendilerini tanıdıklarınız girer. Cehenneme de sizi tanımayan ve sizin de kendilerini reddettikleriniz girer. (A‘raf ile ilgili) başka türlü de caiz olmayan doğru ve açık te‘vil Ehl-i sünnet’ininki değil budur. Onlar, a‘raf ashabını; amelleri cennete girmelerine yetmeyen ama kendileri cehennemi de hak etmeyen kimseler olarak te‘vil eder, a‘raf ashabı cennet ile cehennem arasındadır, derler. Oysa ahirette Allah Teâlâ sevap ve ikâp yurtları yani cennet ve cehennem dışında başka bir yer var etmedi. Onlar da insanların amellerine göre derece derecedir.”⁸⁸

Yine Deâim’de Hiz. Peygamber’in şöyle buyurduğu aktarılmaktadır:

⁸³ Nisâ, 4/54.

⁸⁴ Kâdî Nu‘mân, **Deâim**, C. I, s. 21.

⁸⁵ İbnü’l-Furât, **Tefsîru’l-Furât**, C. I, s. 35.

⁸⁶ Fâtır, 35/32.

⁸⁷ Kâdî Nu‘mân, **Deâim**, C. I, s. 23.

⁸⁸ A‘raf hakkında Ehl-i sünnet’in görüşü Deâim’de şöyle aktarılmaktadır: “Ashâb-ı a‘raf, amellerinin cennete girmesine yetmediği, cehenneme girmeleri de gerekmeyen kimselerdir. Onlar cennetle cehennem arasındadır.” Kâdî Nu‘mân, **Deâim**, C. I, s. 25.

*“Rabbim olan Allah Teâlâ’ya itaatle emrolundum. Ehl-i beytim’den imamlar da O’na ve bana itaatle emrolundular. İnsanların hepsi de O’na, bana ve benim Ehl-i beytimden olan imamlara itaatle emrolundu. Kim onlara tabi olursa kurtulur, kim onları terk ederse helak olur. Onları da ancak (mârik) dinden çıkanlar terk eder.”*⁸⁹

Ca’fer es-Sâdık, *“Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi...”*⁹⁰ âyetinde kastedilenin kim olduğu kendisine sorulunca, *“Allah Teâlâ’nın kendilerine danışılmasını emrettiği ülü’l-emr biziz.”* diyerek cevap vermiştir. Yine kendisine, *“...zikir ehline sorun.”*⁹¹ âyetinde geçen “zikir ehli”nin Yahudi âlimleri olduğu söylenince tebessüm ederek *“Allah Teâlâ’ya and olsun ki meselelerin kendilerine danışılacağı zikir ehli bilakis bizleriz.”*⁹² demiştir. İmam Ali er-Rızâ’dan da âyette⁹³ zikredilen “ülü’l-ilm” hakkında, bunların imamlar olduğu rivayet edilmektedir.⁹⁴ Ayyâşî de işlerin kendilerine danışılacağı ülü’l-emr’i imamlar olarak yorumlamaktadır.⁹⁵ Kâdî ise âyetteki şehadetle kastedilenin, delillerin apaçık olduğuna dikkat çekilmesi ve muhatabın bunları düşünmeye sevk edilmesi olduğunu söylemektedir.⁹⁶

Allah Teâlâ’nın *“Tûr’a, yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba, Beyt-i Ma’mûra, yükseltilmiş tavana (göğe), kabaran denize andolsun ki, şüphesiz Rabbinin azabı mutlaka gerçekleşecektir. Onu geri çevirecek hiçbir şey yoktur.”*⁹⁷ âyetlerinin bâtını hususunda Mansûr el-Yemen şunları söylemiştir:

*“Âyetteki Tûr nâtık’a, Kitâb-ı mestûr ilme, rakk-i menşûr hüccete, beyt-i ma’mûr zürriyete, bahr-i mescûr bâba, azâb-i vâki’ gelişini hiçbir kimsenin engelleyemeyeceği Kâim’e delalet eder.”*⁹⁸

⁸⁹ Kâdî Nu’mân, **Deâim**, C. I, s. 27.

⁹⁰ Nisâ, 4/83.

⁹¹ Nahl, 16/43.

⁹² Kâdî Nu’mân, **Deâim**, C. I, s. 27.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/18.

⁹⁴ Ali b. Mûsâ, **Müsnedü’l-imâm er-Rızâ**, C. I, s. 323.

⁹⁵ Ayyâşî, **et-Tefsîr**, C. I, s. 422.

⁹⁶ Kâdî, **Tenzîhü’l-Kur’ân**, s. 77.

⁹⁷ Tûr, 52/1-9.

⁹⁸ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitabü’l-Keşf**, s. 10.

“Musa’ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı...”⁹⁹ âyetiyle ilgili Kitâbü’l-Keşf’te şu yorumlara yer verilmiştir:

Otuz ile kastedilen hüccetlerdir. Zira gecenin hücceti, ahd ve gizli konuşma sahibidir. Gündüzün hücceti, kılıç ve burhan sahibidir. Allah Teâlâ Kur’ân’da “kuran zâhireten” buyurur. Zâhire, eshab-ı suyufi, bâtine ise ashâbu’n-necvâ’dır. Bunun anlamı, her bir nâtıkla diğeri arasında altı etimma vardır. Âdem’den Nuh’a kadar da altı vardır. Sonra bu şekilde Ahmed’e, -ki o Hz. Muhammed’dir- ve onun âl’ine kadar devam eder. Otuz beş mütimmın altısı ile vasiler tamamlandı. Bu, Allah’ın “Musa ile otuz gecede anlaştık sonra on ile tamamladık ve rabbiyle buluşması kırk gece oldu” sözü gibidir. Adem’den Hz. Muhammed’e otuz mütimm vardır. Ahmed gelip tenzille konuştu, ona davet etti. Kendisinden önceki enbiyanın aktardığı hükümleri neshetti. Bu sebeple Ramazan ayı orucunu Ahmed’in dinini kabul eden herkese farz kıldı. Çünkü her bir mütimm için bir gün vardır. Oruç bâtinî anlamda susmaktır. Ahmed konuşunca oruç tutanlar onun tenzili açıklaması sebebiyle iftar ettiler. Allah Teâlâ’nın on’a tamamladık sözü, Ahmed’den Muhammed’e (Muhammed b. İsmail b. Ca’fer) hüccetlerin sekiz olduğunun ifadesidir. Onlar arşın taşıyıcılarıdır. Arş ilim, ilim de te’vildir. “Otuzu on ile tamamladık, rabbiyle mülakatı tam kırk gece oldu”¹⁰⁰ âyetindeki on, sekiz etimme, Ahmed ve Muhammed’dir. Bu konuda Musa, Ahmed gibidir. Mikât, nâtıkların nutekâsının ortaya çıkışıdır. Hz. Peygamber’in “Onu gördüğünüzde oruç tutun, tekrar gördüğünüzde iftar edin” sözü ile hakkı bilme hususunda susmak ve ancak zamanın nâtığı veya imam ortaya çıktığında konuşmak kastedilir.¹⁰¹

“Allah göklerin ve yerin nurudur.”¹⁰² âyetiyle ilgili Kitâbü’l-Keşf’te şunlar ifade edilmektedir: “Göklerdeki nuru, yol göstermesidir. Yerdeki nuru ise kendileri sayesinde doğruya ulaşılan imamlardır. “Onun nurunun temsili şudur: Duvarı bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fanus içinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldız.”¹⁰³ Mişkât (kandil) Habeş dilinde, menfezi olan gözetleme deliğidir. Allah Teâlâ bunu Hz. Muhammed’in hiçbir ayıbı bulunmayan kızı Fâtıma ez-Zehrâ için bir örnek olarak

⁹⁹ A’raf, 7/142.

¹⁰⁰ A’raf, 7/142.

¹⁰¹ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, Kitâbü’l-Keşf, s. 15-16.

¹⁰² Nisâ, 4/52.

¹⁰³ Nûr, 24/35.

vermiştir. “Onda bir lamba vardır” kısmıyla Hüseyin kastedilmiş, “ışık, bir cam fanustaydı” kısmıyla da onun ana rahminde bulunduğu zaman kastedilmiştir.”¹⁰⁴

Âyetlerden anlaşılması ve hayatta tatbik edilmesi gerekenle, bâtinî te’ville muhatapların bir kısmından sorumluluğu kaldırmak arasındaki farkı gösteren örneklerden biri olarak Hz. Ali’ye atfedilen şu yorum dikkat çekmektedir:

“Hz. Ömer, altı aylık hamileyken gelen bir kadına zina haddini uygulamak istemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali “Çocuk babayla irtibatlandırılır. Bu sebeple kadına had uygulanmaz.” diye itiraz etmiş, Hz. Ömer’in “Ebü’l-Hasan! Bunu neye dayanarak söylüyorsun?” sorusuna “Allah’ın kitabına!” diye cevap vermiştir. Sonra da “Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır.”¹⁰⁵, “-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.”¹⁰⁶ âyetlerini okuyarak hamileliğin en az süresinin altı ay olduğunu söylemiş, Hz. Ömer de kadına çocuğu doğurmasını, babasına teslim etmesini emretmiştir.”¹⁰⁷

Hz. Ali’nin itirazına Hz. Ömer’in, “Şayet Ali olmasaydı Ömer helak olurdu.”¹⁰⁸ şeklinde mukabelede bulunması, sahabeden korktuğu için kendisine nassla verilen hilâfet hakkını talep edemediğine dair iddianın tutarsızlığını göstermektedir.

Te’vilde bâtinî manayı esas alanlar, âyette kastedilenden ziyade ön kabullerini temellendirmeyi hedeflemektedir. Oysa Hz. Ali, ilahî mesajın temel amacı olan sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde yaşanabilmesi için problemin çözümüne odaklanarak âyeti te’vil etmiş, kendisinden korktuğu için hilâfete geçmesine itiraz edemediği iddia edilen Hz. Ömer’i uyarmıştır. O da hatasından dönerek onun çözümüne uymakla kalmayarak kendisinden övgüyle bahsetmiştir.

Ebû Abdullah Ca’fer b. Muhammed âyetlerde geçen *Âl-i İbrâhim*, *Âl-i İmrân*, *Âl-i Dâvûd* ve *Âl-i Fır’avn* birbirini takip eden nesiller (*zürriyet*) ifadelerinden hareketle “âl” kelimesini tartışmış ve “bir kavmin zürriyeti ancak onların neslidir.” demiştir. Firavun’un amcasının mümin oğlunu, din ve ona tabi olma hususunda

¹⁰⁴ Ca’fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbü’l-Keşf*, s. 18.

¹⁰⁵ Ahkâf, 46/15.

¹⁰⁶ Bakara, 2/233.

¹⁰⁷ Kâdî Nu’mân, *Deâim*, C. I, s. 86.

¹⁰⁸ Kâdî Nu’mân, *Deâim*, C. I, s. 86.

muhalif olmasına rağmen Allah Teâlâ, neseben yakınlığı sebebiyle onun âline nispet etmiştir. Şayet Hz. Muhammed’e iman eden herkes Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da kastettiği Âl-i Muhammed’den kabul edilmiş olsaydı O, Firavun’a din hususunda muhalefet eden mümin kişiyi onun âline nispet etmezdi. İşte bunda âlin, kişinin ev halkı olduğuna dair delil bulunmaktadır.¹⁰⁹

Dinin usûlünden olmayan hususlarda genelleme yapmak, kişileri sınırlandırdığı gibi ileri sürdükleri iddiaları desteklemeyen âyetleri zorlama te’villere tabi tutmalarına da sebep olmaktadır. İsmâilî dâî İbnü’l-Velîd, muhtemelen imamların üstünlüğü ve günahsızlığını ispat sadedinde “*Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe’nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler.*”¹¹⁰ âyetini; başta Hz. İbrahim ve İsmail’in neslinden gelen Abdülmuttalib soyu olmak üzere tüm neslinin Müslüman kimseler olduğu şeklinde te’vil etmektedir.¹¹¹ Bu kabule göre Abdülmuttalib, Hâşim, Âmine ve Hatice’nin de müminlerden olduğu kesinlik kazanmaktadır. İbnü’l-Velîd iddiasını pekiştirmek adına Mekkeli müşriklerden çekindikleri için sahip oldukları imanlarını gizlediklerini, “*Şüphesiz biz ondan önce de Müslümandık.*”¹¹² âyeti ile temellendirmekte,¹¹³ Kâbe’deki hizmetlere yönelik yaptıklarını da buna ilave etmektedir.

Bu te’villerden hareketle Hz. Peygamber’in neslinden gelenlere mutlak anlamda masumiyet atfının doğru olmadığı sonucuna ulaşmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu hususta Kâdî’nin ifadeleri de dikkat çekmektedir:

“Allah Resûlü, Allah’ın dini hususunda hatalardan masumiyet ve emniyeti kıyamete kadar sadece kendisine tahsis etti. Bu hususta hiç kimse ona ortak olamaz, onun makamına geçemez ve yerini tutamaz. Müslümanlar, onun bütün bu hususiyetlerini kabul ettiler, ona boyun eğdiler, ona itaat ettiler ve zikredilen bu

¹⁰⁹ Ali b. Mûsâ, **Müsnedü’l-imâm er-Rızâ**, C. I, s. 322; Kâdî Nu’mân, **Deâim**, C. I, s. 31.

¹¹⁰ İbrahim, 14/37.

¹¹¹ Ali b. Muhammed el-Velîd el-Yemenî, **Tâcü’l-akâid ve ma’denü’l-fevâid**, nşr. Arif Tamir, Beyrut, Muessestü İzzuddin, 1403/1982, s. 51.

¹¹² Kasâs, 28/53.

¹¹³ İbnü’l-Velîd el-Yemenî, **Tâcü’l-akâid**, s. 51.

şartlar üzere ona icabet ettiler.”¹¹⁴

Kâdî'nin insanlara beşerüstü vasıflar atfedilmesine ve bunun sebep olacağı problemlere yönelik eleştirilerine, *Kitâbü'l-Keşf*'te Kâim ile ilgili anlatım da diğer bir örnektir. Bu anlatımda Kâim, kokusu bir aylık mesafeden hissedilen, hidayetlerine yöneldiği toplulukları istekleri ile ya da Allah Teâlâ'nın cezalandırmasıyla hidayete ulaştıran, elde ettiği başarı sebebiyle şirkin bitmesine ve hayra davetin öne çıkmasına vesile olan beşerüstü bir kişi olarak tasvir edilmektedir.

“O, Allah'a ortak koşanlar hoşlanmasalar bile dinini, bütün dinlere üstün kılmak için...”¹¹⁵ âyetiyle bildirilen vaadin de Kâim'in eliyle gerçekleşeceği ve o zaman öküz ile arslanın (*yırtıcı hayvanlar*) tek bir havuzdan su içeceği de *Kitâbü'l-Keşf*'te aktarılmaktadır.¹¹⁶ *Tefsîru'l-Furât*'ta ise âyetin Âl-i Muhammed'den Kâim hakkında indiği zikredilmektedir.¹¹⁷ Kâdî ise âyeti “Kafirler istemese de O nurunu tamalayacaktır.” vaadi gerçekleşsin diye Allah Teâlâ'nın İslâm'ı bütün dinlere üstün kıldığı şeklinde yorumlamakta,¹¹⁸ dolayısıyla burada şahıslar değil bizzat dinin kendisinin tafdil edilmesinin kast edildiğini ifade etmektedir.

Tefsîru'l-Furât'ta Ca'fer es-Sâdık'tan nakille, “...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım...”¹¹⁹ âyetinin diğer insanlar değil bizzat Hz. Ali hakkında indiği şeklindeki aktarım¹²⁰ te'vil yetkisinin mutlaklaştırılmasına yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Kâdî ise bu âyeti tefsir ederken dinin tamamlanması ile kast edileni, artık herhangi bir farklılaşmanın veya neshin olmayacağı şeklinde anlamaktadır. “Önceden nakıs mıydı ki?” şeklinde muhtemel bir soruya da “bir şey tam ve gönül rızasıyla benimsenir olsa da bazı yönleri ile eksik olabilir.” diyerek cevap vermektedir. İman, İslâm ve din hususundaki artma ve eksilme ile yolcu olanın namazı kısaltmasını da buna örnek olarak göstermektedir.¹²¹

¹¹⁴ Kâdî, *Teshât*, s. 976.

¹¹⁵ Tevbe, 9/33.

¹¹⁶ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbü'l-Keşf*, s. 34.

¹¹⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, C. II, s. 314.

¹¹⁸ Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 188.

¹¹⁹ Mâide, 5/3.

¹²⁰ İbnü'l-Furât, *Tefsîru'l-Furât*, C. I, s. 11.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-metâin*, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü'n-Nâfize, 2006, s. 132.

“Müslümanlar için Ramazan, Kurban bayramları ile Cuma ve Arafat günlerinden daha faziletli bir zaman var mıdır?” sorusuna da Ca‘fer es-Sâdık, bu âyete telmihte bulunarak Allah Teâlâ’nın dinini ve nimetini tamamladığı gün şeklinde cevap vermektedir. Bu görüşünü desteklemek için de İsrailoğullarında peygamberlerin kendilerinden sonrası için vasiyette bulunmak ya da imam tayin etmek istedikleri günü bayram ilan ettiklerini aktarmaktadır.¹²²

“Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur”¹²³ âyetindeki has kullar ile Emîrû’l-mü’minin’in taraftarlarının kastedildiğine dair *Kitâbü’l-Keşf*’te Hz. Ali’nin şöyle söylediği aktarılmaktadır:

“Ehl-i Kitab âlimlerinden bazıları Hz. Peygamber’in yanına gelerek önceki peygamberlere, dost edinme, kendisiyle konuşma, Rûhu’l-Kudüs’ü verme gibi bilinen faziletlerin ihsan edildiğinden bahisle kendisine verilenin ne olduğunu sormuşlardı. Hz. Peygamber, kızdığını hissettirdikten sonra Adem ile aynı çamurdan yaratıldığını, kendisi ile arada hiçbir engel olmaksızın konuştuğunu ve şayet isterlerse ölülerini diriltebileceğini onlara söylemişti. Bunu talep ettiklerinde Hz. Peygamber Hz. Ali’yi çağırıp kendileri ile konuşarak ölülerin mezarlarından nasıl çıkacaklarıyla ilgili sırrı onunla paylaşmıştı. Birlikte kabristanın ortasına vardıklarında Emîrû’l-Mü’minin kendisine öğretilen şeylerin bir kısmıyla dudaklarını hareket ettirdiğinde kabristan sarsılıp yarılmıştı. Yahudi âlimler bunu görünce yaptıkları küstahlığı fark edip önce Hz. Ali’den sonra da Hz. Peygamber’den özür dilediler. O da kendilerine asıl özür dilemeleri gerekenin Allah olduğunu bildirmişti.”¹²⁴

Bu anlatımda Hz. Peygamber’in dilinden, kendisinin önceki peygamberlerden üstünlüğüyle birlikte Hz. Ali’nin üstünlüğüne de yapılan vurgu, ona beşerüstü bir konum atfetme amacının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Kâdî, “Oraya kim girerse, güven içinde olur”¹²⁵ âyetini değerlendirirken şöyle söylemektedir:

¹²² İbnü’l-Furât, *Tefsîru’l-Furât*, C. I, s. 19. *Tefsîru’l-Kummî*’de de bu âyetin te’vili kapsamında Allah Teâlâ’nın indirdiği son farızanın velâyet olduğu ve bundan sonra başka bir şey indirilmediği aktarılmaktadır. Bkz. Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, C. I, s. 239.

¹²³ Hicr, 15/42.

¹²⁴ Ca‘fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbü’l-Keşf*, s. 39.

¹²⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

“Onlar (Bâtıniyye), aşırı cahil oldukları için zâhiri haber, manası emir olan bu âyeti tam anlayamadılar. Kur’ân’da Mescid-i Harâm’da adam öldürmenin câiz olduğuna dair Allah Teâlâ’nın “Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün”¹²⁶ buyurduğunu görmüyorlar mı? Bundan daha açık bir ifade olabilir mi? Allah Teâlâ’nın “Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: ‘O ayda savaş büyük bir günah’tır’”¹²⁷ âyeti de böyledir. Hâlbuki o aylarda hicretten önce, Hz. Peygamber’e iman edenlerden bir grup ve fetihten önce de onlardan bazıları öldürüldü, kendisi de fetih günü bir kavimle savaştı... Eğer durum cahillerin zannettikleri gibi olsaydı, Hz. Peygamberle birlikte yaşayan Kureyş, Araplar, Yahudiler, Hristiyanlar ve onun düşmanları, -onun bir kusurunu arayıp dururlarken- bunu söylemezler ve bunu onun başına kakmazlar mıydı?”¹²⁸

Ahkâf, Yûnus ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen âyetler de Bâtıniyye’nin farklı algıladığı ve Hz. Peygamber’in aleyhine olacak şekilde te’vil etmeye çalıştığı âyetlerdendir. Onların, “Bana ve size ne yapılacağını da bilmem.”¹²⁹ ve “Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab’ı (Tevrat) okuyanlara sor.”¹³⁰ âyetlerini, Hz. Muhammed, nübüvvet işi hakkında yakîn iddia ettiği şeylerden döndü şeklinde te’vil etmelerini Kâdî, gaflet olarak nitelemektedir. Eğer bu âyetlerden kastedilen onların anladığı şekilde olsaydı ilk muarızları olan Kureyş, Araplar, Yahudiler ve Hristiyanlar Hz. Peygamber’i inkâr etme hususunda bunları kesinlikle kullanırlardı, diyerek iddialarını reddetmektedir.¹³¹ *Tefsîru’l-Kummî*’de, enbiyalara sorulması emriyle ilgili Ebû Abdullah’a atfen bir rivâyet aktarılmaktadır. Buna göre İsrâ gecesini Allah Resûlü semâya çıkınca Hz. Ali hakkında gerekli olan herşey kendisine bildirilmiş ve sonra peygamberlere imamlık yapmıştır. Hz. Ali’ye behşedilen üstünlükler sebebiyle endişeye kapılınca Allah Teâlâ ona “...senden önce Kitab’ı okuyanlara sor” âyetini indirmiştir. Daha önce Kitab’ı okuyanlardan kast edilenler enbiyalar olup Hz. Ali’nin faziletine dair Kur’ân’da anlatılanlar onlara gönderilen kitaplarda da anlatılmıştır.¹³²

¹²⁶ Bakara, 2/191.

¹²⁷ Bakara, 2/217.

¹²⁸ Kâdî, *Tesbîât*, s. 144, 176, 274, 914.

¹²⁹ Ahkâf, 46/9.

¹³⁰ Yûnus, 10/94.

¹³¹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 274.

¹³² Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, C. II, s. 454.

“Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?”¹³³ âyetini, sahabenin irtidat etmesi ve Hz. Peygamber’den uzaklaşması¹³⁴ şeklinde te’vil etmelerini, bu âyetin haber vermediği, zâhirinin de haber değil istifham olduğu, bu istifhamın da sâbit kılma ve uyarmayı hedeflediğini ifade ederek cevaplandıran Kâdî, bu durumu her şeyi bilen (alîm) Allah Teâlâ’nın soru sormayacağı esasıyla da teyit etmektedir. “Biz senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?”¹³⁵ âyetini de bu şekilde değerlendirmekte, anlaşılması gerekeni; ebedi kalmazlar ve ebedi kalmaları gerekmez şeklinde ifade etmektedir.¹³⁶

Askerî, Ra’d sûresinin 25. âyetini değerlendirirken Allah Teâlâ’nın dininden ve O’na itaatten uzaklaşan fâsiklar hakkında şunları söylemektedir:

“O’nun onlardan kendisi hakkında aldığı misak Rubûbiyetle, Resûl’ü hakkındaki nübüvvetle, Ali ile ilgili olan da imâmetle ve onların Şîası’na muhabbetle ilgilidir.”¹³⁷

Askerî, “Beş vakit namaz günahlara kefarettir.”¹³⁸ hadisini açıklarken ise şöyle der:

“Allah Resûlü, beş vakti kim kılsa, Allah Teâlâ iki namaz arasındaki günahlarını örter ve kapısında akan ırmakta her gün beş defa yıkanıp kendisinde kir kalmayan adam gibi olur (günahlarından hiçbir şey kalmaz). Bunun istisnası, nübüvvet ve imâmeti inkâr, mümin kardeşine zulüm yapmak, kendine ve mümin kardeşine zarar verecek durumda takıyyeyi terk etmektir.”¹³⁹

Tüm bu yorumlarda da görüleceği gibi velâyet ve imâmetle ilgili ön kabuller âyetlerin te’vil edilmesine yansımaktadır. Başlangıçta makul olarak ifadelendirilen hususiyetler sonrasında imâmet ve velâyetle iç içe bir anlayışa dönüşmektedir.

¹³³ Âl-i İmran, 3/144; Enbiya, 21/34.

¹³⁴ Kâdî, **Teshât**, s. 274.

¹³⁵ Enbiya, 21/34.

¹³⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 274.

¹³⁷ Askerî, **et-Tefsîr**, s. 1.

¹³⁸ İbn Mâce **es-Sünen**, Taharet/Teyemmüm, 106.

¹³⁹ Askerî, **et-Tefsîr**, s. 216.

Âl-i İmrân sûresi 28. âyetin tefsirinde Askerî Hz. Ali'yle ilgili korkuya kapılan kişiye, düşmanlarını ona tafdîl etme hususunda izin verildiğini söylemekte,¹⁴⁰ Mâide sûresinin üçüncü âyetini ise şöyle tefsir etmektedir:

“Şayet Muhammed ve onun neslinden vasiler olmasaydı sizler farzlardan hiçbir şey bilmeyen şaşkın hayvanlar gibi olurdunuz. Bir kente ancak kapısından girilir. Allah Teâlâ size, Resûlü'nden sonra evliyâlarını ikame etmekle iyilikte bulundu.”¹⁴¹

Tafdil ve mefdûlün imâmeti konusu, daha önce de bahsedildiği üzere âlimler ve fırkalar arasında tartışmalı bir konudur. Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki önemli ihtilaf konuları arasında yer alan tafdil hususunda Kâdî'nin ilk dönemlerde benimsediği tevakkuf görüşünden uzaklaşarak Hz. Ali'nin en faziletli olduğu görüşüne yönelmiş olduğuna dair rivayetler kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁴²

Ancak Kâdî, tafdil düşüncesi üzerinden ilk halifelerin tartışmaya açılmasını doğru bulmadığını, Hz. Ali'nin halife olduktan sonra da onların faziletlerini minberden anlattığını ifade etmektedir. Ayrıca ilk dönemdeki Şîilerin de onların faziletlerini kabul ettiklerini ilave etmektedir.¹⁴³

Hz. Peygamber, vahiy aracılığıyla kendisine gönderilenin, Allah kelâmı olduğu hususundaki güveni sebebiyle nüzulu devam etmesine rağmen muarızlarına ve diğer dinlerden olan düşmanlarına onunla meydan okumayı (tehaddî) bir yöntem olarak sürdürmüştür. Kâdî, onun en önemli mucizelerinden birinin bu olduğunu ifade etmektedir. İsrâ sûresi ve benzeri âyetlerde zikredilen, “*Kur'ân'ın benzerini getirmeleri*”¹⁴⁴ hususundaki meydan okumaya, çokça ihtiyaç duymalarına rağmen olumlu cevap verememeleri ve benzeri bir âyet bile getirememelerini bunun en açık delili olarak göstermektedir. Zira müneccimlerin de aralarında olduğu muarızlarına, barındırdığı birçok gaybî hakikat sebebiyle benzerini asla getiremeyeceklerini

¹⁴⁰ Askerî, **et-Tefsîr**, s. 600.

¹⁴¹ Askerî, **et-Tefsîr**, s. 607.

¹⁴² Kâdî, **Tesbîât**, editörün önsözü, s. 27, 138.

¹⁴³ Kâdî, **Tesbîât**, s. 138; Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 236-237.

¹⁴⁴ İsrâ, 17/88; Bakara, 2/23; Yunus, 10/38.

söylemesi, onları öfkelen-dirmiş-tir. Şayet onların imkânları olsaydı bunu yapmaktan asla geri durmaz ve bunu yaparlardı. Ama bu asla olmamıştır.¹⁴⁵

Âyetlerle ilgili te'villere bakıldığında Bâtınîlerin ön kabullerini delillendirmeyi merkeze alarak hareket ettiği görülmektedir. Bu yaklaşımın kabul edilmesi, ilahî mesajın muhataplarda gerçekleşmesini hedeflediği değişimin ortaya çıkmasına engel olacak bir özellik arz etmektedir.

4.1.3. Bâtınîlerin Hz. Peygamber ile İlgili İthamlarına Yönelik Eleştirileri

Müslümanlarla vahiy kaynaklı olsun ya da olmasın diğer düşünce ve inanç sistemleri arasındaki en belirgin fark, nübüvvet konusundaki yaklaşımlarda ortaya çıkmaktadır. Kelâm ilminde ise bu husus ulûhiyyet ile bağlantılı olarak değerlendirilmekte olup nübüvvet, insanların kendi yapıp etmeleriyle elde edemeyeceği bir lütuf olarak kabul edilmektedir. Gulât-ı Şîa ile Bâtınıyye, konunun imâmetle ilişkilendirilmesinde aşırıya gitmeleri sebebiyle konuya farklı bir özellik atfetmektedir. Nübüvvet müessesesine yönelik algıları zamanla farklılaşarak önce sahabeye son aşamada ise Hz. Peygamber'e yönelik bir eleştiri alanına dönüşmektedir.

“Haber vermek” anlamındaki nebe’ veya “konum ve değeri yüksek olmak” manasındaki nebve (nübû’) mastarlarından türemiş olan nübüvvet kelimesini Râgıb el-İsfahânî, “Allah Teâlâ ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” diye tarif etmektedir.¹⁴⁶ Türkçe’de nebî yerine kullanılan peygamber (peyâmbër, haber getiren) ve peygamberlik kelimelerinin ise aslı Farsçadır.

Dinî literatürde, eş anlamlı kavramlar olmalarına rağmen risâlet yerine nübüvvet kavramı daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Her ikisinin de ifade ettiği ortak anlam, Allah Teâlâ’nın vahiy aracılığıyla bildirdiklerini ve emirlerini insanlara ulaştırmak, ilahî elçilik görevini ifa etmektir. Bu görevi ifa edene de nebî ya da resûl

¹⁴⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 682.

¹⁴⁶ Râgıb, **el-Müfredât**, “nbe” maddesi, s. 622

denir. Cüşemî, Bâtıniyye'nin nübüvveti, "tâlîden kalbe gelen ve bununla eşyanın iç yüzünün ve cisimlerin tabiatının kendisiyle bilineceği bir güç" olarak kabul ettiklerini aktarmaktadır.¹⁴⁷

Vahiy kaynaklı dinlerde nübüvvet, temel inanç konularından kabul edilmektedir. Dolayısıyla dinin temel esasları da ancak nübüvvet müessesisiyle ve peygamber aracılığıyla bilinmektedir.¹⁴⁸ Kâdî'ye göre bu fırkaların imâmetle alakalı yorumları ve imama yüklemiş oldukları misyon, bazen Hz. Peygamber'e ait vasıfları da aşan bir anlayışa dönüşmektedir. Kâdî, mucize ve masumiyetin peygamberlere has ilahî bir lütuf olması sebebiyle onlardaki özelliklerin başka kişilere atfedilmesinin mümkün olmadığı düşüncesini ifade etmektedir.¹⁴⁹ Hz. Peygamber'i farklı ithamlarla ta'n edenlerin temel hedefinin, Müslümanları dinleri hususunda şüpheye düşürmek olduğunu söylemektedir. Zira onlar, tüm güçlerini kullanmalarına ve her türlü hileye başvurmalarına rağmen onunla olan mücadelelerinde başarı elde edememiş ve rezil olmaktan kurtulamamıştır.¹⁵⁰

İslâm'ın bütün dinlere galip gelmesi hususunda bazı insanların zihinlerinde; "İslâm diğer bütün dinlere üstün gelerek en yücesi ve en kuvvetlisi olmuşsa da onları yok edip tamamen ortadan kaldırmamıştır." şeklinde bir düşünce oluşabileceğini ifade eden Kâdî, konuyu şöyle değerlendirmektedir:

*"Allah Resûlü, İslâm'ın bütün dinleri ortadan kaldırıp izlerini tamamen sileceğine, kimseye bir şey kalmaksızın yeryüzündeki tüm yerlerin Müslümanların olacağına dair bir iddiada bulunmadı. Onun insanlara tebliğ ettiği şey, Allah Teâlâ tarafından vahiy yoluyla kendisine gönderilen dinin, üstün ve galip geleceği hakikatiydi. Gelişen hadiseler de onun verdiği bu haberin gerçekliğini ortaya çıkardı. Ümmetine kıyamete kadar cihadı emretmesi ise şirkin bir şekilde devam edeceğini gösterir."*¹⁵¹

¹⁴⁷ Cüşemî, **Uyûnü'l-mesâil**, s. 85.

¹⁴⁸ İbn Hazm, **el-Fasl**, C. I, s. 141; Karadaş, "İsbât-ı Nübüvvet ve 'Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği' Adlı Eser Üzerine", **Hadis Tetkikleri Dergisi**, 2003, C. I, S. I, s. 149-165.

¹⁴⁹ Kâdî, **Tesbîât**, s. 976; a.mlf. el-Muğnî, s. 49-54; İbn Hazm, **el-Fasl**, C. I, s. 142.

¹⁵⁰ Kâdî, **Tesbîât**, s. 122, 658.

¹⁵¹ Kâdî, **Tesbîât**, s. 622.

Ayrıca Rumlar, Karmatîler ve diğer İslâm düşmanlarının, mağlubiyetleri sonrası tekrar galip gelmelerinde de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hakikatine dair büyük bir delil bulunmaktadır. O, düşmanlarını tehdit ettiği şekilde üstün gelip hâkimiyetini sağladığı bir zamanda; âhir zaman halkının basiretinin bağlanacağını, dünyayı aşırı sevip ölümü hoş karşılamayacaklarını, uzun yaşama hırslarının artacağını, böylece düşmanlarının onlara karşı üstünlük ve galibiyet elde edeceklerini de haber vermiştir.¹⁵²

Kâdî, kendisinin ve inananların lehinde ve aleyhinde gerçekleşecek olayları bu kadar açık bir şekilde ortaya koymanın, ancak bir peygamberin benimseyebileceği bir tutum olduğunu ifade ederek nübüvveti temellendirmektedir.¹⁵³

Bâtınî te'ville Hz. Peygamber ve sahabenin dinin anlaşılmasındaki konumları tartışmaya açılmış, buna karşılık imamların, dâîlerin ve hüccetlerin mutlaklaştırılması, masum ilan edilmesi inancı ön plana çıkarılmıştır. Bâtınî grupların nihai hedef olarak gördüğü Hz. Peygamber'in misyonu ve mesajının etkisizleştirilmesine yönelik çabaların, Kâdî zamanında önemli ölçüde karşılık bulduğu, döneme dair kaynaklarda da aktarılmaktadır. Bu sebeple Kâdî, öncelikle onun mesajının hakikatini, sonra da sürekliliğinin ispatını esas almaktadır. Bir taraftan mucize merkezli bir peygamber savunusu yaparken¹⁵⁴ diğer taraftan Hz. Ali'ye nassla imâmet atfında bulunan Hişâm b. Hakem gibi kimselerin onu korkak, mücadelesinde tutarsız ve hakkı, korkusu sebebiyle haykıramayan bir kişi olarak nitelermelerini de eleştirmektedir.¹⁵⁵ Ona göre Hz. Ali'nin halifelerden korktuğunu iddia etmekle Hz. Peygamber'in onlardan korktuğunu söylemek arasında fark bulunmamaktadır.¹⁵⁶

Kâdî, kendi döneminde yaşayan insanları, büyük bir bela ile karşı karşıya oldukları konusunda uyarmaktadır. Bunu, bazı kimselerin İslâm'ın ilk tabileri ve

¹⁵² Kâdî, **Tesbît**, s. 624.

¹⁵³ Kâdî, **Tesbît**, s. 892.

¹⁵⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 734, 832, 940.

¹⁵⁵ Kâdî, Hişâm'ın şöyle dediğini aktarmaktadır: “Ömrüme yemin olsun ki Ali b. Ebû Tâlib, imam hususunda Hz. Peygamber'in nassını ve onun ümmete bunu vasiyetini hüccet yapmadı. Bu hususla ilgili tavsiyesini dile getirmiştir. Çünkü o, muhâcirler ve ensârdan korktuğu için bunu gizledi. Bu yüzden dilini tutup sustu.” Kâdî, **Tesbît**, s. 436.

¹⁵⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 448, 528.

savunucuları olan Mekkeli Müslümanların imanlarında samimi olmadıkları, Hz. Peygamber'e isteyerek tabi olmadıkları, asıl hedeflerinin onu yalanlamak, kalplerinde taşıdıkları düşüncenin onu mağlup etmek ve ona hile yapmak olduğu iddialarına dayandırmaktadır.¹⁵⁷ Oysa ne Hz. Peygamber ne de Hz. Ali, hakkı ortaya koyma hususunda hiçbir kimseden korkmamış, bunu ifade etmede tereddüt göstermemiştir.¹⁵⁸

Kâdî, sahabenin asla Müslüman olmadığı iddiasını da yine Bâtınîlerin sahabe üzerinden Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı etkisizleştirme gayreti olarak görerek düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Onların hedefleri insanları, İslâm'ı destekleyen, onu yayan, hayatında ve vefatı sonrası Allah Resûlü'ne yardımcı olan kimselerden nefret ettirmek ve farkına varamayacakları hilelerle onları İslâm'dan çıkarmaktır.159 Oysa ilk Müslüman olanlara onun verebileceği ne bir dünya nimeti ne de gelecekte tahakkukunu garanti edebileceği bir iktidar vaadi vardı. O, risâletle görevlendirileceği zamana kadar aralarında yaşadığı toplumdaki algısı ile, Allah Teâlâ'dan kendisine gelen ilahi mesajın ve âyetlerin selim fitratlarda oluşturacağı etki dışında başka bir güce de sahip değildi.”160

Kâdî, yaşadığı dönem ve öncesinde Hz. Peygamber'e yönelik bu temelsiz yaklaşımları, peygamberlik müessesesinin asli unsurunun vahiy olduğu,¹⁶¹ risâletin bir lütuf olduğu¹⁶² ve peygamberlerin mucizeyle desteklendiğine vurgu yaparak eleştirmektedir.¹⁶³

Kur'ân, Hz. Muhammed'in risâletini teyit sadedinde geleceğe dair bazı gaybi haberler vermiştir. Bunlar, hem onun teyidi hem de muhataplarına tehdidi içermektedir. Ebû Leheb kıssası,¹⁶⁴ Kevser¹⁶⁵ ve Kafirûn sûreleri¹⁶⁶ bunun örnekleri

¹⁵⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 922.

¹⁵⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 546.

¹⁵⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 444.

¹⁶⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 922.

¹⁶¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 240.

¹⁶² Kâdî, **Tesbît**, s. 102.

¹⁶³ Kâdî, **Tesbît**, s. 1206.

¹⁶⁴ Leheb, 111/1-5.

¹⁶⁵ Kevser, 108/1-3.

¹⁶⁶ Kafirûn, 109/1-6.

olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda Kâdî, ayın yarılması (inşıkâku'l-kamer)¹⁶⁷ hadisesini ve Rumların Farşlılara galip geleceğine dair haberi nübüvveti ispat eden birer mucize olarak, özellikle İsrâ hadisesini de Hz. Ebû Bekir'in imanının ve sadakatının bir göstergesi olarak aktarmaktadır. Bu hadiseyi duyduklarında müşriklerle Hz. Ebû Bekir arasında geçen konuşma dikkat çekmektedir.

“Senin arkadaşın öyle bir yalan uydurdu ki büyüklüğü, bütün yalanları aştı, dedikleri zaman o tereddüt etmeden, onun asla böyle bir şey yapmayacağını söyleyerek kendisine olan güvenini ortaya koymuş ve konunun ne olduğunu sorgulamıştı. Onların, o, bir gecede Beytü'l-Makdis'e yürütüldüğünü iddia ediyor şeklindeki cevaplarına ise “Eğer bunu o söylüyorsa doğrudur” diyerek karşılık vermişti. Müşriklerin hayreti ve sorgulaması devam edince Hz. Ebû Bekir'in hiç tereddüt etmeden verdiği cevap ise manidardır: “Semadan bir anda getirdiğini söylediği haberleri tasdik ediyorum ya. Oysa sema ile yeryüzü arasındaki mesafe Beytü'l-Makdis ile Mekke arasındaki mesafeden çok daha fazladır. Kalkın, ona gidelim ve bunu kendisine soralım.”¹⁶⁸

Yanına gittikleri zaman sormuş oldukları hususlara Hz. Peygamber'in verdiği cevapları daha sonra farklı kaynaklardan teyit etmeleri, onun risâletinin ve mucizelerinin hakikatine delil olmaktadır.

Peygamberlerin zâhirlerinin, korksalar, öldürülseler de bâtınlarının hilâfına olamayacağı temel bir itikadi esastır.¹⁶⁹ Kâdî, muhataplarıyla mücadelesinde Hz. Peygamber'in geleceğe dair haber vermesini ve verdiği haberlerin aynen tahakkuk etmesini de bir diğer delil olarak aktarmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vârisi olan kişiler için takıyye tarzı bir vasfı ifade etmek bile onlar için bir nâkisa olarak değerlendirilmektedir.¹⁷⁰

Hz. Peygamber muarızlarına Kur'ân'la meydan okumuştur. Onun, Allah Teâlâ'nın kelâmı ve sözü olduğunu, insanlar ve cinler birbirlerine yardım etseler de ne onun ne de ondan bir sûrenin benzerini getirmeye güç yetirebileceklerini, kıyamete kadar da bunun insanlara Allah Teâlâ'nın bir delili, hücceti olduğunu beyan etmiştir. “Eğer Kur'ân onların iddia ettikleri gibi saçma, zayıf, yalan ve çelişkilerle

¹⁶⁷ Kamer, 54/1.

¹⁶⁸ Kâdî, **Tesbîât**, s. 114.

¹⁶⁹ Kâdî, **Tesbîât**, s. 80.

¹⁷⁰ Kâdî, **Tesbîât**, s. 50.

dolu; hurafe ve anlaşılmaz sözlerden müteşekkil olsaydı, akıllı bir kimse bunu nasıl delil olarak gösterirdi? Düşmanları da ona, sen bize anlaşılmaz, bâtıl ve çelişkiler içeren bir şeyle meydan okuyorsun demezler miydi?” Oysa, ona tabi olunup itaat edilmiş, düşmanları da böyle birşey demeye güç yetirememiştir.¹⁷¹

Kâdî'nin konuyu ele alırken kullandığı farklı yöntemlerden birisi de “kîle” kalıbını kullanmak suretiyle muhtemel sorular üzerinden konuyu tartışmaktır. “Allah Resûlü, kendisine muhalefet edenlere kılıç çekmedi mi? O, kendisine tabi olanlarla beraber, dâvetine isyan edenlere karşı savaşmadı mı? Durum böyle olunca onun başarısı, âyetlerle ve mucizelerle değil kılıç ve zor kullanarak oluşmadı mı?” diye aktardığı muhtemel bir soruya cevaben şunları söylemektedir:

“Biz, Hz. Peygamber'in kılıç kullandığını inkâr etmiyoruz. Bizim sözümüz, düşmanlarına direnmede ona kılıç ve asker olan, beraber olduğu kimselerle ilgilidir. Onların kendisine icabeti, ne dünya nimeti talebi ne de kılıç zoruyla oldu. Elinde dünyevi bir güç ve siyasi bir otorite (kılıç) yokken onların itaati, onun nübüvvetini doğrulamakta ve risâletinin delillerini ortaya çıkarmaktadır. Onun dâvetine, Kureyş ve diğer Arapların arasından bir grup muhâcir ve ensâr topluluğu icabet etti. Yalnız ve fakir olduğu bir dönemde, onları ve babalarını tekfir ederek onlara yöneldi, Mekke'de davetine yıllarca devam etti ve şiddetli korkuya rağmen insanlar birer birer ona icabet ettiler.”¹⁷²

Yine Hz. Peygamber, davetini kabul etmemeleri halinde karşılaşacakları sonucu bildirmek suretiyle muhataplarını uyarmakta, tehdit etmektedir. Yeteri kadar güce sahip olmadığı ve taraftarlarının az olduğu bir zamanda benimsediği bu tutum Arap yarımadasında ve diğer bölgelerde hakim olan krallar ve yöneticiler tarafından inandırıcı görülmeyerek dikkate alınmamıştır. Ancak sonuçta onun söylediklerinin doğruluğu ortaya çıkmış, düşmanları zillet yaşamıştır. Bu hakikate dikket çeken Kâdî şöyle söylemektedir:

“Onun bir nebî olmasının delilinin, davetinin başarılı olması ve devletinin genişlemesi değil, maddi olarak güçsüz ve etrafında bir ordusu olmadığı bir zamanda, Allah Teâlâ'nın kendisini muzaffer kılacağını iddia etmesi, haber

¹⁷¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 106.

¹⁷² Kâdî, **Tesbît**, s. 76.

*vermesi ve olayların da onun haber verdiği şekilde ortaya çıkması olduğunu.”*¹⁷³

Bütün bu iddia ve tehditleri, Hz. Peygamber’in maddi olarak güçsüz ve etrafında bir ordusu olmadığı bir zamanda söylediğinin örneği Kasas sûresinde de görülmektedir: “*Onlar, seninle beraber doğru yolu tutarsak, kendi yurdumuzdan koparılıp çıkarılırsınız dediler.*”¹⁷⁴ Bu ifade, onun söylediğine güvenilmemesi değil, normal şartlarda ve beşer ölçeğinde bunun gerçekleşmesinin muhal görülmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁵

Hz. Peygamber’e yönelik Şîa’dan bazı fırkaların ve Bâtıniyye’nin ta’nlarının sağlam bir delile dayanmadığı aşîkârdır. Zira düşmanları bütün güçlerini kullanmalarına rağmen onu itham edecek bir husus bulamamıştır. Kâdî, bütün bu hakikatler ortadayken Hz. Peygamber’e yönelik itham ve ta’nların amacının, bu dinin ilk muhatapları olan sahabenin itibarsızlaştırılması suretiyle İslâm’la alakalı tereddüt oluşturmak olduğu düşüncesini benimsemektedir.

4.1.4. Bâtınîlerin Sahabe ile İlgili İthamlarına Yönelik Eleştirileri

Vahiyle destekleniyor olsa da Hz. Peygamber, muhataplarına kabul etmekte zorlanacakları bir mükellefiyet teklif etmiştir. Zira, beşer ölçeğinde başarıya ulaşmasına imkân sağlayacak şartlara sahip olmadığı gibi davetini kabul edecek kimselere taahhüt edeceği dünya nimetlerine de sahip olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla onu kabul edecekler için zorluk, mahrumiyet, yaşadıkları toplumdaki akrabaları, eş ve dostlarıyla çatışma kendilerini beklemekte, bu şartlarda onun davetini kabul etmek samimiyet ve fedakarlık gerektirmektedir. Özellikle Mekke döneminde yaşananlarda bu gerçeği pekiştiren çok sayıda örnek bulunmaktadır.

Şîa tarafından sahabeye yönelik dillendirilen bir kısım iddia ve ithamları Kâdî, şöyle özetlemektedir:

“Kur’ân’ı ve nassları değiştiren sahâbe onda olmayan şeyleri ekleyerek

¹⁷³ Kâdî, **Tesbît**, s. 576.

¹⁷⁴ Kasâs, 28/57.

¹⁷⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 578.

bunları Hz. Peygamber'e nispet ettiler. Onları takip eden tâbiûn nesli, Hâriciler, Mürcie, ashâbü'l-hadîs, Mu'tezîle ve fukahâ da kendilerinden gizlendiği için bu hile ve yanlışlı sürdürdüler. Kendisinden önceki halifelerin yönetimde sahip oldukları güç de bu hilenin ortaya çıkmasına engel oldu. Ali b. Ebî Tâlib, öncesinde ve hilâfet makamına geldikten sonra onların sapıklıklarını açıklama gücü bulamadı. Zira ona destek olanlar, önceki halifelerin taraftarları olup ima yoluyla da olsa onların sapıklıklarını dile getirseydi onu öldürüp ortadan kaldırırlardı."¹⁷⁶

Sahâbeye yönelik ta'nların belli bir dönemle sınırlı olmadığı düşüncesinde olan Kâdî, kendi zamanındaki İslâm düşmanlarının iddia ve söylemlerini ise şöyle aktarmaktadır:

"Biz, İslâm'ın hakkından geldik. Artık birbirlerini reddediyorlar. Bir zamanlar biz, kendi aramızda gizlice Muhammed'in ashâbı ve kendisi hakkında bazı şeyler konuşuyorduk. Bugün Şîa bunları, hatta bizden fazlasını açıktan söylüyor. O adamın [Muhammed'in] ashâbı, tabileri ve yardımcıları onunla uzun süre beraber olmalarına ve sohbet etmelerine rağmen onun işini anlayamadılar, ona içten inanmadılar ve ona bir değer vermediler. Onlar, dünya, soygun ve yağma peşindeydiler."¹⁷⁷

Ayrıca Râfıza da, sahabenin taharet, namaz, oruç, nikâh gibi şer'î mükellefiyetleri değiştirdiklerini, sünnetleri ortadan kaldırarak bid'atleri yaydıklarını, güçsüz ve aciz bir durumda olan Hz. Peygamber'in halifesi ve vasisi Hz. Ali'nin onlara uymak ve verdikleri hükümlere rıza göstermek zorunda kaldığını iddia etmektedir.¹⁷⁸

Kâdî, bu ve benzeri iddiaların öncelikle Kur'an'da onlar hakkında bildirilenler ile Allah Teâlâ'nın onları tezkiye etmesiyle örtüşmediğini söylemektedir. Zira Allah Teâlâ "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah, kendilerini sevdiği, onların da O'nu sevdiği bir kavim getirir..."¹⁷⁹ buyurarak sahabenin iddia edildiği gibi dinden dönmeleri ve onu tağyir etmeleri

¹⁷⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 264.

¹⁷⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 92.

¹⁷⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 110.

¹⁷⁹ Mâide, 5/54.

durumunda, onlara üstün ve galip gelecek kimseleri mutlaka getireceğini beyan etmiştir.¹⁸⁰

Mezkûr iddiaları Harun ve Musa'nın kavminden bir grubun buzağıya tapmış oldukları gibi muhâcirler ve ensârın da irtidat ettiklerini söyleyerek pekiştirmek isteyenlere cevap olarak Kâdî şunları ifade etmektedir: *“Yanlış kıyasla hüküm ortaya konulamayacağı gibi sahâbenin bu konuda tezkiyeye de ihtiyacı yoktur. Ayrıca irtidat etmeye güçleri yetse bile sahâbe böyle bir tercihte bulunmamışlardır.”*¹⁸¹

Hiz. Ebû Bekir kendisi zayıf, ailesi diğer kabilelere nispetle daha güçsüz, şirk ve müşrikler ise galip ve üstün bir durumdayken İslâm'ı tercih etmiştir. Akıl, böyle bir durumda kişinin dinini açığa vurmayarak içinde gizlemesini emretmektedir. Ama o, sahip olduğu basiret, samimiyet ve imanı sayesinde, zor olanı tercih ederek Müslümanların dili, Hiz. Peygamber'in dâvetçisi, onun en büyük destekçisi ve en şerefli yardımcısı olmuştur.

Kâdî, Hiz. Ebû Bekir'i anlatmasına ve ona dikkat çekmesine gerekçe olarak, kendi zamanında yaşayan insanlardan birçoğunun onun Müslüman olmadığı, Hiz. Peygamber'e ve Müslümanlara devamlı düşmanlık yaptığı şeklindeki iddialarını göstermektedir. Malatî'nin de benzer şekilde zikrettiği bu ithamlara¹⁸² cevap olarak o şöyle söylemektedir:

*“Oysa ulemâ, fukahâ, tahsil ve insaf sahiplerinin bize naklettikleriyle biliyoruz ki Hiz. Ebû Bekir, İslâm'a ilk giren ve din için en faydalı olan kişilerdendi. Ayrıca Hiz. Ali de onu ve Hiz. Ömer'i kendisinden önde gördü, vefat etmiş oldukları hâlde minberinden onların faziletlerini anlattı.”*¹⁸³

Allah Teâlâ'nın, *“Onlar öyle kimselerdir ki, şayet kendilerine yeryüzünde imkân ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekatı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar.”*¹⁸⁴ âyeti de sahâbenin münâfık, müşrik ve mürted olmadıkları şeklinde te'vil edilmektedir.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 766.

¹⁸¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 454.

¹⁸² Malatî, **et-Tenbîh ve'r-red**, s. 33.

¹⁸³ Kâdî, **Tesbît**, s. 138.

¹⁸⁴ Hac, 22/41.

¹⁸⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1106.

Sahabe, yalan bir yana daveti hakkında en ufak bir şüphe duysalardı Hz. Peygamber'den hemen yüz çevirirdi. Kendilerinin ve babalarının onun davetinden önce dalâlet ve sapıklık içerisinde olduklarını kabul edip bundan dönmekten çekinmemeleri bunun açık bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁶

Bunun aksi bir durum olarak Medine halkının Hz. Ali'ye biat etmesi talep edilince Muâviye ve Ümeyyeoğulları onun kendilerini dalâletle, sefihlikle itham etmesi ve onlara karşı cihadı gerekli görmesi hususunda endişeye kapılmıştır. Ancak bu endişelere ve gizlemeyi arzu etmelerine rağmen Hz. Ali'nin faziletlerini gizlemeye güç yetirememiş, çokça istemelerine rağmen Muâviye'yi muhâcirler ve ensâr topluluğu arasına dâhil edememiştir. Bütün bunlar gerek Hz. Peygamber gerekse ilk halifelerin sadakatini, doğru sözlü olmalarını ve inançlarındaki samimiyeti ispat eden hakikatlerdir.

Kâdî'nin bu tür itham ve iddialar karşısında, çok sayıda kişi, yalan bir haberde ittifak edemez veya onu gizleyemezler¹⁸⁷ şeklindeki değerlendirmesi bu konuda verdiği cevapları özetlemektedir.

Kâdî, Hz. Peygamber'in ve sahabenin akıllarının seviyesinin iş görme tarzlarında, dünyevi işlerle ilgili aldıkları tedbirlerde, insanlarla olan iletişimlerinde ve yönetim tarzlarında rahatlıkla görülebileceğini belirterek onlara atılan iftiraların tutarsızlığını ifade etmektedir.¹⁸⁸ Ayrıca hem Hz. Peygamber'e hem de ilk halifelere karşı herkesin fikrini rahatlıkla ve korkusuzca söylemiş olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁸⁹

Sahabeye ta'n edenler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, ganimetlerin helal kılınmış olmasını gerekçe göstererek onların, dünya nimetleri sebebiyle kendisine tabi olduklarını iddia etmektedir. Oysa Hz. Peygamber'in doğruluğuna ve nübüvvetine inanan ve ona icabet eden bu insanlar, mallarını infak ve canlarını feda ederek, bu uğurda babaları ve oğullarıyla da savaşmıştır. Kâdî, bütün bunlardan sonra akıllı ve düşünen bir kimsenin bunun aksini iddia edemeyeceğini

¹⁸⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 146.

¹⁸⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 258, 262.

¹⁸⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 58.

¹⁸⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 522, 906.

söylemektedir.¹⁹⁰ Ayrıca sahabe, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ona olan güvenleri sebebiyle kendisinin hayatta olduğu dönemdekinden daha dikkatli ve daha basiretli davranmıştır.¹⁹¹

Kâdî, sahabeye yönelik tüm bu iddiaların, Hz. Ali'nin nassla belirlenen hilâfet hakkının gasp edilmiş olduğu kabulünden hareketle genel anlamda, imamlara masumiyet ve bilgi yönüyle mutlaklık atfetmek amacı taşıdığı tespitini aktarmaktadır. Bu iddianın kabulü ise Kur'ân'ın mesajının Hz. Peygamber'den sonraki nesillere aktarılmasında misyon üstlenen sahabenin itibarsızlaştırılmasına ve insanlar üzerindeki etkilerinin azaltılmasına sebep olmaktadır.

Ayrıca Hz. Ali örneğinde olduğu gibi bazen bir insana beşer üstü özellikler atfetmek de bir bühtana dönüşmektedir. *Tefsîru'l-Furât*'ta Hz. Ali'ye dair yapılan tasvir dikkat çekmektedir. Bu rivayeti şöyle özetlemek mümkündür: “Hz. Peygamber kendisiyle konuşmak için bazı meleklerin Allah Teâlâ'dan izin istemiş olduklarını söylediği Hz. Ali'den gün boyunca bulunduğu mekâna kimseyi almamasını istemiştir. Bu sebeple o, kapıda beklerken günün farklı zamanlarında Hz. Peygamber'in yanına girmek için gelen Hz. Ömer'i geri çevirmiş ve ikinci vakti tekrar geldiğinde kendisine üç yüz altmış meleğin görüşmek için Hz. Peygamber'den izin istediklerini söylemiştir. Ertesi gün Hz. Ömer'in bu durumu kendisine bildirmesi sonrası Hz. Peygamber'in bu bilgiye nereden ulaştığını sorması üzerine Hz. Ali, “Seni hak olarak gönderene andolsun ki; senden izin isterken her bir meleğin sesini duydum ve onlarla musafaha yaptım” şeklinde karşılık vermiştir, Hz. Peygamber de “Doğru söyledin” diyerek bunu üç defa tekrar etmiştir.¹⁹² Bu rivayette beşerüstü bir misyon atfederek Hz. Ali tafdil edilirken, Hz. Ömer'e yönelik bir itibarsızlaştırma hedeflenmektedir. Bu ise Hz. Peygamber'in ya da Hz. Ali'nin ifade edeceği veya kast edeceği bir durum olarak görülmemektedir.

¹⁹⁰ Kâdî, *Tesbîât*, s. 54, 116.

¹⁹¹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 454.

¹⁹² İbnü'l-Furât, *Tefsîru'l-Furât*, C. I, s. 30.

4.1.5. Bâtınîlerin İmâmet Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

Dünya hayatı insanların birlikte yaşamak zorunda oldukları bir süreç olup kabilelere ve milletlere ayrılmış olmak bunun tabii bir sonucudur. Bu durum insanlar arasındaki ilişkilerin disipline edilmesini gerektirmektedir. Risâlet misyonu gereği Hz. Peygamber dinî ve siyasi liderliğin her ikisini birlikte ifa etmiştir. Onun vefatı sonrası Müslümanlara liderlik konusunda herhangi bir insana mutlaklık atfedilip atfedilemeyeceği hilâfet/imâmet kavramı üzerinden tartışılmıştır.¹⁹³

Sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelen hilâfet kelimesi, terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber’den sonraki devlet başkanlığını ifade etmektedir. Halife de (çoğ. hulefâ, halâîf) “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir.¹⁹⁴

Sözlük anlamı, “kendisine tabi olunan kimse” diye ifade edilen imam, topluma başkanlık yapan ve insanları yönlendiren kişi olarak tanımlanmıştır. İmâmet kavramı, siyasi ve hukuki bir terim olarak Hz. Peygamber’den sonra kelâm, fıkıh ve tarih gibi alanlarda farklı şekilde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasete dair teori ve nazariyelerinde genel olarak “imâmet” kavramını tercih etmiştir. Hz. Ebû Bekir’in muhâcirler ve ensârın biatıyla, toplumun yönetimini üstlenmesinden Osmanlı Devleti’nin sonuna kadarki süreçte yönetim sorumluluğu için “hilâfet” kelimesi kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar İmâmeti nazari anlamda devlet başkanlığını, hilâfeti ise fiilî otoriteyi ifade eden kavramlar olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁵ İmâmet ve hilâfet konusu fırkalar arasında tartışıldığı gibi aynı fırka içerisinde de, Ehl-i beyt inancı, dönemin siyasi şartları ve toplumdaki iletişim gibi faktörlere bağlı olarak yaklaşım farklılıklarına sebep olmuştur.¹⁹⁶

İmâmetin zorunluluğuna dair Şîa, Ehl-i sünnet ve diğer fırkalar arasında kayda değer bir farklılık görülmemektedir. Ancak Şîa ve özellikle ondan neşet eden bâtınî fırkalar ile Ehl-i sünnet arasında imâmetin, imanın temel esasları arasında

¹⁹³ Ünverdi, **Mu’tezile ve İmâmet**, s. 27-30.

¹⁹⁴ Öz-İlhan, “İmâmet”, C. XXII, s. 201-203.

¹⁹⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 420-421.

¹⁹⁶ Osman Aydın, “Mu’tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbar’ın İmâmet Anlayışı”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, C. V, S. IV, s. 113.

sayılıp sayılmayacağı, imamın tayin şekli ve sahip olması gereken vasıflar hususunda önemli tartışmalar ve görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu tartışmalar ise Hz. Peygamber'in vefatı sonrası onun üstlenmiş olduğu liderlik görevini kimin ve hangi vasıfla üstleneceğine dair ön kabullere dayanmaktadır.

Mu'tezile'de imâmet meselesi seçme özgürlüğü bağlamında ele alınmış ve Müslüman topluma ait bir görev olarak kabul edilmiştir. Fırka içerisinde konu, efdaliyet ve mefdûliyet boyutuyla farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu tartışmaların arka planında genel olarak, Hz. Ali'nin en faziletli kişi olduğu inancı ve ona yapılan haksızlıklar yer almaktadır.¹⁹⁷

Şîa imâmeti sadece dünyevi bir otorite olarak değil, hem cismani hem ruhani yetkileri bakımından nübüvvetin devamı bir kurum olarak kabul etmiş ve bu yetkinin kendilerine tevarûsen intikal ettiğini söylemiştir.¹⁹⁸ Şîi müfessir Kummî de Kur'ân'da aktarılan ahkam ve sorumlulukları değerlendirirken, imamlar ve onların sahip olduğu yetkilerle ilgili cehalet oluşmasın diye tefakkuh ve taallümün emredildiğini söylemektedir.¹⁹⁹ İsmâîlî gelenekte ise imam, kevnî silsilenin halkalarından biri olarak kabul edilmekte, vasiden sonra gelen imam cismani âlemin sınırları içerisinde değerlendirilmektedir. Mütemmim olarak isimlendirilmesi ise nâtıklar silsilesinin son halkasını oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Kâim olarak nitelenen son halkaya ulaşınca kadar her bir imam bağlantılı olduğu nâtıktan feyiz almaktadır.²⁰⁰

Kâdî, imâmet tartışmalarının merkezinde olan Hz. Ali'nin, bütün işlerinde hakkı açık olarak söyleyen ve hiçbir şeyden korkmayan biri olduğuna dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti esnasında onu Mekke'de kendi yerine bırakmasını bu özelliğinin bir tezahürü olarak görmektedir.²⁰¹ Önceki üç halife döneminde sözüne itibar edilen ve görüşleri önemsenen bir kişi olarak, Hz.

¹⁹⁷ Aydınlı, "Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci", s. 116.

¹⁹⁸ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 78; Öz-İlhan, "İmâmet", s. 201-203.

¹⁹⁹ Kummî, imamların ilminin Hz. Peygamber'den geldiğini, onların insanlar hakkında Allah Teâlâ'nın şahitleri olduğunu, onun önüne geçenlerin yoldan sapacağını âyetleri delil göstererek aktarmaktadır. Bkz. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, C. I, s. 23-24.

²⁰⁰ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübûât*, s. 191; Mahmud, *Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi*, s. 211.

²⁰¹ Kâdî, *Tesbît*, s. 446, 526, 550.

Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i daima hayırla yad etmiştir.²⁰² Hz. Ali, iş başına geldikten sonra da insanlarla istişare eden, onları dinleyen, onlarla tartışan ve yapacağı işlerin gerekçesini onlarla paylaşan bir lider olarak tasvir edilmektedir.²⁰³

İlahî vahyin anlaşılması yetkisinin mutlak olarak imama verilmesi, bir insana gücünün üzerinde sorumluluk yüklemenin yanı sıra ümmetin diğer fertlerinden aklı kullanma sorumluluğunun kalkması sonucunu doğurmaktadır. Dini anlama konusunda aklını kullanmayan insanların dünya işlerinde adaleti ve hakkaniyeti gerçekleştirilmesi de güç görülmektedir.

İmâmet/hilâfetin dinî ve hukuki durumu, vacip olup olmadığı, vacip ise aklen mi dinen mi vacip olduğu gibi hususlar erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Kâdî de bu hususu özellikle *el-Muğnî*'de ele almaktadır. O, dinin usulünden veya temel inanç esaslarından biri olarak görmediği imâmetin,²⁰⁴ Müslüman toplumun menfaatini ilgilendiren bir husus olduğu için ümmetin kararına bırakıldığını kabul etmektedir. Vücûbiyeti aklen değil nasslarla sabit olan imamın belirlenmesinin biat ve seçim yoluyla olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁰⁵ Bu yaklaşımıyla Kâdî içtihat faktörünü öne çıkarmakta, imâmetin vücûbiyeti konusunda Hz. Peygamber'in nassla tayinde bulunmadığını söyleyerek tartışmanın çerçevesini belirlemektedir.

İmâmetin de nübüvvet gibi nassla olduğuna dair Kirmânî'nin dillendirdiği iddialara karşılık²⁰⁶ Kâdî, seçim yöntemiyle imamın tespitinde; icma, içtihat, geçmiş uygulamalar ve kamu yararını öncelemekle birlikte nassla tayinin olmadığını ispata çalışmaktadır.²⁰⁷ Hz. Peygamber'in belirli bir adamı (Hz. Ali) nass yoluyla imam tayin ederek erkek-kadın, hür-köle, mukim-misafir, hasta-sağlıklı bütün insanların ona itaatini, onu dost ve veli edinmesini vacip kıldığı şeklindeki iddiayı eleştirirken de şöyle söylemektedir:

²⁰² Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, s. 158.

²⁰³ Kâdî, *Tesbîr*, s. 982.

²⁰⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 43-44.

²⁰⁵ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 44-47.

²⁰⁶ Hamîdüddîn el-Kirmânî, *el-Mesâbih fî isbâti'l-imâme*, nşr. Mustafa Galib, Beyrut, Dâru'l-Muhtazar, 1416/1996, s. 82.

²⁰⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 168.

“Eğer bu durum insanlar için bağlayıcı bir nass olarak vacip kılınmış olsaydı, diğer vacipler gibi o da açıkça bildirilirdi. Zira bu konu, vücûbiyet ve kapsam bakımından nübüvvete dair nassın benzeridir. Hz. Muhammed’in Allah Teâlâ’nın elçisi olduğunu bildirmesi, Ramazan ayının farziyeti ve kıblenin tespiti hususlarından daha geneldir. Bunları biz nassla bildiğimize göre imâmete dair nassı da bilmemiz gerekirdi. Ayrıca tasdik etsin ya da yalanlasın Hz. Peygamber’in haberlerini işiten herkeste bu konuda bilginin hasıl olması gerekirdi. Eğer imâmete dair nass olsaydı kabul edilmese dahi bu Müslümanlar tarafından bilinirdi.”²⁰⁸

Kirmânî, Allah ve Resûlû’nün bir kişiyi başka birisinin yerine nassla tayin olmadan geçirmemesinin temel bir kural olduğunu, nübüvvetin bir parçası olan imâmette ise bunun asla düşünülemeyeceğini iddia etmektedir. “*Rabbin dilediğini yaratır ve seçer...*”²⁰⁹ âyetine dayanarak da imâmetin insanların tercihinin bırakılamayacağını söylemektedir. Kirmânî, risâletini ilk duyurduğu zaman insanların çoğunluğunun Hz. Muhammed’i yalanladığına, ancak bu durumun onun nübüvvetinin hakikatini gizlemeye ve engellemeye yetmediğine dikkat çekerek peygamberlik konusunda Kâdî ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak, insanların imâmetin seçimle olacağına dair görüş birliği yapmalarının bunun doğru olduğunu göstermeye yetmeyeceği gibi nassla tayini de ortadan kaldıramayacağını ifade ederek Kâdî ile ayrılmaktadır. Ayrıca, bunu Hz. Âdem’in halife olarak yaratılmasında²¹⁰ ve Allah Teâlâ’nın meleklerle herhangi bir seçim hakkı vermemesi ile gerekçelendirmektedir.²¹¹

İmâmetin vücûbiyeti konusunda dönemindeki yaygın Şîî anlayışın aksine Kâdî, mükelleflerin tevhid ve adaleti bilmelerini lütuf olarak değerlendirirken imâmet konusunda bunu kabul etmemektedir. Bu durumu, imâmetin lütuf olmasını tüm mükelleflerin bilme imkânı olmadığı düşüncesiyle temellendirmektedir.²¹²

İmâmetin vücûbiyeti hususunda Kâdî şu temel gerekçeleri ifade etmektedir:

1) Toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insan için düzensizliğin ve kaosun önüne geçilmesi bir zorunluluktur. Bu ise ancak bir yöneticinin (imam)

²⁰⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 942.

²⁰⁹ Kasâs, 28/68.

²¹⁰ Bakara, 2/30.

²¹¹ Kirmânî, **el-Mesâbih**, s. 82, 83.

²¹² Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 49.

olmasıyla mümkün olmaktadır. Zira yöneticisi olmayan toplumlarda kaos, kargaşa ve düzensizlik hâkim olmakta,²¹³ gâib imam inancı da bu amacın gerçekleşmesini engellemektedir. Toplumsal düzenin sağlanması için bir imamın gerekliliği düşüncesi Sünnî anlayışta da öncelenen bir husustur.²¹⁴

2) Sivillik ve bağımsızlığı siyasi otorite için öncelikli şart olarak gören Kâdî, dünyevi menfaatlerin gerçekleşmesi için de imâmeti gerekli görmektedir.²¹⁵ O, maslahat ve menfaatlerin toplumdan topluma değişebileceği düşüncesiyle de imâmeti şer‘î bir maslahat olarak kabul etmektedir.²¹⁶

3) İmâmetin aklen gerekliliğini savunanları eleştirerek bunun sem‘an gerekli olduğunu, zira aklen gerekli olsaydı teklife konu olacağını,²¹⁷ mükellefin sorumlu olduğu konularda ise muktedir olması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca imam olmadan da yer ve gök, Allah’ın aşkınlığı sebebiyle varlığını devam ettirmektedir.²¹⁸

Bâtıniyye’de Ali b. Ebû Tâlib’in vasiyeti meselesi, iman ana unsuru olarak görülmekte ve bunun farziyeti ifade edilmektedir. Bu hususta aşağıdaki ifadeler dikkat çekmektedir.

“Ölüm anında vasiyette bulunulmasını emreden âyetteki²¹⁹ كتب “yazıldı” kelimesi فرض “farz kılındı” anlamında olup vasiyet de namaz, oruç ve hac gibi farzdır. Yolculukta bile olsa vasiyetin vücûbiyeti konusunda Allah Teâlâ’nın hiçbir kimseyi istisna etmemesi²²⁰ hatta şahit bulunmaması durumunda Ehl-i kitab’ın da şahit tutulabileceğini emretmesi²²¹ de bu vücûbiyeti pekiştirir. Vasiyet, tüm peygamberlerin uyguladığı bir yöntem olup Hz. Âdem’in Şit’e, İbrahim’in İsmil’e ve Musa’nın Harun’a vasiyeti bunun örnekleridir. Ayrıca ümmetin ihtiyaç duyacağı şeyleri detaylı bir şekilde aktaran Hz. Peygamber’in vasiyet gibi ümmet için hayati öneme sahip bir konu hakkında hiçbir şey söylememesi de düşünülemez.”²²²

²¹³ Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 55-57.

²¹⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm**, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1430/2009, s. 480-482.

²¹⁵ Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 91.

²¹⁶ Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 49.

²¹⁷ Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 48.

²¹⁸ Kâdî, **el-Muğnî**, C. XX/I, s. 44.

²¹⁹ Bakara, 2/180.

²²⁰ Mâide, 5/106-108.

²²¹ Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, C. I, s. 276.

²²² İbnü'l-Velîd, **Tâcü'l-akâid**, s. 61-62.

Kâdî, nass ve tayin anlayışını aşırılık olarak değerlendirerek eleştirmektedir. Şayet nass varsa bunun ya açık ya da gizli olarak tayine delalet etmesi gerektiğini, açık olması hâlinde, dinin temel esaslarından olacağı için reddeden kişinin kâfir olacağını, sahabe hakkında ise bunun Kur'ân'ın beyanıyla reddedildiğini belirtmektedir. Gizli olması durumunda ise buna işaret eden emarelerin olması gerektiğini, halbuki bu konuda işaret yoluyla da olsa bir bilgiye sahip olunmadığını söylemektedir.²²³

Kâdî, imamda bir kısım şartların olması gerektiğini ifade ederek imâmeti üstlenecek kişiye aranacak özellikleri şöyle sıralamaktadır:

1) İmâmet temel inanç ilkelerinden olmadığı için bu hususta kamu yararı ön plana çıkmaktadır. Buna bağlı olarak o, ibadet ve takva hususunda faziletli olan kişinin kamu menfaatinin gerçekleştirilmede yeterliliği yoksa mefdûlün öncelenmesini önermektedir.²²⁴ Dolayısıyla efdaliyeti, teamul olarak tercih sebebi görse de imâmet için tek yeterli özellik olarak görmemektedir.²²⁵

2) Farklı yaklaşımların olduğu imamın bilgisi konusunda ise imamın tüm ilimleri bilmesini şart olarak görmemektedir. Ancak ahkamla ilgili konularda hüküm verebilme yeterliliğinde olması ile hükümleri uygulamak ve fetvaları tekit edebilmek için içtihat yapabilecek güçte olmasını gerekli görmektedir. Göreve geldikten sonra ilim yönüyle yetersizliği tespit edilen kişinin azledilmesini de kabul etmektedir.²²⁶

3) Doğru ve tutarlı bir yönetim ve toplumsal düzeni sağlamak için imâmın siyaseten, idari ve askerî olarak yeterli donanıma sahip olması da gerekmektedir.²²⁷

4) Kâdî, sahip olduğu adalet ve güzel ahlak sebebiyle imamın, hadler ve ahkamı uygulamada, hakkı ikamede, mal ve metanın dağıtımında hakkaniyeti gerçekleştirecek yeterlilikte olmasını önermektedir.²²⁸

²²³ Kâdî, *Şerhu'l-usûl*, C. II, s. 700.

²²⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 227.

²²⁵ Aydın, "Kâdî Abdülcebâr'ın İmâmet Anlayışı", s. 18.

²²⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 208.

²²⁷ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 214, 224-226.

²²⁸ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 217.

5) İmâmet görevinin sağlıklı bir şekilde ifası, bu makama gelen kişinin ruh, beden ve akıl boyutuyla yeterliliğini gerektirmektedir. Dolayısıyla imamın özgür, Müslüman ve akıllı olması gerekmektedir.²²⁹

6) İmamın Kureyşiliğine dair hadis²³⁰ ve Benî Saîde'de ensârın da buna itiraz etmemesi gibi hususları Kâdî, Kureyşiliği ispat için yeterli görmemektedir.²³¹ Bu gibi hadisler, İslâm dünyasında zamanla devletlerin ve fırkaların hâkimiyetlerini pekiştirmek, düşüncelerini desteklemek ve meşruiyet kazanmak amacıyla kullandıkları nasslara dönüşmüştür. Fâtımîler, Mağrib'de kurdukları devletin sınırlarını Mısır'a kadar genişletince meşruiyetlerini pekiştirmek için kullandıkları en önemli argüman, neseplerinin Hz. Ali ve Fâtıma'ya dayandığını ifade etmenin yanı sıra Kureyşî olduklarını iddia etmektir.²³² Bu yaklaşım farklılıkları, Kureyşilik konusundaki tartışmaların günümüzde de güncelliğini koruması sonucunu doğurmuştur.²³³

7) Şartlara sahip olup tayin ya da seçim yoluyla imâmete getirilen kişiyle ilgili olarak Kâdî rıza, boyun eğme ve bunu açıklamak suretiyle biat edilmesi ve bunda îcab ile kabulün birlikte gerçekleşmesini de gerekli görmektedir.²³⁴

Kâdî, bu şartları saymakla muhtemelen İsmâîlî düşünce sisteminde ileri sürülen imamın yanılmazlığı, ismet sıfatına sahip olduğu, kesbî olmayan ilahî bir esinle sahip olduğu bilginin mutlaklığı ve insanların en faziletlisi olduğu şeklindeki kabullere cevap vermektedir.

Kâdî, Bâtınîlerin imâmet/hilâfetle ilgili iddia ve yaklaşımlarının sadece bir hak gasbı olmanın ötesinde farklı anlamlar ifade ettiğini düşünmektedir. O, masum kabul ettikleri hatta peygamberlik vasfıyla nitelendirdikleri²³⁵ Hz. Ali'nin, sahabe tarafından işlenen bunca cürüm karşısında onlardan korktuğu için sessiz kaldığı iddiasını hem kendisine hem de sahabeye açık bir iftira olarak görmektedir.²³⁶

²²⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 216.

²³⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, C. XIX, s. 318; Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, C.V, s. 405.

²³¹ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 214-216-245.

²³² Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 259-230; Mahmud, *Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi*, s. 208.

²³³ Hilâfetin Kureyşiliği ile ilgili Bkz. Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet*, s. 239-248.

²³⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/I, s. 229.

²³⁵ Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 158.

²³⁶ Kâdî, *Teşbît*, s. 264.

Râfıza, Hz. Ali'nin de, Hz. Peygamber gibi insanlara Allah Teâlâ'nın hücceti olduğunu ve masumiyet vasfı taşıdığını iddia etmektedir. Önceki halifeleri tezkiye etmesi, namazda onlara uyması, birlikte haccetmesi ve şûra heyetine girerek çıkan karara tabi olması gibi uygulamalarının ise onlardan korkusu sebebiyle gerçekleştiğini iddialarına eklemektedir. Ayrıca bu korkunun, halifelerden sonra da devam etmesi nedeniyle Hz. Ali dünyadan ayrılıncaya kadar hakikatin ortaya çıkmadığını belirtmektedir.”²³⁷

Kâdî bu iddiayı cevaplandırırken bazı hususlara dikkat çekmektedir:

“Eğer Ali, masum, hüccet ve Allah Resûlü'nün makamında bulunan bir kimse ise hak olmayan bir tutum benimsemiştir.”²³⁸ Hz. Peygamber'in nassla vasi tayin ettiği bir kimsenin, onun uygulamalarının aksine bir davranış sergilediği ve korktuğu için sorumluluklarını yerine getirmediğini söylemek de tutarlı bir iddia olmaz.”²³⁹

“Hz. Ali'nin gerek din gerekse diğer konularda kendisinden önceki halifeler dâhil, emir sahiplerine karşı tutumu da bilinen bir konudur. Onun, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın uygulamalarına yönelik tartışma ve itirazlarına dair çok sayıda örnek vardır. Bütün bunlardan sonra Hz. Ali'nin nassla belirlenen ve hakkı olan bir hususta onlardan korktuğu iddiası dayanaktan yoksundur.”²⁴⁰

Hz. Ali ile ilgili korkaklık ithamının tutarlı olmadığını gösteren hususlar arasında Hz. Osman'ın iş başına getirdiklerinin yakın akrabaları olduğuna dair insanlar konuşmaya başlayınca, bu durumu Hz. Osman'la paylaşarak onu uyarması örneği de zikredilmektedir. Hz. Ali, uyarılarını çekinmeden yaptığı bu konuşmada konu Muâviye'nin vali olarak atanmasına gelince, “Hz. Ömer de onu vali atamadı mı?” diye soran Hz. Osman'a “Evet” diye cevap verdikten sonra Muâviye'nin Hz. Ömer'den, onun en aciz kölesinden bile daha fazla korktuğunu, kendisinden ise kokmadığını yüzüne karşı ifade etmesi Hz. Ali'nin cesaretini göstermektedir.”²⁴¹

²³⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 448.

²³⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 450.

²³⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 488.

²⁴⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 436, 444, 448.

²⁴¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 462.

Hâricîler, kendisini hakem tayinine zorladıktan sonra bu taleplerinden vazgeçtiklerinde: *“Hakem tayini yapmayıp tövbe edersen yine seninle beraber olup düşmanlarınla savaşırsın, şayet reddedersen biz seni öldürünceye veya sen bizi öldürünceye kadar seninle savaşırsın!”* diyerek kendisini tehdit ettiklerinde Hz. Ali şöyle cevap vermiştir: *“Benim hakem tayin etme hakkım vardır. Şayet bunda bir masiyet olsaydı bu durumda size icâbet etmezdim. Kim bu işi dalâlet kabul ederse, kendisi daha çok dalâlette olur. Kim de bu karardan döneceğimi zanneder, iddia ederse yalan söyler.”*²⁴²

Hz. Ali’nin, onların bu talebini reddederken te’vile açık tek bir kelime bile söylememesi nass iddialarına yönelik önemli bir cevaptır. Hz. Ali ve sahabenin, önceki halifelerin davranış ve uygulamalarına karşı bu tavırları ortadayken onların nassları iptal ettiği, Kur’ân’ı değiştirdiği gibi iddialar tutarlı gözükmemektedir.²⁴³

Farklı yaklaşımlara sahip olursa da Şîî gruplarda ve bâtinî anlayışı benimseyen fırkalarda imâmet, merkezi bir öneme sahiptir. Bu kavrama yüklenen mana, zamanla mehdî inancının kurumsallaşması sonucunu doğurmuştur. İmâmetle ilgili nass merkezli tartışmaları bu yönüyle değerlendirmek önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber ölüm döşeğindeyken Hz. Ali ile Abbâs arasında geçtiği ifade edilen bir konuşmada amcasının Hz. Ali’ye şöyle söylediği aktarılmaktadır:

*“Yemin olsun ki Allah Resûlü’nün yüzünde ölüm görüyorum. Zira ben, Abdümenafoğullarının yüzlerinden, öleceklerini anlarım. Öyle zannediyorum ki o, bu hastalıktan kurtulamayacak. Hadi, ona gidelim ve halifelikle ilgili hususu konuşalım. Eğer kendisinden sonra bu iş bizim hakkımızsa bilelim. Eğer başkalarında ise kendisinden insanlara bizi tavsiye etmesini talep edelim.”*²⁴⁴

Hz. Ali ise: *“Allah Resûlü’ne ben böyle bir şey soramam. Şayet sorarsak ve bizde olmadığı cevabını verirse, insanlar buna engel olurlar ve bu işin bizde olmadığı bilinir. Bu sebeple ben, bunu asla soramam.”*²⁴⁵ şeklinde cevap vererek imâmetin kendi hakkı olduğunu ifade eden nassa dair bilginin kendilerinde

²⁴² Kâdî, **Tesbîât**, s. 446.

²⁴³ Kâdî, **Tesbîât**, s. 470.

²⁴⁴ Kâdî, **Tesbîât**, s. 488.

²⁴⁵ Kâdî, **Tesbîât**, s. 488.

bulunmadığını ifade etmektedir. Eğer olsaydı Hz. Ali'nin amcasına şöyle demesi gerekirdi: *“Amcacığım! Biliyorsunuz ki Hz. Peygamber beni halife tayin etti, tüm insanlara hüccet kıldı, beni ve neslimi kıyamete kadar ümmetine halife yaptı.”*²⁴⁶

Bu konuşmanın gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgili muhtemel soruyu da Kâdî, bu konuşmanın, Sakîfe ve şûrada geçen konuşmalar gibi olduğu ve ilim ehli kimselerin bundan şüphe etmeyecekleri söyleyerek cevap vermektedir. Ayrıca Hz. Peygambere atfen *“Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır.”*²⁴⁷ gibi rivayetleri kabul edenlerin, ondan daha sahih ve bilinmesi daha kuvvetli olan bu konuşmayı reddetmelerini tutarlı görmeyerek²⁴⁸ konuşmanın gerçekleştiği yönündeki düşüncesini aktarmaktadır.

“Şayet Hz. Peygamber Hz. Ali'yi halife tayin etmeseydi biz bunu zorunlu olarak bilirdik.” şeklindeki muhtemel bir iddiaya karşı ise Kâdî şöyle söylemektedir:

*“Onun yapmadığı bir şey zorunlu olarak bilinmez ancak istidlâl yoluyla bilinir. İstidlâl yoluyla da böyle bağlayıcı bir hükme varılamaz. Böyle bağlayıcı bir hükmü şayet Hz. Peygamber bildirmiş olsaydı diğer hükümler bilindiği gibi bu da bilinirdi.”*²⁴⁹

Ona göre, nassla tayin olmadığının en önemli göstergelerinden biri de Hz. Ali'nin, kendisinden önceki halifelerin çektikleri sıkıntı ve zorluklardan daha fazlasıyla karşılaşmış olmasına rağmen hiçbir zaman kendisi hakkında nass olduğunu, ismet sıfatını taşıdığını söylememesi ve böyle bir iddiada bulunmamasıdır. Hem de halifelîği süresince, gerek tabileri gerekse zamanındaki diğer insanlar tarafından dalâletle hatta küfürle suçlanarak itham edilmiş olmasına rağmen.²⁵⁰

²⁴⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 488.

²⁴⁷ Dârimî, **es-Sünen**, Siyer 75; İbn Hanbel, **el-Müsned**, C. VIII, s. 301; Sünnet 1; İbn Mâce, **es-Sünen**, Fiten 17; Tirmizî, **es-Sünen**, İmân 18.

²⁴⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 490. Fezâil içerikli bu gibi hadisleri nakledenler Şîî eğilimlere sahip olmaları gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu durum, fezâil içerikli bir rivayetin râvisi olmakla Şîî eğilimlere sahip olma ithamı arasında bir ilişki olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Topgöl, **Rivayetten Râviye**, s. 340.

²⁴⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 498.

²⁵⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 524.

Kâdî, halife seçilme sürecinin ve Hz. Ali'ye biatın kaos ve fitne ortamında gerçekleştiğini söylemektedir.²⁵¹ Muâviye ve ona tabi olanlar dışında sahabeden bazılarının Müslümlarla savaşmayı kerih gördükleri için imâmetine rıza göstermekle birlikte biat etmediklerini ifade etmektedir.²⁵² Hz. Ali ile Muâviye arasında yaşanan siyasi mücadele, merkezîyetçi bir yönetimi temsil eden anlayışla ümmeti temsil eden düşünce arasındaki çekişmenin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Burada merkezîyetçi yönetimle siyasal katılımı göz ardı eden belli bir zümrenin hâkimiyeti kastedilmektedir.²⁵³ Hz. Ali'nin halife seçilmesi sonrası irat ettiği hutbesinde söyledikleri de bu hususu desteklemektedir:

*“Allah biliyor ki siz bu hususta görüş birliğine varıncaya kadar ben, hiçbir zaman Muhammed'in (s.a.) ümmetine emir olmak istemiyordum. Ben Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğunu işittim: “Benden sonra idareye atanan herhangi bir yönetici, sıratın kenarında durdurulur ve melekler onun sahifesini açarlar. Eğer adilse Allah onu adaleti sebebiyle kurtarır. Şayet zalimse sırat, eklemleri birbirinden ayrılınca kadar onu silkeler. Sonra sırat yarılr. Ateşten korumaya çalıştığı şey burnu ve yanakları olacaktır.” Ancak siz görüş birliğine vardığınız zaman sizi terk edemedim. Ben, işittiğiniz şeyi söylüyorum. Kendim ve sizin için Allah'a istiğfar ediyorum.”*²⁵⁴

Dikkat edilirse Hz. Ali, kendisi hakkındaki masumiyet iddialarının aksine burada imamın zalim olabileceği ve yanlış da yapabileceğine işaret etmektedir. Karşılaştığı zorluk ne olursa olsun Hz. Ali'nin ortaya koyduğu temel deliller; seçim, şûra, icmâ ve kendisinden önceki halifelere biat edenlerin ona da biat etmiş olmasıdır. Çok fazla ihtiyaç duymasına rağmen o, bu zorlukların ve mücadelelerin hiçbirinde kendisini Hz. Peygamber'in nassla tayin ettiğine dair en küçük bir ima ve ifadede bulunmamıştır. Bu anlatılanlar, kendisinden sonra ister taraftarlarının isterse Şîa kisvesi altında hareket eden bâtinî grupların onunla ilgili ileri sürdükleri nassla tayin iddialarının sağlam bir temele dayanmadığını göstermektedir.

²⁵¹ Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/1, s. 290.

²⁵² Kâdî, *el-Muğnî*, C. XX/1, s. 300.

²⁵³ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*, İstanbul, Anka Yayınları, 2004, s. 25.

²⁵⁴ Kâdî, *Tesbîât*, s. 538.

Bu konudaki örnekler, Hz. Ali'nin Muâviye'ye yazdığı bir mektubu özetlenerek tamamlanacaktır. Hz. Ali, bu mektubunda şunları ifade etmektedir:

“Rahmân, Rahîm Allah'ın adıyla. Allah'ın kulu, müminlerin emiri Ali'den Muâviye b. Ebî Süfyan'a! İmdi, Medine'de bana yapılan biat, Şam'da da olsan seni bağlar. Çünkü Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a -Allah, onlardan razı olsun- biat eden topluluk, onlara biat edildiği üzere bana biat ettiler. Dolayısıyla burada olanların tercih etme ve olmayanların reddetme hakkı kalmamıştır. Zira muhâcirler ve ensârdan oluşan şura, bir adam üzerinde görüş birliğine varıp onu imâm seçtikleri zaman bunda Allah'ın rızası vardır. Eğer birisi, onların emrinden çıkarsa onu çıkmış olduğu emre geri döndürürler. Eğer diretirse, müminlerin yolunun dışında bir yol aradığı için onunla savaşırlar. Allah da dönmüş olduğu şeyin vebalini ona yükler ve onu cehenneme yaslar. Orası çok kötü bir dönüş yeridir. Ama Muâviye Müslümanların girdikleri yola girmedi. Senin hakkında en çok arzu ettiğim şey, bir belâya/fitneye kalkışmadığın sürece afiyette olmandır. Eğer bir fitneye yeltenirsen seninle savaşırım ve sana karşı Allah'tan yardım isterim. Sen, Osman'ın -Allah ona rahmet etsin- katilleri hakkında çok ileri gittin. Sen de insanların girdikleri yola gir. Sonra bu topluluk beni, seni ve onları hakk ve Allah'ın Kitâb'ı üzere taşımakla sorumlu tuttular. Senin istediğin şey ise sülle çocuğu aldatmaktır. Ömrüme yemin olsun ki hevanı bırakıp da aklınla düşünürsen Osman'ın kanı hususunda Kureyş'in en temiz benim olduğumu görürsün. Muâviye! Şunu bil ki sen, kendileri için halifelik helâl olmayan ve şurada yer almayan tulekâdansın. İman ve hicret ehlinde olan Cerîr b. Abdullah sana geldi. Ona biat et! Allah'tan başka kuvvet sahibi yoktur.”²⁵⁵

Bu değerlendirmeler, imâmet konusunun nassla belirlenmiş olduğu iddialarının yeteri kadar güçlü delillere dayanmadığını, İsmâîlilerin bu yaklaşımları ile imâmet kurumu üzerinden Hz. Peygamber ve sahabenin misyon ve etkisini zayıflatmayı hedeflediklerini göstermektedir. Ayrıca bu değerlendirmeler, İslâm toplumunda genel kitleyi oluşturan Ehl-i sünnet'in, sahip olduğu siyasi güç ve hâkimiyeti sebebiyle imâmete, Şîa ya da ondan neşet eden bâtinî fırkalar kadar önem atfetmeye ihtiyaç duymadığını da ilave edilmektedir.

²⁵⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 550.

4.2. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN BÂTİNÎLERİN DÜŞÜNCELERİNİ ŞEKİLLENDİREN YAKLAŞIMLARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bâtînî fırkaların inanç ve uygulamalarına yönelik Kâdî'nin tespit ve eleştirilerinin, İmâmî ve İsmâîlî eserlerdeki aktarımlarla benzerlik gösterdiği görülmüştür. Varmak istedikleri sonuçlar farklı da olsa bu benzerlikler, dönemin doğru anlaşılmasına katkı sunmaktadır. İmâmette nassla tayine ve velâyete aşırı vurgu İmâmî-İsmâîlî yazarlarda tezlerini destekleyen bir unsur olarak kullanılırken, Kâdî'de bu durum eleştirilerinin temellendirilmesi hususunda bir dayanağa dönüşmektedir.

Davetlerini muhataplarına ulaştırırken bâtînî fırkaların kullandıkları yöntem ve uygulamalar, sahip oldukları imkânlarla ve muhataplarının yaşadıkları bölgelere göre farklılık göstermektedir. Bu bölümde bâtînî fırkalarda karşılaşılan yöntem ve uygulamalara dair özellikle Kâdî tarafından yapılan tespit ve eleştiriler ele alınmaktadır.

4.2.1. Sırrî Din Anlayışı ve Amaca Ulaşmak İçin Gizliliği Benimsemeleri

Düşünce, inanç ve uygulamalarında gizliliği benimsemiş olmaları, bâtînî fırkaların ayırt edici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵⁶ Bu, onların benimsemiş oldukları bâtînî epistemolojinin beraberinde getirdiği bir zorunluluk şeklinde değerlendirilmektedir. Bilgiye yaklaşımdaki düalizm ve bâtînî bilginin ilahî âlemle olan ilişkisi, bu bilgiye ulaşan kişiye ayrıcalık ve mutlaklık kazandırmanın yanı sıra ona kurtarıcılık vasfı da kazandırmaktadır.²⁵⁷

Bâtînî fırkalara kaynaklık teşkil eden İsmâîliyye'nin erken dönemine dair belirsizliği kaynaklarda ifade edilmektedir. Bir kısım siyasi ve sosyal gerekçelerle şekillenen ve “devru's-setr” olarak nitelenen bu dönemde davet, mestur imamlar aracılığıyla yürütülmüştür. Bu dönemde imamlar ve dâîlerle ilgili isimlendirmelerin

²⁵⁶ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, s. 403.

²⁵⁷ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübûât*, s. 177-178.

gerçek ya da müstear olması konusundaki tartışmalar devam etmektedir. Bütün bunlar İsmâiliyye'den neşet eden bâtinî fırkaların daha sonraki düşünce ve uygulamalarını da etkilemiştir.

Bâtinî fırkaların davetlerine kazandırmak istedikleri kişilere yönelik uyguladıkları farklı metotlar hakkında daha önce bilgi aktarılmıştı. Bu anlatımların genellikle karşıt görüşteki kişiler tarafından yapılmış olması, bünyesinde bazı sınırlılıklar ve abartılar barındırsa da bütünüyle yanlış olması ya da dikkate alınmaması mümkün gözükmemektedir. Zira bu bilgilerin çoğunlukla kendisine dayandırıldığı Gazzâlî, aktardığı bilgileri bâtinî dâîlerin davete kazandırmaya çalıştığı veya onların arasında bir müddet kalmış kişilerden dinlediğini ifade etmektedir.²⁵⁸ Yine İbnü'n-Nedîm, kendisinin de okuduğu ve İsmâîlî davetin yöntem ve merhalelerine dair bilgiler aktaran *el-Belâğu's-seb'a* isimli bir eserden bahsetmektedir.²⁵⁹

Bâtinî daveti farklı bölgelerde yürüten dâîlerin benimsemiş oldukları gizlilikle ilgili Kâdî'nin de örneklerini aktardığı temel iki yöntemden bahsedilmektedir. Kendilerini gizlemek olarak ifade edebileceğimiz birinci yöntem; halktan ama bilgili, Allah Teâlâ'ya bağlı, çokça amel işleyen, takva ehli bir kimse görüntüsü vermek şeklinde ortaya çıkmaktadır. İkinci yöntem ise sahip oldukları Bâtinî inanç sistemlerinin teşkilat yapılarına yansımada görülmektedir.

Muhatap aldıkları kişi ve gruplar da iki başlıkta değerlendirilmektedir. İlki; bulundukları bölgelerde bolluk içerisinde yaşadıkları için şımarmış, saltanat sevdasına kapılmış, dünyaya dalmış kibirli insanlar. İkincisi ise gaflet ve cehaletin kuşatmış olduğu uzak bölgelerdeki orta tabakayı oluşturan kimseler.²⁶⁰

Kâdî, kendi döneminde faaliyetlerine şahit olduğu bir gruptan bahsederek bu durumu örneklendirmektedir:

“Basra'nın Kureyş caddesinde kalıntıları hâlâ var olan-müellif, hicri 385 yılına işaret eder- sarayda kâtiplik ve memurluk gibi görevleri ifa eden Benû Ebi'l-Bağl diye bilinen bir topluluk yaşardı. Müslüman ve Şiî olduklarını iddia

²⁵⁸ Gazzâlî, **Fedâih**, s. 33.

²⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 638.

²⁶⁰ Kâdî, **Tesbîât**, s. 690.

etmelerine rağmen Karmatîlere yöneldiler ve yıldızlar ilmini benimsediler. Kâfirûn sûresi hakkında “Bunlar, duygusuz sözler ve manası olmayan şeylerdir” iddiasında bulunarak bunları divanlarında ve toplantılarında dile getirdiler. Olayların hakikatini ve âyetlerin nüzul sebeplerini bilmemeleri, onları böyle bir kabule itti ve insanları etkilemek için mitolojik menkıbeler uydurdular.”²⁶¹

Bakışlarıyla karşısındakini ölüme götüren, tek başına yedi başlı ejderha gibi mitolojik varlıkları yenen, aynı anda farklı mekânlarda bulunabilen gizemli şahıslara ait kıssalar bu anlayıştan kaynaklanmaktadır.²⁶² Diğer bir örnek olarak, Gulât-ı Şîa’dan olan Ebü’l-Hattâb el-Esedî’nin, *İsm-i A’zam*’a dair sahip olduğu sırlar sebebiyle taraftarlarını, onlara verdiği tahta kılıçların en kaliteli çelik kılıçlardan bile keskin olacağına inandırmış olması zikredilmektedir. Bâtıniyye, hedef aldığı kimseleri çeşitli hilelerle kandırmış ve kendilerinden anlatılan şeyleri gizlemeleri husunda söz almıştır. Bu yöntemleri kullanarak Mağrib, Bahreyn gibi birçok bölgede insanları ifsat etmiştir.²⁶³

Kâdî, kendi yaşadığı dönemde Ehl-i beyt’e bağlılık ve Şîa’dan oldukları iddiasıyla Mısır, Remle, Sûr, Akka, Askalân, Dımaşk, Bağdat gibi bölgelerde faaliyet gösteren bazı bâtinî şahıslardan da bahsetmektedir. Ebû Cebele İbrahim b. Gassân, Câbir el-Müteveffâ, Ebü’l-Fevâris, Hasan b. Muhammed el-Mimedî, Ebû Muhammed et-Taberî, Ebü’l-Vefâ ed-Deylemî, Ebû Huzeyme ve Ebû Abdullah Muhammed b. en-Nu’mân’ı bunlar arasında zikretmektedir. Bu şahıslar bulundukları bölgelerde, Fâtîma’ya ve Hz. Ömer’in öldürdüğünü iddia ettikleri oğlu Muhsin’e kasideciler ve ağıtçılar aracılığıyla ağıtlar yakıp Kur’ân’ın ve dinî farîzaların değiştirildiğini anlatmıştır. Ayrıca ahit ve ağır yeminler aldıktan sonra insanlara, havassın bildirdiklerine uymalarını tavsiye etmiştir. Yaptıkları telkinlerle onları, fukahâdan, Ashâbü’l-hadîs’ten bilgi edinme, avamdan Kur’ân dinleme hususunda uyarmıştır. Kâdî’nin Ca’fer b. Muhammed’den nakille aktardığı bu konu da onların uygulamalarını destekleyen bir özellik arz etmektedir:

²⁶¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 104. İsmâiliyye fırkası mensuplarının, yıldızları ilah olarak kabul ettikleri konusu tartışılmaktadır. Ancak bunların kâinata olan etkilerini benimsedikleri, önemsedikleri ve coğrafya ile astronomi ilimlerinde mahir olduklarında tereddüt bulunmamaktadır. Mahmud, **Kelâmî Açından İsmâilî İnanç Sistemi**, s. 32.

²⁶² Avcu, “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 39.

²⁶³ Kâdî, **Tesbît**, s. 272.

*“Avamla konuşmak kalbi köreltir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Sevri, Hasan el-Basrî ve benzerlerinin fıkhdan sakının! Çünkü onlar kâfirdirler ve Ehl-i beyt’e düşmandırlar. Bütün doğrular, onların hilâfıdır. Sizden biri doğruyu ayırt edemediği zaman fukahânın görüşüne baksın, onun tersini yapsın. O zaman hakka isabet edecektir.”*²⁶⁴

Gizliliği benimsemenin arka planında, hem imama hem de imam tarafından aktarılan bilgiye güç ve mutlaklık kazandırma amacı yatmaktadır. Gizliliğin beraberinde getirdiği gizemcilik, zâhir-bâtın ayrımında bâtının öncelenmesini, inanç ve uygulamalarda takıyyeyinin temel bir esasa dönüşmesini beraberinde getirmektedir. Zira bâtinî bilgiye sahip olan imamın zulmet ile olan mücadelesinde - Bâtiniyye’ye mensup bazı fırkalar nur-zulmet mücadelesini (düalizm) benimsemektedir- zaaf yaşamamak için sahip olduğu bilgileri gizlemek zorunda olduğunu kabul etmektedir.²⁶⁵ Böyle bir yaklaşımın, tüm mücadelesinde açıklığı ilke edinmiş bir peygamberin öğretisiyle ne derece uyushacağı üzerinde ayrıca durulması gerekmektedir.

4.2.2. Sembolizm ile Harf ve Sayı Gizemciliğini Benimsemeleri

Bilgiye ulaşmada bâtinî te’vili esas alan fırkalar nassların zâhirini değersizleştirmiş olsalar da bâtinî mananın, onun altında gizli olduğunu düşünmeleri sebebiyle tamamen terk etmemiştir. Nassların zâhiri, sıradan harf ve kelimelerden oluşmadığı, bir kısım gizli hakikatler ve sırlar taşıdığı²⁶⁶ için bâtin ilmine sahip olan imamlar dışında başka kişilerin bunlardaki gizli bilgilere ulaşma ve onları keşfetme imkânları bulunmamaktadır. Bâtinî anlayışta, maddi âlemin en üst makamında bulunan ve ilahî yardıma ulaşmış olan Nâtıklar/Resûllerin, bâtinî hakikatleri kutsal kitaplardaki lafızların içerisine gizledikleri kabul edilmektedir. Bu, bir yönüyle peygamberlerin ilahî desteğe muhatap oldukları anlamına gelirken diğer yönüyle nassların zâhirlerinin Hz. Peygamber tarafından ifadelendirildiği, yani Kur’ân’ın

²⁶⁴ Kâdî, **Teshât**, s. 1106.

²⁶⁵ Avcu, “Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 38.

²⁶⁶ Cürcânî, **Kitâbü’t-Ta’rîfât**, s. 102.

lafzının mahlûk olduğu anlamını da içermektedir.²⁶⁷ Bu anlayış, zâhirin altındaki gizli manayı ancak imamlar ve seçilmiş olan kimselerin keşfetme ve anlama gücüne sahip oldukları şeklinde değerlendirilmektedir.

Harf ve sayı gizemciliği İslâm dünyasında da karşılaştığımız bir realite olarak, şifreli ibareler ve formüllere başvurma şeklinde Kâdî öncesi İmâmî-İsmâilî âlimler tarafından yazılmış eserlerde de görülmektedir.²⁶⁸ *Kitâbü'r-Rüşd ve'l-hidâye*'de yedi harften oluşan “Bismillah” kelimesi, yedi Nâtık olarak anlaşılmaktadır. Yine on iki şubeye ayrılan besmele, Nâtık'ın on iki nakîbinin olduğu şeklinde te'vil edilmektedir. On iki harften oluşan “er-Rahmân er-rahîm” kelimelerinin on dokuz şubesi ise Nâtık'tan sonra yedi imam ve on iki hüccet olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.²⁶⁹

Yine Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark*'ta, harflerle varlıklar arasında ilişki kurma hususunda örnekler vermektedir. Gulât-ı Şîa içerisinde yer alan Muğîre b. Saîd, Allah Teâlâ'nın kendisini yeryüzüne insan suretinde aksettirdiğine, bacaklarının elif, gözlerinin ayn, cinsel organının ise he harfine benzediği şeklindeki anlayışa dikkat çekmektedir.²⁷⁰ Harf ve kelimelere sembolik anlamlar yüklenmesi hususunda Ca'fer b. Mansûr el-Yemen'in *Kitâbü'l-Keşf* isimli eseri de rumuzların kullanıldığı eserler arasında yer almaktadır.²⁷¹ Kaynaklardaki bu sembol ve rumuzlar çalışmanın kapsamında olmadığı için bunlara işaret edilmekle yetinilecektir. Bu hususun Bâtînî müelliflerin yaklaşımlarının daha iyi anlaşılması boyutuyla ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

Zâhir-bâtın ayrımı gibi harf ve sayı gizemciliği de bunların bir kısım sır ve şifreler barındırdığı, bunlara da ancak seçilmiş olanların muttali olabileceği kabulünü beraberinde getirmektedir. Bu kabul, evrendeki ve kutsal kitaptaki her türlü sır ve bâtînî bilginin ancak seçilmiş olan imamlar tarafından bilineceği inancını pekiştirmektedir.

²⁶⁷ Avcu, “Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 35.

²⁶⁸ Abdullah Ekinci, “IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatîler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2002, s. 130.

²⁶⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 925.

²⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 182. Bkz. Ali Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik**, İstanbul, Marmara Akademi Yayınları, 2018, 2. b., s. 223-225.

²⁷¹ Bkz. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü'l-Keşf**, s. 10, 21, 34, 58-65.

4.2.3. Mehdî İnancıyla İnsanlarda Beklenti Oluşturmaları

İnsanlar ve toplumlar değişik inanç ve düşüncelerden beslenmektedir. Bunun yansıması, mesîh-mehdî inancında ortak bir fenomen olarak açık bir şekilde görülmekte, Mesîh kavramının İsa b. Meryem'in sıfatı olarak Arapçaya Âramca veya İbrâniceden geçtiği kabul edilmektedir. Bu kavram, Yahudilerin Bâbil esareti zamanlarında olduğu gibi toplumların zulüm, esaret ve mahkumiyete maruz kaldıkları zor dönemlerde daha fazla ön plana çıkmaktadır. Buradaki kurgu, kutsal kabul edilen ve düşmanlar tarafından ele geçirilip heder edilen değerlerine yeniden kavuşmalarının ancak mesîh-mehdî aracılığıyla gerçekleşeceği inancını benimsemektir.²⁷²

Kur'ân bu kavramlara yer verse de, onun kavrama yüklediği anlam Yahudi ve Hristiyanların kabulleriyle örtüşmediği gibi onların bu kavramlara dair inançlarını da desteklemez. İslâm düşüncesinde mehdî kavramı, kıyamet öncesi rec'atı beklenen kişi anlamı kazanmadan önce Allah Teâlâ'nın kendisine yol gösterdiği kimse olarak anlaşılmıştır. Yol gösterilen kimse de sahip olduğu bu ikram sebebiyle diğer insanlara doğru yolu göstermekle mükelleftir. Bu anlamıyla kavram, Hz. Peygamber'le birlikte ilk halifeler için de kullanılmıştır.

Mehdî-mesîh kavramlarının ifade ettiği mananın aynılığı veya farklılığı konusunun, yapılan tüm tartışmalara rağmen ne batıda ne de İslâm dünyasında net bir sonuca bağlanamadığını da dikkate almak gerekmektedir.²⁷³

Şîa'da ve Bâtıniyye'de erken dönemden itibaren temel bir esas olarak benimsenen mehdî inancı, özellikle davetin yeni muhataplarını etkilemede bir unsur olarak kullanılmıştır. Bununla hakikati tartışmalı bir hususu temel bir inanca dönüştürerek geleceğe dair beklentileri yönetmek ve muhatapları etkilemek hedeflenmiştir.

Bâtînî anlayışta imam ve mehdî ile ilgili inançtaki aşırılık, karizmatik bir lider üretmenin ötesinde onu, son devrin sahibi olarak, ilahî âleme ait tüm sırlara vâkıf bir kimse şeklinde görmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu ise beklenen

²⁷² Ethem Ruhi Fırlı, "Mesîh ve Mehdî İnancı Üzerine", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1982, C. XXV, S. I, s. 180-182.

²⁷³ Fırlı, "Mesîh ve Mehdî İnancı Üzerine", s. 196-198.

mehdî'nin, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden altı devrin sahiplerinin hepsinden daha üstün olacağı anlamına gelmektedir. Onlar ilahî âleme ait sırların bir kısmına sahipken mehdî, kendisine bahşedilen ilahî bir kuvvet sayesinde onların sahip olduğu sırlara da vâkıf olmaktadır.²⁷⁴

Kâdî, Bahreyn'deki bir dâînin Şiîlere şöyle söylediğini aktarmaktadır: “*Ben el-Mehdî'nin size gönderdiği elçiyim. Onun ortaya çıkma zamanı yaklaştı. Hazır olun ve bekleyin. Zekâtlarınızı, öşürlerinizi ve fazla mallarınızı ona gönderin.*”²⁷⁵

Bu söylemle onlardan istediğini alan dâî bir süre ortadan kaybolduktan sonra -ortadan kaybolma bu tür durumlarda olaya gizem katmak ve beklentiyi artırmak için bir yöntem olarak kullanılmaktadır- tekrar geriye dönerek kendilerine mehdîden getirdiği haberleri şöyle aktarmaktadır:

*“Her şeyin bir bânı vardır. Mehdînin has adamlarına hiçbir şey haram değildir. Mehdî, size her şeyi helâl kıldı. O, kişinin kardeşinin malına ve ailesine ve eşine ortak olmasını helâl kılıyor. Kişinin imanının alameti, nefsinin bütün bunları hoş karşılamasıdır.”*²⁷⁶

Ebü Tâhir'in, davet hususunda ortak hareket ettiği Yahya et-Temâmî'yi öldürüp hâkimiyet sağladığında ibâha ve şeriatı iptal etme anlayışını ortaya koyması, İbnü'l-Hanefiyye'nin elçisi olduğunu, onun mehdî olarak dağların birinde ikamet ettiğini ve hicri 300 yılında ortaya çıkacağını söylemesi, geleceğe dair beklentilerin canlı tutulmasını hedeflemektedir.²⁷⁷

Abbâsî halifesi Muktedir, nâzır Ali b. İsa'yı tutuklattıktan sonra Kâdî'nin ifadesiyle Bağdat ve Kûfe'deki uğursuz Şiîleri de Bahreyn'e göndermiştir. Bunlar beklenmedik bir anda Basra'ya saldırarak halka hainlik ve kötülükler yapmış, ardından Kûfe'ye de saldırarak çirkinliklerine devam etmiştir. Onların yaptıklarını sevinçle karşılayan Şiîlerden nakledilenler, mehdî inancının etkinliği ve yaygınlığını göstermektedir. Onlar şöyle söylemiştir: “*Ebü Tâhir b. Ebî Saîd, Allah'ın velisi ve Allah'ın hüccetidir. O, yakında ortaya çıkacak olan mehdînin Bahreyn'deki*

²⁷⁴ Avcu, “Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, s. 39.

²⁷⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 694.

²⁷⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 694.

²⁷⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 696.

halifesidir. Onun halifesi olarak Ebû Tâhir, mehdî için yeryüzünü alacak ve saltanatı Bahreyn’de olacaktır.”²⁷⁸

Ebû’l-Kâsım İsa b. Musa, Ebû Müslim b. Hammâd el-Mevsîlî gibi dâîlerin, daveti ifşa etmesi ve rezilliklerinin ortaya çıkmasından sonra Ebû Tâhir’i sorgularken dile getirdikleri hususlar da bu konuda önem arz etmektedir:

*“Ebû Tâhir! Sana ne oldu? Allah sana lanet etsin! Yazıklar olsun sana. Niçin idareyi Zekîre el-İsfahânî’ye verdin? Yazıklar olsun sana! Sen gaflet etmeye devam ettin. İnsanlar senin mehdî olduğuna inanmıştı. Hatta seni mehdîden üstün görenler vardı. Yazıklar olsun sana! Buhara’ya kadar seni hiç kimse takip etmedi. Allah, sana lanet etsin, sana da salât etsin ey Muhammed!”*²⁷⁹

Bu gibi aktarımlarda mehdî vurgusu üzerinden bir söylem geliştirilmesi, insanları etkilemede bunun etkin bir unsur olduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Kâdî, mehdî inancını tartışırken önce onların söylemlerini, “Bizimle birlikte ve zamanımızda masum bir imam vardır. O, bizim için ortaya çıkacaktır. O, bize ve bütün insanlara hüccettir.”²⁸⁰ şeklinde özetledikten sonra kendi eleştirilerini şöyle aktarmaktadır:

*“Bu iddiada bulunan kimseler Irak, Mısır, Fâris, Mağrib, Yemen, Bahreyn ve Horasan gibi geniş bir coğrafyada bulunmakta ve bu kişiye davet etmektedirler. Eğer iddia ettikleri şekilde bu vasıflara sahip bir adam (mehdî) dünyada olsaydı, onu tasdik etmesek, sözünü kabul etmesek ve kendisini görmesek bile onların vermiş olduğu haberler ve onlardan işittiklerimiz sayesinde bunu elbette bilirdik. Görmez misiniz ki hangi bölgede olursa olsun, kabul eden ya da yalanlayan herkes Hz. Muhammed’in Allah Teâlâ’nın elçisi olduğuna dair iddiasını biliyordu. Yine peygamberlik iddiasına rağmen Müseyleme’nin de bir yalancı olduğunu ve onun haberlerini de biliyordu. Ayrıca tâbi olduğunu iddia ettiğiniz dinin peygamberi sizin davet ettiğiniz hususu (mehdî inancı) din yapmadı ve sahâbesi de buna çağırmadı.”*²⁸¹

Kâdî, eleştirilerinde gizlilik ve gizem ile geleceğe dair beklenti oluşturmanın Hz. Peygamber’in daveti ve İslâm’ın mesajı ile örtüşmediğine özellikle

²⁷⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 698.

²⁷⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 716.

²⁸⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 356.

²⁸¹ Kâdî, **Teshât**, s. 356.

vurgu yapmaktadır. Bir olayın bilinmesi ile hakikat olması arasında fark olduğunu ifade eden Kâdî, bilinmekle hakikat olmak arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir.

Karmatîler, bulundukları bölgelerde insanları etkilemek için mehdînin çok yakında geleceği iddiasını etkin bir unsur olarak kullanmıştır. Bu konuda verdikleri tarih gecikince ya da bilgi yanlış çıkınca insanlar bu durumu sorgulamıştır. Bir kısım zorlama te'villerle konuyu açıklamaya çalışmak dışında Karmatî dâîlerin insanları ikna edecek bir cevabı olmamıştır.²⁸²

Mehdî konusunda insanları kandırmaları sebebiyle rezil olmalarının örneklerinden biri de Zekîre olayıdır. Zekîre'nin rezillikleri ortaya çıkınca, onu insanlara mehdî olarak telkin eden Ebû Tâhir'in verdiği cevaplarla ikna olmayan insanlar çevresinden ayrılmıştır. O da bu yaşananların unutulması için başka bölgelere yönelerek mücadelesine orada devam etmiştir.²⁸³

4.2.4. Hz. Peygamber ile Sahabe Hakkında ve Dinî Konularda Şüphe Uyandırmaları

İslâm'da ilk ortaya çıkan bid'atın Hâricîlik olduğu ifade edilmektedir. Daha sonra Mürcie ile Kaderiyye ve nihayet Râfizîlik ortaya çıkmıştır. Bu gruplara mensup bazı kişiler şöyle iddia etmiştir: *Muhammed'in (s.a.) ashâbına sövmeyin. Çünkü onlar Allah korkusundan Müslüman oldular. Diğer insanlar ise onların kılıçlarının korkusundan İslâm'a girdiler.*²⁸⁴

Bu aktarımı ile Kâdî, İslâm düşüncesinde yaşanan birtakım farklılaşmaları ve ilk nesil Müslümanlara yönelik ileri sürülen itham ve iftiraları özetlemektedir.

Şîa'dan bazı grupların da aralarında bulunduğu bir kısım fırkalara göre muhâcirler ve ensâr Hz. Muhammed'e iman etmemiş ve onun davasının doğruluğuna inanmamıştır. Bilakis tezvîrat yaparak onun yalancı, taklitçi ve hilebaz bir kişi olduğunu söylemiştir. Ona tabi olduklarını söylemeleri ise alay etmek ve onu kandırmaktan öteye geçmemiştir. Onun işini bozmak ve ayağını kaydırmak gayesi

²⁸² Kâdî, **Tesbît**, s. 627, 1138.

²⁸³ Kâdî, **Tesbît**, s. 710.

²⁸⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 76.

güttükleri için davetinde başarıya ulaşmamasını arzu etmiştir. Ona samimiyetle inanan küçük bir grup ise muhâcirler ve ensâr tarafından etkisiz hâle getirilmiş ve nihayet onlar da bu dünyadan ayrılmıştır.²⁸⁵

Kâdî, Bâtîniyye'yi kastederek zındıklar diye nitelediği bu kimselerin şu iddialarını da aktarmaktadır. Onlar, “Muhammed, nübüvvet işi hakkında yakîn iddia ettiği şeylerden vazgeçti.” demiştir. Zira onlar, “*Bana ve size ne yapılacağını da bilmem.*”²⁸⁶ ve “*Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitâb'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor.*”²⁸⁷ âyetlerini bu anlamda te'vil etmiştir. Câbir el-Müteveffâ, İbn Cebile gibi davetçiler de muhatap aldıkları kimseleri aldatmak için Hz. Peygamber'e düzenbazlık ithamında bulunmuştur. Kâdî bu iddialara, ona iman edenlerin dört yüz yıldır hâlâ onun şeriatına tabi olmaya devam etmelerini ve bu eşeklerin! kendilerini namaz, oruç, hac ve cihadla yoran Muhammed'de ne bulduklarını anlayamadıkları şeklindeki söylem ve istifhamlarını da ilave etmektedir.²⁸⁸

Kâdî, gerek Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında gerekse sahabe ve onları takip eden Müslümanlar hakkında bu tür iddia ve iftiraları uyduranları anlamanın mümkün olmadığını söylemektedir. Zira Hz. Peygamber'in dini tebliğ etmeye başlamasının üzerinden dört yüz yıl geçmesine rağmen düşmanları onda bir yanlışlık ve hata bulamamıştır. Ona göre bu söylemler, batıl itikatlara sahip insanların taklide yönelmiş olmaları sebebiyle dillendirdikleri anlamsız sözlerdir.²⁸⁹

Meselelerin gizli ve bâtinî yönlerini bildikleri iddiasıyla muhâcirler ve ensâr hakkında ahmak, gafıl ve akıllı kıt kimselerin söylediklerine inanan kimseleri Kâdî şu ifadelerle eleştirmektedir: “*Hâlbuki düşünen bir kimse onların [muhâcirler ve ensârın], akıl bakımından dünyanın en akıllıları, tahsil bakımından en iyileri, işlerin gizli ve kapalı yönlerini kavramada en hızlıları olduklarını bilir.*”²⁹⁰

²⁸⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 84.

²⁸⁶ Ahkâf, 46/9.

²⁸⁷ Yûnus, 10/94.

²⁸⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 728.

²⁸⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 728.

²⁹⁰ Kâdî, **Tesbît**, s. 58.

Sahabeye bu iftiralarda bulunmakla Hz. Peygamber'e iftira etmek arasında bir fark olmadığı düşüncesindeki Kâdî'ya göre onların akıllarının tezahürü, yaptıkları işlerde, uygulamalarda başvurdukları dünyevi tedbirlerde ve yönetimde benimsedikleri siyasette açıkça görülmektedir.²⁹¹

Karmatîler, Ehl-i beyt taraftarı oldukları iddiasıyla insanları kandırdıkları halde Hz. Ali'nin taraftarları ve onun çocukları hakkında iftirada bulunmuş, onların Abbâs'ın çocuklarından daha tehlikeli, dedeleri sebebiyle de daha kibirli olduklarını söylemiştir. Kâdî, bu tür bilgilerin *el-Belâğu's-sâbi'* ve *en-Nâmûsu'l-a'zam* isimli eserlerde mevcut olduğunu ifade etmektedir.

Onların bu konularda insanları şüpheyeye düşürme husundaki sözlerinden biri de şu iddiadır:

*“Siz, nebîiniz olan o adamın dünyaya değer vermediğini ve Ehl-i beyt'ine dünyadan el etek çektiğini söylüyorsunuz. Fakat Abbâsoğulları ve Ebû Tâlib'in çocukları, yeryüzünün beşte birinin ve insanların ellerinde bulunanın beşte birinin kendilerine verildiğini reddetmiyorlar.”*²⁹²

Kâdî, bu iddiayı eleştirirken eğer Hz. Peygamber'den böyle bir nass gelmiş olsaydı bunun, sadakaların²⁹³ ve mirasın²⁹⁴ taksimine dair nassların bilindiği gibi bilinmesi, ayrıca Hz. Peygamber'in, Arap Yarımadası'nda mâlik olduğu yerlerin beşte birini kendilerine taksim etmesi gerektiğini söylemektedir. Hâlbuki o, Ehl-i beyt'ine sadakayı haram kıldığı gibi onlardan zengin olanlara da Hâşimoğullarından olmayan fakir Müslümanlara sadaka vermeyi vâcib kılmıştır. Bu konudaki istisna ise Hâşimoğullarının fakirlerine, beşte birinin beşte biri kadar zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar pay verilmesini emretmiş olmasıdır.²⁹⁵

Hz. Peygamber'in ev halkına yönelik bâtinî fırkalar tarafından dile getirilen bir diğer iddia, Abbâsoğulları, Hz. Ali, Hâşimoğulları ve sahabe'nin gözü önünde Fâtıma'nın dövüldüğü ve bu olay sonucu karnındaki ceninin öldüğüdür. Kâdî, şahitlik boyutuyla bu hadiseden daha küçük olan Kerbela'da yaşanmış olanlar,

²⁹¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 58.

²⁹² Kâdî, **Tesbît**, s. 1024.

²⁹³ Tevbe, 9/60.

²⁹⁴ Nisâ, 4/11.

²⁹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1028.

ayrıntlarıyla bilinirken Fâtımâ'nın dövüldüğü iddiasının bilinmemesini tutarlı görmemektedir.²⁹⁶

Onun, eşleri ile kendisinin vefatından sonra evlenilmesini yasaklaması, kendisine dair bir kısım bâtinî ve gizli sırlara, sihir ve hilelere muttali olmaları sebebiyledir. Kadınlarda bulunan yumuşaklık ve zayıflık, onların başkalarıyla evlenmeleri halinde muttali oldukları bu sırlarını ve hilelerini başkalarına anlatmaları ihtimalini güçlendirmektedir. Zekice davranıp, buna engel olmak için onlarla evlenilmesini yasaklamıştır.²⁹⁷

Kâdî, haber ve nakil yoluyla mı yoksa ilhamla mı? diye sorarak bu iddiaları dile getirenlerin bilgiye nasıl ulaştıkları ima yollu sorguladıktan sonra cevap ve eleştiri olarak şunları ifade etmektedir:

“Allah Resûlü, erkeklere annelerini, kızlarını, kız kardeşlerini, halalarını, teyzelerini, erkek kardeşlerinin kızlarını ve kız kardeşlerinin kızlarını haram kıldı. Peki o, bunları da söylediğiniz gerekçeyle mi haram kıldı? İkinci olarak, eşlerinin muttali olduğu ve başkalarına aktarılmasından korktuğu hile ve sihirleri nelerdir? Haydi anlatın! Şayet, “ortaya çıkmadıkları için bilmiyoruz” dersiniz, “o zaman evliliğin yasaklanmasının bu gerekçeyle olduğu sonucuna nasıl ulaştınız?” diye sorulur. Eğer “bu hile ve sihirler zâhir oldu” derlerse, biz de “demek ki eşlerle evlenilmesini yasaklamanın bir faydası olmadı” deriz. Allah Resûlü'nün durumu apaçık ortadadır ve her türlü şaibeden uzaktır. Ancak sizler, kendinizin ve seleflerinizin uydurduğu şüphe, iddia ve iftiraları anlatıyorsunuz.”²⁹⁸

Bütün bu değerlendirmeler ile ilk halifelerin de aralarında olduğu sahabenin çoğunun benimsediği zâhidane tutum, bahsi geçen iddiaların dayanaktan yoksun olduğunu göstermektedir.²⁹⁹

4.2.5. Şeri Hükümlerin Vasfını Değiştirerek İbâhayı Benimsemeleri

Bâtinî anlayışta, Kur'ân âyetlerinin ve şeriatın doğrudan akılla idrak edilemeyen bâtinî manalar ve hakikatler barındırdığı genel olarak kabul edilmektedir.

²⁹⁶ Kâdî, **Teshât**, s. 1212.

²⁹⁷ Kâdî, **Teshât**, s. 1216.

²⁹⁸ Kâdî, **Teshât**, s. 1216.

²⁹⁹ Kâdî, **Teshât**, s. 88.

Buna bağılı olarak Müslümanlara rehberlik yetkisinin sadece Ehl-i beyt'ten imamlara verilmiş olduğı inancı benimsemiştir.³⁰⁰ Bâtıniyye ve gulât fırkalarda inanç ve uygulamalar boyutuyla farklılaşmanın ve özden uzaklaşmanın arka planında bu kabuller yer almaktadır.³⁰¹ Bâtınîlerin, “*Nassların zâhirlerinden anlaşılan dinî yükümlülükler, imamlar veya hüccetleri tarafından bildirilen bâtinî manalara vâkıf olmayan avam içindir. Bâtınî manaları öğrenenlerden ise bütün dinî yükümlülükler kalkar.*”³⁰² şeklindeki anlayışı, ibâhanın bir inanca dönüşmesine ve şer’î mükellefiyetlerin vasfının değiştirilmesine kapı açmıştır. Bâtınî te’vili benimseyenler namaz, oruç, hac ve zekât gibi yükümlülüklerin kendilerine tabi olanlardan kalktığı düşüncesini benimsemiştir.³⁰³ Onlar ibadetleri değerlendirirken abdesti; ehl-i zâhirin cehaletini bâtinî te’villerle gidermek, tahâreti; tevellâ³⁰⁴ ve teberra³⁰⁵, namazı; imama ve yardımcılara itaat etmek veya bâtinî anlamda birtakım şahıslar olarak te’vil etmiştir.³⁰⁶ Orucu; imamın sırlarını korumak, zekâtı; mezhep ehline ilmi aktarmak veya hakikatin bilgisine ulaşmak için nefsi tezkiye etmek,³⁰⁷ haccı ise imamı ziyaret etmek şeklinde anlamıştır.³⁰⁸ Zâhiri manaya göre yasaklanan hususlardan zinayı; sırları başkasına aktarmak, leşi; bâtinî olmayan zâhir, domuz etini; münafık, şarabı; Ebû Bekir, kumarı; Hz. Ömer olarak yorumlamıştır. Dinî yükümlülüklerle alakalı genel algıları ise akla aykırı düştükleri için terk edilmesi gerektiğı şeklinde özetlenmiştir.³⁰⁹

Mâtürîdî de, onların şeriatın her bir rûknünü sapkınlığa götüren te’villere tabi tuttuklarını söylemektedir. Bâtıniyye, namazı; imamın dost edinilmesi, haccı; onu ziyaret ve hizmetine tutkunluk, orucu; yemekten uzak durmanın ötesinde imamın sırrını ifşâ etmemek, zinayı da ahd ve misak almaksızın imamın sırrını ifşâ etmek,

³⁰⁰ Daftary, **İsmaililer**, s. 74.

³⁰¹ Nâşî el-Ekber, **Mesâilü’l-imâme**, s. 43-45.

³⁰² Kâdî, **Tesbît**, s. 810, 1034, 1046.

³⁰³ Makrizî, **İttiâzü’l-Hunefâ**, C. I, s. 24.

³⁰⁴ Tevellâ, Şia’da, imâmet ya da devlet başkanlığı konusunda kendileri gibi düşünenlerle dost olmayı ifade etmektedir.

³⁰⁵ Teberra, Şia’da, imâmet ya da devlet başkanlığı konusunda kendileri gibi düşünmeyenlerle ilişkiyi kesmek demektir. Yıldırım, **Mutezile’nin Kelâmî Polemikleri**, s. 84.

³⁰⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 238.

³⁰⁷ Yıldırım, **Mutezile’nin Kelâmî Polemikleri**, s. 84.

³⁰⁸ Deylemî, **Beyân**, s. 45-46.

³⁰⁹ İsfarayînî, **Nûru’l-ayn**, s. 86.

başkalarına açıklamak olarak te'vil etmektedir. İbadetlerin gerçek manasını bilenden, bunların farziyetinin düşeceği kabullerine örnek olarak da “*Sana yakîn gelene kadar Rabbine ibadet et*”³¹⁰ âyetindeki “yakîn”i, “tev’ili bilmek” şeklinde anlamalarını göstermektedir. Onlar, dinî emirler ve sembollerin sadece sıradan halk için olduğu, havassın bunlara uyması gerekmediği şeklindeki inançlarını da muhataplarını etkilemede bir unsur olarak kullanmıştır.³¹¹

Davetin başlangıcında zâhidane bir tutum benimseyen, bu sürede şeriate uyma görüntüsüyle kendilerini gizleyen İbn Havşeb ve Ebü'l-Hüseyin gibi dâîler güce kavuşup imkân bulduklarında şer’î mükellefiyetleri iptale yönelmiştir. Ayrıca ibâha, leyletül’l-ifaza, evladü’s-safve, anneler, kızlar, kız kardeşlerle evlilik, kadınları ortak kullanma, peygamberlere sövme gibi aşırılıkları açıktan yapmaya başlamıştır. Bu tür kabulleri ve uygulamaları, onların şer’î mükellefiyetlere yönelik yaklaşımlarının bir yansıması olarak görülmekte ve eleştirilmektedir.³¹²

Özellikle 4./10. ve 5./11. yüzyılda İslâm dünyasında siyasi ve itikadi yönden etkili olan ve Bâtıniyye genel başlığı altında değerlendirilen gruplar, Sünnî ve Mu‘tezilî âlimlerin yanı sıra bazı mutedil Şî‘î âlimler tarafından da eleştirilmektedir. Bunların genel olarak diğer düşünce ve inanç sistemlerinden beslendikleri ve güç aldıkları kabul edilmektedir. Bâtınî fırkalara mensup bazı dâîler, tanrı anlayışlarındaki tevhide mugayir kabulleri sebebiyle masumiyet atfettikleri imamlarına ulûhiyeti çağrıştıran özellikler nispet etmiştir. Kıdemini benimsedikleri âlemdeki düzenin değişmeden sürüp gideceğine dair inançları, ahiretin inkârına kapı açmıştır. İlmî bir temele dayanmayan bâtinî te’villerle nassları yorumlamaları ise İslâm’ın temel hükümlerinin fiilen ortadan kalkması ve ibâha anlayışının temel esas olarak benimsenmesi sonucunu doğurmuştur.

Bâtınî ve gulât fırkalar, ibâha anlayışının kapı açtığı bir kısım rezillikleri işlediklerini, zaman zaman aralarındaki gizli konuşmalarda dile getirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr’ın aktardığı örneklerden biri şöyledir:

³¹⁰ Hicr, 15/99.

³¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005, C. I, s. 117-118.

³¹² Kâdî, **Tesbîât**, s. 690.

“Abdân’ın damadı İsa b. Musa, ashâbı ve benzerleri, aralarında gizlice Ebû Tâhir ve arkadaşlarını kınıyorlardı. O da onlara şöyle diyordu: “Bizim kendimiz için seçtiğimiz bu durum hile değildir. Söleyiniz bize! Bu davet ehlinde hataya düşmemiş, rezillik işlememiş bir kimse var mı? Mansûr b. Havşeb Adenu Lâ’ate’de, Velîd b. el-Fazl Ceyeşân’da, Saîd Sicilmâse’de rezillik yapmadı mı?” Hatta şeyhu’l-meşâyih Ebû Musa Harun -ki o, Şîf şeyhidir- Saîd’in yüzüne karşı, “Yazıklar olsun sana! Sen mehdî değil bir sahtekârsın! Zina edersin, livâta yaparsın, içki içersin, yalan söylersin, ihanet edersin ve kan akıtorsun. Yazıklar olsun sana! Sen nesen, kimin oğlusun?” demişti.”³¹³

Kâdî, ibâha anlayışını değerlendirirken Şîa’dan bazı grupların ve Bâtîniyye’nin bu konuda sahabeye olan ta’nlarının, kendi tahriflerini gizleme amacına yönelik olduğunu ifade etmektedir.³¹⁴ Onların, görüşlerini desteklemek amacıyla bir kısım âyetler üzerinden vermiş oldukları örnekleri ise ictihad kabilinden yapılan değerlendirmeler olarak görmektedir.³¹⁵

4.3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’IN BÂTİNÎLERİN DAVET YÖNTEMLERİ VE UYGULAMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İnançlar ve ön kabuller insanların uygulamaları şekillendirmekte, bunlardaki süreklilik inançların yerleşmesi ve kalıcı hâle gelmesi sonucunu doğurmaktadır. Uygulamalarla beslenen inançlar, sabit fikirlere dönüşerek mutlak kabul edilmektedir. Farklı inançlarla karşılaşma ve mevcut yönetimle olan ilişkiler de bu kabul ve uygulamaları besleyen bir özellik arz etmektedir. Kâdî, bâtinî fırkaların yaşadıkları bölgelerdeki uygulamalarını bâtinî te’vil anlayışları bağlamında değerlendirmektedir.

³¹³ Kâdî, **Tesbît**, s. 712.

³¹⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 100, 300.

³¹⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 468.

4.3.1. Cahil Kişileri ve İslâm Düşmanlarını Hedef Olarak Belirlemeleri

İnsan fitraten, sosyal bir çevrede yaşamak ihtiyacında olup bu durum aidiyet hissini beraberinde getirmektedir. Sosyal çevrenin genişlemesi, insanın kendisini güvende hissetmesine imkân sağlarken düşünce ve eylemlerini sınırlandıran bir mahiyet göstermektedir. Kur'ân'da, bulundukları sosyal çevreden uzaklaşarak Hz. Peygamber hakkında değerlendirme yapmalarının³¹⁶ müşriklere emredilmesi de bunu tekid etmektedir. Bunun yanı sıra insanlar, sahip oldukları inancı başkalarına aktararak daha geniş kitlelere ulaştırmayı da dinî bir sorumluluk olarak görmektedir. Bâtınî fırkalarda ise bu görev dâîler tarafından ifa edilmektedir.

Bâtınî dâîler iki grubu davetlerinde hedef kitle olarak incelemektedir. Bedeviler, Acemler, ilimle iştigal etmeyen alt ve orta tabaka ile halkına gaflet ve cehaletin hâkim olduğu uzak bölgelerin ahalisi onların hedef aldığı grupların ilkinin oluşturmaktadır. Hileleri ile kandırabilecekleri uygun kimseler olarak gördükleri bu kimselerden anlatacaklarını gizleyeceklerine dair yemin aldıktan sonra dâîler onları davetlerine dâhil etmeye çalışmıştır.³¹⁷ İkinci hedef kitleyi ise lüks ve iktidar sevdalısı emîrlere, vezirlere ve âlimlere oluşturmaktadır. Dâîler, halkın bolluk içinde olduğu bölgelerdeki kibirli, dünya ve saltanat sevdalısı bu kişilerle yönetim üzerinden idarecilere etki etmeyi amaç edinmiştir.³¹⁸ Kâdî, bu grupta olanlara örnek olarak, Ebû Saîd Hüseyin b. Behrâm el-Cennâbî'yi zikretmekte ve onu, Bahreyn topraklarında un satan, Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetinden hiçbir şey bilmeyen edep yoksunu, sadece dünya geçimliliğini düşünen fasık ve cahil bir adam olarak tasvir etmektedir.³¹⁹

Kâdî, Hz. Peygamber ve sahabeyle ilgili ta'n noktalarını, Kur'ân'ın ve İslâm'ın tahrif edildiği iddialarını ve Şîî-bâtınî fırkalarca dile getirilen diğer iddiaları zikretme gerekçesini açıklarken mülhid ve zındıkların akli seviyelerinin görülmesini hedeflediğini ifade etmektedir. Zira temyiz güçleri zayıf bazı idareciler, kâtipler ve

³¹⁶ Sebe, 35/54.

³¹⁷ Kâdî, *Tesbîât*, s. 272, 690.

³¹⁸ Kâdî, *Tesbîât*, s. 690, 812. Karş. Daftary, *İsmaililer*, s. 189.

³¹⁹ Kâdî, *Tesbîât*, s. 694; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, C. XXV, s. 139-140.

vezirler inandıkları ve peşlerine takıldıkları bu mülhid ve zındıkların etkisinde kalmış, onlar da Ehl-i beyt hakkında uydurdukları yalanlarla kendilerini aldatma imkânı bulmuştur.³²⁰

Kâdî, muhatapları akli kullanmaktan alıkoymayı, araştırma, düşünme, inceleme ve kıyası yasaklamayı bir yöntem olarak benimseme hususunda Hristiyan ve Mecûsî mezhepleri ile Karmatîler arasında benzerlik olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple onların davette bulundukları kimselere, öğrettikleri şeyleri başkalarından gizlemelerini, kimseye söylememelerini, başkalarına danışmamalarını, fikir sormamalarını sıkıca tembih ettiklerine dikkat çekmektedir.³²¹ Benimsedikleri bu yöntemin bir gereği olarak onlar davetlerinde edipler, âlimler ve fakihlerden özellikle uzak durmuştur.

4.3.2. Yalan ve İftiralarla İnsanları Kandırmaları

Muhatap aldıkları kimselere onların hoşlarına gidecek şekilde dostluk göstermek, öğrendikleri şeyleri gizli tutarak sevdikleri veya kendilerine meyleden kimseler hariç başkalarına açıklamamak bâtinî dâîlerin yöntemleri arasında yer almaktadır.³²² Paylaşılan bilginin gizli tutulmasını talep etmek, davet edilen hususlarla ilgili şüpheleri bulunan kimselere has bir özellik olarak görülmektedir.

Karmatî dâîler, hedef aldıkları kişilere gizliliği telkin etseler de yalanları ifşa olunca kendilerini, işlerin herkesin fark edemeyeceği bâtinî yönlerinin olduğunu söyleyerek savunmayı tercih etmiştir. Bazen de “bunlar, sabrınızı ölçmek için efendimizin size kasden gösterdiği şeylerdir, dilinizi tutun ve bu şekilde konuşmayın!” diyerek muhataplarını öğrendiklerini başkaları ile paylaşmaktan engellemeye çalışmıştır. Zeki olup sorgulamayı sürdüren kimseleri ise ya çevrelerinden uzaklaştırmış ya da kendileri onlardan uzaklaşmıştır.³²³

Ebû Saîd, insanları mehdînin hicri 300 yılında çıkacağı iddiasıyla etkilemiştir. Ancak belirlenen tarihte mehdînin ortaya çıkmaması, onun rezil ve mahcup olmasına sebep olmuştur. Kendilerini Şîa’dan gösteren Benû Bistam, Benû

³²⁰ Kâdî, **Teshât**, s. 168.

³²¹ Kâdî, **Teshât**, s. 662.

³²² Kâdî, **Teshât**, s. 812.

³²³ Kâdî, **Teshât**, s. 726.

Kâsım b. Abdullah gibi kimseler halife Muktedir'e karşı faaliyetlerde bulunmuş, Ebû Saîd'in ölümü sonrası çocuklarını halifeye karşı kışkırtırken onlara şöyle demiştir: *"Siz, Mu'tazîd ve Müktefi dönemlerinde isyan çıkarıyordunuz. Şimdi idare şu çocuk el-Muktedir-Billah'a geçince yerinizde oturup kaldınız. Ayağa kalkın, biz onun kâtipleri ve arkadaşlarıyız. Devlet sizin olacaktır. Ebû Saîd'in öldürülmesi ve düştüğü durum sakın sizi korkuya sevk etmesin. İnsanlar bunu çoktan unuttular."*³²⁴

Ebû Saîd'in çocukları ise Muktedir'in nâzırı, Ali b. İsa'nın sâlih bir kimse olduğunu ve o, nâzır olarak kaldığı sürece de kendisine muhalefet etmeyeceklerini söyleyerek bu taleplerini reddetmiştir.

Kâdî, bâtinî dâîlerin işledikleri çirkinliklere ve sıkıştıkları zaman hakikati ikrar etmek zorunda kaldıklarına işaret ederek konuyu tartışırken mevcut durumu ve onların inançlarını şöyle tasvir etmektedir:

*"Siz, işinizi gücünüzü bırakıp Allah Resûlü'ne sövdünüz ve onun getirdiği şeye çok ta'nda bulundunuz. Ona tabi olanların dini üzere devam etmelerine şaşıırıyorsunuz. Ancak ona sizden önce düşmanlık eden seleflerinizin bulamadığı gibi, siz de onda bir yalan, hata veya kusur bulamadınız. Eğer sizin (iddia) ettiğiniz gibi olsaydı, sizin göz açıp kapayıncaya kadar sayılamayacak derecede rezilliğiniz ortaya çıktığı gibi, onun da rezilliği ortaya çıkardı. Eğer nazar, tefekkür ve tedebbürde bulunsaydınız, onun doğruluğunu ve nübüvvetini anlardınız ve bu husustaki ilminiz başkalarının ilminden daha çok olurdu. Çünkü siz, başlangıçta Allah Resûlü'nün arkasına saklanmanıza, zâhiren onun şeriatine bağlılık göstermenize, onun evladından mehdîye davet etmenize, mehdî adına insanlardan gizli gizli ahitler ve misaklar almanıza, uzaklarda, çöllerde Mağrib'in cehalet ve gaflet bölgelerinde bulunmanıza, zekilerden, ediplerden, araştırma ve düşünce ehli insanlardan uzak durmanıza rağmen, bu rezillikleri ortaya koydunuz. Eğer Allah Resûlü sizin dediğiniz gibi yalancı ve hileci olsaydı, onun durumu da sizin gibi olurdu."*³²⁵

Bâtiniyye mensupları dinî söylemlerle ve zâhidâne bir tutumla etkiledikleri kimselere yönelik davetlerini, dâî Câbir el-Müteveffâ ve İbn Cebele örneklerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e ve sahabeye yönelik ithamlarla sürdürmüştür:

³²⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 698.

³²⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 1132.

“Siz, řu düzenbazın - Allah Resûlü’nü kastediyorlar- taraftarlarının, dört yüz yıldır hâlâ onun şeriatını uyguladıklarını ve ondan ayrılmadıklarını görmüyor musunuz? Bu eşekler onda ne görüyorlar? O [Muhammed], onları namaz, oruç, hac ve cihatla yormaktadır. Bunu anlamayacaklar mı, artık uyanmayacaklar mı?”³²⁶

Bu gibi örneklerde görüleceğı üzere kendi aralarındaki söylemleri ve etkiledikleri kişilere yönelik telkinleri farklı olsa da düşünüp ibret alan ve sorgulayan kimselerle karşılaştıklarında dâilerin söyledikleri dikkat çekmektedir:

“Hakikat ortaya çıkınca hatamızın ve insanları bâtıla çağırduğımızın farkına vardık. Davet edildiğimiz zaman bizimle alay edilince Şiî görünerek biz de onlarla alay ettik. Onların bizi aldattığı gibi biz de onları aldattık. Bu yöntem bâtla götürmekten başka bir şeye yaramadı.”³²⁷

Kâdî, onların bu yaklaşımlarını şöyle eleştirmektedir:

“Kendiniz hakkındaki bu sözlerinizle doğruyu söylemiş ve rezilliklerinizi ikrar etmiş oldunuz. Kendinizle ilgili bahsettiğiniz bu yanlış ve hatayı, Allah Resûlü hakkında ortaya koyabilir misiniz? Siz ve sizden öncekiler böyle bir şey bulamadınız ve bulamayacaksınız.”³²⁸

Onların ileri gelenlerinden Zencânî el-Kâdî’nin Hz. Peygamber’in hicvedildiğı şiirler üzerinden getirdiğı eleştiriye de Kâdî, o şairlerin iddia ettiklerinden fazlası bizzat Kur’ân tarafından zikredilerek cevaplandırılmıştır. Dolayısıyla onların söyledikleri üzerinden Allah Resûlü’ne bir zarar vermenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.³²⁹

Bâtînî fırkaların yalan ve iftiralarına dair Kâdî’nin aktardığı örneklerden birisi de Hz. Peygamber’in, kendi daveti hakkında şüphe ortaya koymuş olmasıdır. Onlar, *“Bana ve size ne yapılacağını da bilmem.”³³⁰* ve *“Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitâb’ı (Tevrat’ı) okuyanlara sor.”³³¹*

³²⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 728.

³²⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 1256.

³²⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 1132.

³²⁹ Kâdî, **Tesbît**, s. 1134.

³³⁰ Ahkâf, 46/9.

³³¹ Yûnus, 10/94.

âyetlerini Hz. Peygamber'in yakîn iddia ettiği şeylerden dönmesi şeklinde yorumlayarak İslâm hakkında şüphe ortaya koymaya yönelmiştir. Oysa onların yorumları ile bu âyetlerde kastedilen husus örtüşmemektedir. Bunun anlamı, önceki ilahî kaynaklı dinlerin mensuplarına sorsaydınız sizin söylediklerinizin tutarsızlığını onlardan bile öğrenirdiniz demektir.³³² Öyle anlaşıyor ki bâtinî fırkaların yalana başvurmaları, gizliliği esas almaları ile takıyye anlayışını benimsemelerinin bir sonucudur.³³³

4.3.3. Sözlerinde Durmayarak İhanet Etmeleri, Yağmacılık Yaparak İnsanları Öldürmeleri

Bâtinî fırkalardan özellikle Karâmita'nın önde gelen dâî ve liderleri davetlerini yayarken farklı yöntemlerle muhataplarını etkilemiştir. Geleceğe dair beklenti oluşturmak suretiyle onlardan mehdî adına para ve mal toplayarak kendi güçlerini artırmıştır. Ancak ulaştıkları güce rağmen istedikleri hâkimiyeti elde edememeleri sebebiyle zor durumda kalınca muhataplarının sorgulamasına maruz kalmıştır.

Bu duruma bir örnek olarak Ebû Tâhir, özellikle Zekîre olayı ve mehdî için verdikleri tarihlerin gerçekleşmemesi gibi sebeplerle taraftarları karşısında güven kaybı yaşayınca madden ve manen onlardan elde ettiği desteği alamamıştır. Bunun üzerine zamanın sultanının yaşının küçüklüğü ve tecrübesizliğinden istifade ederek onunla hacıların yol güvenliğini sağlama hususunda anlaşma yapmıştır. Kendisi hakkındaki olumsuz algıyı, yaşananların onun iradesi dışında gerçekleştiğini, bedevilerin kendisini istismar ettiklerini ve sultanın kendisi hakkında yanlış düşündüğünü söyleyerek değiştirmeye çalışmıştır. Daha önce Ebû Tâhir'in hacılara yapmış olduğu kötülüklerin, garanti verdikten sonra onlara ihanet etmesi gibi hususların insanların zihninde canlılığını koruyor olması, hacıları onun korumasında yolculuğa çıkmak hususunda direnç göstermeye sevk etmiştir. Bunun üzerine Sultan

³³² Kâdî, **Tesbîr**, s. 274.

³³³ Avcu, "Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", s. 38.

Ebû Ali Ömer b. Yahya el-Alevî'yi onlara emir tayin etmiştir.³³⁴ Bütün bu tedbirlere rağmen onun hacılara yaptığı kötülüklerin birçok kaynakta aktarılmış olması, Kâdî'nin tespitlerini ve eleştirilerini destekleyen bir özellik arz etmektedir.

Mehdî olduğunu iddia eden Sâhibü'z-Zenc ile esir aldığı Ebû Ya'kûb eş-Şehhâh arasında geçen konuşma da Bâtîniyye'nin bu konudaki uygulamalarının örneklerindendir. Ebû Ya'kûb, Ali b. Ebû Tâlib'in kendisinden daha hayırlı, ona düşmanlık besleyenin kendisine düşmanlık besleyenden daha kötü olduğunu söyledikten sonra sözlerine şöyle devam etmiştir:

“Sen hiç Ali'nin önce insanlara emân verip sonra onları katlettiğini işittin mi? İnsanlar onunla savaştıkları hâlde, onlardan hiçbir esiri katletmedi, hiçbir yaralıyı öldürmedi, kaçanların peşine düşmedi, zürriyetlerini esir almadı ve hiçbir eve saldırmadı. Hâricîler, onunla aynı yerde ikamet ediyorlardı. Onu tekfir ettikleri hâlde onlarla savaş başlatmamıştır. Senin de onun yolunu takip etmen gerekir. Çünkü sen onun şîası [tarafı] olduğunu iddia ediyorsun.”³³⁵

Sâhibü'z-Zenc bu ifadelere makul bir şekilde karşılık vermek yerine eman vermemiş olsaydı kendisini öldüreceğini söyleyerek ifade ettiği hususların doğruluğunu zımnen kabul etmiştir.

4.3.4. İslâm Düşmanları ile Müslümanlar Aleyhinde İş Birliği Yapmaları

Bâtîni fırkalar, özellikle Karmatîler, yönetim boyutuyla Abbâsîlere bireysel olarak o bölgelerde yaşayan Müslümanlara yönelik birçok kötülüğü yapmanın yanı sıra diğer devletlerle bu konuda dayanışma içerisinde olmuştur. Dönemin Rum Kralı'nın, Ebû Tâhir hakkında sultana yazdığı mektuptaki ifadeleri bu açıdan dikkat çekmektedir:

“O, sizi perişan etti, mahvetti, bize karşı savaşmanızı engelledi ve size karşı bize nefes aldırdı. O, sizin ibadet evinize [Kâbe'ye] saldırdı, onu ziyaret eden ve ona tazimde bulunan kimseleri öldürdü. Dininize karşı her türlü kötülüğü yaptı.”³³⁶

³³⁴ Kâdî, **Tesbît**, s. 702-706, 720; Bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, C. VII, s. 437; İbn Sinan, **Ahbâru'l-Karâmita**, s. 198; Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, C. XXV, s. 139-140.

³³⁵ Kâdî, **Tesbît**, s. 628.

³³⁶ Kâdî, **Tesbît**, s. 722.

Diğer bir örnek ise Hürremiyye'nin valisi Bâbek el-Hürremî'dir. O, ilk zamanlarında İslâm'a ve Ehl-i beyt'ten olduğu kabul edilen, beklenen mehdîye davet etmiştir. Azerbaycan ve Ermenistan'ın Bez bölgesinde belli bir güce ulaşınca halifeye tuzak kurarak onunla mücadeleye girişmiştir. Kendisine destek sağlamak amacıyla Rum Kralı'na elçi gönderen Bâbek, mehdîye mensubiyet iddiasının bir aldatmacadan ibaret olduğunu bildirerek onu etkilemeye ve yakınlık kurmaya çalışmıştır.³³⁷

Benzer bir durum, Rum Kralı'nın, Sâhibü'z-Zenc ile yardımlaşmasında da görülmektedir. O, halifeyi Rum Kralı'na karşı meşgul edince bunu fırsat bilen kral, Müslümanların elindeki büyük ve güzel bir şehir olan Lü'lüe'yi almıştır.

Ebû Tâhir'in Müslümanları meşgul etmesi sebebiyle Rumlar Malatya ve civarını ele geçirince Mağrib'de bulunan kimseler (Karmatîler) Rumları tebrik etmiştir. Ebû Tâhir'in, Müslümanlara ve hacılara yaptıklarını, Hacerülesved'i yerinden söktüğünü, kendileriyle savaşmamaları için onları meşgul ettiğini Rumlara müjdelemişlerdi. Rumların Kralı da halifeye yazdığı bir mektupta, Basra, Kûfe, Mekke ve diğer yerlerde Karmatîlerin yapmış oldukları bu kötülüklerden bahsederek Müslümanlarla alay etmişti.³³⁸

Kâdî'nin bu aktarım ve eleştirileri Bâtıniyye genel başlığı altında ifade edilen fırkaların, özellikle İsmâiliyye ve Karâmita'nın düşünce ve eylemleri ile hâlâ tartışılmaya devam eden kalıcı ve olumsuz etkiler bıraktıkları sonucuna ulaşılmasına imkân sağlar niteliktedir.

³³⁷ Kâdî, **Tesbît**, s. 626.

³³⁸ Kâdî, **Tesbît**, s. 630.

4.3.5. Müslümanlarca Kutsal Kabul Edilen Değerlere Saygısızlık Yapmaları

Varlık, zaman ya da mekân boyutuyla kutsiyet atfı Allah Teâlâ'ya ait bir hak olarak kabul edilmektedir. İslâm, bâtil da olsa başkalarının kutsal kabul ettiği değerlerle ilgili olumsuz nitelemeleri ve hakareti uygun görmemektedir. Zira, kutsallarına saldırmak, onları tahrik edip karşılık vermeye sevk eder.³³⁹ Ayrıca bu küfürleşme sürecinde mümin kişi de farketmeden hataya ya da şirke düşebilmektedir.³⁴⁰ Dolayısıyla küfretme konusundaki bu engelleme inananları korumaya yönelik bir emir olarak değerlendirilmektedir.

Abbâsî hilâfetinin zayıflamasıyla Müslümanların durumu gerilemiş, kılıçlar İslâm'ın aleyhine dönmüş ve İslâm'ın savunucuları azalmıştır. İlhad ve zındıklığın güç kazanması, cahiliyenin geri dönmesine ve öne çıkmasına sebep olmuştur. Bâtıniyye mensupları ve Ahsâ'daki Karmatiler güç kazanıp hâkimiyet sağlayınca peygamberlere sövmeye, şer'i emirlerle alay etmeye, Mushaf, Tevrât ve İncil sayfalarıyla istincaya, insanlardan bazılarını ilahlık atfederek onlara ibadete yönelmeye başlamıştır.³⁴¹ İdareyi ele alan Zekîre, insanlara benzer hususları emrettikten sonra taraftarlarına şöyle söylemiştir:

“Hazırlanın! Ben, Muhammed'in dininin kökünü kazımak ve taraftarlarını öldürmek için Irak'a gideceğim. Onun devleti sona erdi. Onu üç kere dirilttim ve insanları saptırmasından dolayı tövbeye davet ettim ama tevbe etmedi. Ona ve yalancılara -yani peygamberlere- lanet edin!”³⁴²

Onun bu söylemi sonrası sokaklarda avamdan lanet sesleri yükselmiştir.

İbn Havşeb'in Yemen topraklarında yaptıkları da kutsallara saygısızlık boyutuyla benzer özellikler arz eder. Cünd ve Aden Lâ'a'da bulunanlar da, Şîi olduklarını iddia ederek mehdîye çağırmalarına rağmen Ehl-i beyt'e hakareten geri durmamışlardır.³⁴³ Ebû Tâhir'in Mekke emiri ve beraberindekileri kılıçtan

³³⁹ En'âm, 6/108.

³⁴⁰ Kummî, **Tefsîru'l-Kummî**, C. I, s. 314.

³⁴¹ Kâdî, **Tesbît**, s. 214.

³⁴² Kâdî, **Tesbît**, s. 708.

³⁴³ Kâdî, **Tesbît**, s. 216.

geçirdikten sonra öldürdüğü hacıların cesetlerini zemzem kuyusuna attığı aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra Kâbe'nin kapısını, Hacerülesved'i sökmesi ve Kâbe'nin örtüsünü beraberindekilere pay etmesi gibi uygulamaları da bu hususta dikkate değer örneklerdir.³⁴⁴ O ve beraberindekiler, peygamberlere -Âdem'den Muhammed'e varıncaya kadar tüm peygamberleri kastederek- açıktan lanet etmiştir.³⁴⁵ Kâdî bu rivayetleri, İbn Rızâm, Atiyye ve diğerlerine dayandırdığını ifade etmektedir.

Deylemî, Ebû Tâhir'den nakille insanları bir râî (koyun çobanı), bir tabip ve bir cemmâlden (deve çobanı) daha fazla delaletle sürükleyen kimse olmadığını aktarmaktadır. Râî; Hz. Musa, tabip; Hz. İsa, cemmâl ise Hz. Muhammed'dir.³⁴⁶ Hâdî ile'l-Hak'dan aktarıldığına göre o, bir kısım adamlarını San'a'da Bâtıniyye ile savaşmak için göndermiş ve adamları onları oradan çıkarmıştır.³⁴⁷

Bâtıniyye mensuplarının yaşadıkları toplumlarda sergiledikleri kutsal değerlere yönelik saygısızlıklar, muhataplarının cehaletine işaret etmenin yanı sıra kendilerinin de tutarsızlığını gösterir. Ayrıca mağduriyet yaşayan ve zulme uğradıkları iddiasıyla mevcut otorite ile mücadele edenlerin, eleştirdikleri ve karşı çıktıkları uygulama ve söylemlere yönelmeleri de bir çelişki olarak dikkat çekmektedir.

³⁴⁴ Alevî, **Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk**, s. 405-406; İbn Sinan, **Ahbâru'l-Karâmita**, s. 223; Mes'ûdî, **et-Tenbîh**, s. 346.

³⁴⁵ Kâdî, **Tesbîh**, s. 706.

³⁴⁶ Deylemî, **Beyân**, s. 76.

³⁴⁷ Deylemî, **Beyân**, s. 83.

SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinde kelâm ekollerinin ortaya çıkışına kaynaklık teşkil eden tartışmalar, Hz. Peygamber'in vefatının hemen sonrasına kadar götürülebilir. İlk iki halife dönemi ile Hz. Osman döneminin ilk yarısında, etkin dinî ve siyasi tartışmalara raslanmamaktadır. Hz. Osman'ın öldürülmesi ve akabinde gerçekleşen hadiseler günümüzde de canlılığını koruyan ayrışma ve tartışmaların başlangıcı olarak görülmekte, Hz. Ali döneminde ise bu ayrışmanın daha belirgin hâle geldiği ifade edilmektedir. Bu süreçte Hâricîler muhalefetlerini dinî gerekçelere dayandırırken Muâviye b. Ebû Süfyan muhalefetini siyasi amaçlarla şekillendirmiştir. İç bünyede gerçekleşen bu mücadelelere rağmen devam eden fetih hareketleriyle Müslümanların hâkimiyet alanı genişlemiş, bu durum farklı inanç ve kültürlerle etkileşime imkân vermiştir. Vahiy kaynaklı önceki dinler, felsefi düşünce sistemleri ve Mazdekizm gibi inançları benimseyen topluluklar, Müslümanların hâkimiyeti altında bir farklılaşma ve değişim yaşamış olsalar da sahip oldukları mirası bütünüyle terk etmemiştir. Süreç içerisinde Abbâsî hilâfetinin hâkimiyetinin zayıflaması ile siyasi alanda yaşanan zafiyet Müslümanları dışarıdan gelen inanç ve siyasi görüşlerin etkisine açık hâle getirmiştir.

Diğer düşünce ve inanç sistemlerinden tevarüs edilen unsurların da etkisiyle düalist Tanrı anlayışı, tenâsüh, hulûl, şer'î mükellefiyetlerle ilgili ibâha anlayışının yanı sıra mehdî ve mesîh gibi kurtarıcı şahıslara yönelik mesihanik inanç ve beklentiler Müslümanlar arasında da ortaya çıkmıştır. Bu inançların karşılık bulmasını kolaylaştıran unsurlardan biri, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in haksızlığa uğradığı, ona nass yoluyla verilen imâmet yetkisinin sahabenin önde gelenleri tarafından gasp edildiği şeklindeki Şîî iddialardır. Yaşanan mağduriyet üzerinden temellendirilen imâmet anlayışı ile süreç içerisinde imama atfedilen beşer üstü vasıflar, bu konuda günümüze kadar devam eden tartışmalara kaynaklık teşkil etmektedir.

İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi fırkaların da imâmetinde hemfikir oldukları Ca'fer es-Sâdık dönemi, ayrışmanın belirgin hâle geldiği bir zaman dilimidir. Oğlu İsmail'i halefi olarak tayini öncesi, kişiliği ve uygulamalarına dair olumsuz anlatımlara rastlanmayan Ca'fer es-Sâdık'ın yönetim karşıtı hareketlerin içerisinde bulunmaması bazılarınca takıyye olarak görülmüştür. Ancak imam tayin ettiği

oğlunun kendisi daha hayatta iken vefat etmesi beraberinde imâmetin kimin hakkı olduğu tartışmalarını getirmiştir. Bu tartışmalar Şîî siyaset ve inanç sisteminde kalıcı izler bırakan bir özellik arz etmektedir. Gaybet ve buna bağlı olarak beklenen imam (mehdî) inancının temel kabule dönüşmesi, takıyyenin dinî bir esas olarak benimsenmesi ve imama atfedilen beşer üstü vasıflar gibi temel konuların halk tarafından kabul görmesi bunlardan bazılarıdır. Bu kabullerin muhataplarda karşılık bulması ve kolayca özümsemişi için hâkim bir unsur olan bâtinî te'vil yetkisi mutlak olarak imamlara atfedilmiştir. İsmâiliyye ve ondan neşet eden Karâmita gibi fırkalarda bâtinî te'vil anlayışı inanç ve kabulleri şekillendiren bir mahiyet kazanmış, öte yandan uygulamalarında ve diğer insanlarla ilişkilerinde olumsuz yansımalara sebep olmuştur.

Mezkûr özellikleriyle Bâtiniyye'nin, Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebbâr döneminde İslâm dünyasındaki etki alanını genişlettiği görülmektedir. İnanç boyutuyla tevhide aykırı düalist ve ilhadî yaklaşımlar, şer'î hükümlerle ilgili ibâha anlayışı ve uygulamaları daha görünür hâle gelmiştir. Kâdî, Abbâsî hilâfetinin güç kaybetmesinden faydalanarak gizlilik içerisinde yürüttüğü faaliyetleri sayesinde yöneticiler ve âlimler üzerinde de etkinlik kazanan bu gruplarla mücadelenin bir zorunluluk hâline geldiğini ifade etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr yazmış olduğu eserlerde Bâtiniyye'nin inanç ve uygulamalarını etraflıca değerlendirmektedir. Çalışmada temel kaynak olarak kullanılan *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*'de özellikle nübüvvet-imâmet ilişkisi eksenindeki meselelere yer verilmesi inanç boyutuyla döneminde yaygın olan tartışmaları yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Kâdî, nübüvvet ve mûcizenin ispatı üzerinde ısrarla dururken İsmâiliyye ve Karâmita gibi fırkaların imâmete attettikleri önem sebebiyle nübüvvet müessesine zarar verdiklerine dikkat çekmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın eleştirilerine en fazla muhatap olan İsmâiliyye ve ondan neşet eden Karâmita fırkasının, düşünce ve uygulamalarıyla İslâm dünyasında çeşitli problemlere neden olduğu kabul edilmektedir. Günümüzde bâtinî fırkalara yönelik çalışma yapan bazı araştırmacı ve akademisyenlere göre bu konudaki genellemeler, konunun anlaşılmasını engellemektedir. Bir başka deyişle belli

dönemlerde etkin olmuş ve bugün de varlığını sürdüren fırkalara yönelik genellemeci yaklaşımlar sorunludur. Zira fırkalar, zamanla kendi içlerinde bölünme ve farklılaşma yaşayarak aralarında hiçbir benzerlik kalmayan yapılara da dönüşebilmektedir. İsmâiliyye ve Karâmita'nın hicri 3. yüzyılın sonlarında yaşadığı bölünme bunun önemli bir örneğidir. Bu bölünme dikkate alınmaksızın yapılacak değerlendirmeler bizleri ne İsmâiliyye ve Karâmita ne de Fâtımîler konusunda doğru sonuçlara ulaştıracaktır. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu bölünmeden fazlaca bahsetmese de tespit, değerlendirme ve eleştirileri ile kişiler ve gruplar boyutuyla örneklendirmeyi ağırlıklı olarak Karâmita üzerinden yapmış olması, mezkûr iç bölünmenin farkında olduğunu göstermektedir. Diğer bir husus, gerek Bâtiniyye gerekse gulat Şîî fırkaların inanç ve uygulamalarındaki aşırılık ve olumsuzluklara dair aktarılanlar, erken dönem İmâmî ve İsmâîlî âlimlerin eserlerinde de benzer şekilde zikredilmektedir. Tüm bu anlatılanlar, özellikle Kâdî'nin döneminde bahsi geçen fırkalarla ilgili değerlendirme ve eleştirilerin dayanaktan yoksun olmadığını göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr ile yakın dönemde yaşamış İsmâîlî dâî ve filozof Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin, *Kitâbü İsbâti'n-nübûât* isimli eserinde nübüvvetle ilgili değerlendirme yaparken insanları, nübüvveti inkâr edenler ve ispat edenler olarak tasnif etmesi de bu hususta dikkat çekici bir örnektir. Üç gruba ayırdığı nübüvveti benimseyenlerin üçüncü grubunu, “dini Hz. Peygamber'in soyundan ve vasiden alan Ehl-i hak” olarak isimlendirmesi hem konuya dair tartışmalara işaret etmekte hem de mensubu olduğu fırkanın imâmet anlayışını ön plana çıkarmaktadır.

İslâm dünyasında dinî, siyasi ve felsefi amaçlarla faaliyetlerini yürüttüğü ifade edilen İhvân-ı Safâ da benzer inançları sebebiyle Kâdî tarafından eleştirilmektedir. Kâdî eleştirilerini onların faaliyetlerini gizlilikle ve organize bir şekilde yürütmeleri ile Hz. Peygamber'e ve sahabeye ta'n hususunda diğer fırkalara yardımcı olmalarına dayandırmaktadır. Gizliliği temel bir esas olarak benimseyen bu topluluğun ne zaman, hangi liderleri aracılığı ile ve nerede ortaya çıktıkları hususundaki belirsizlik, onun eleştirilerini destekleyen bir özellik arz etmektedir.

Haklarında çok fazla bilgi olmayan ve Benû Ebi'l-Bağl diye zikrettiği bir diğer grup, Müslüman ve Şîî olduklarını iddia etseler de Karmatîler'e meyilleri

sebebiyle Kâdî tarafından eleştirilmiştir. Sultanın kâtiplik ve memurluk görevini üstlenmiş olan bu grup mehdînin Mağrib’de ortaya çıktığı, mezarlardan çağırdığı ölülerin kabirlerinden kalktığı gibi İslâm’a aykırı inançları yayarak Müslümanlar arasında etkili olmuştur. Kâdî ve diğer kaynakların yeterince bilgi vermediği bu grubun ayrıca araştırılması gerekmektedir.

Kâdî, fırkalar dışında bazı şahısları da eleştirmiştir. Hz. Peygamber’e yönelik eleştirileri sebebiyle Ebû İsa el-Verrâk, peygamberleri açıktan yalanlamaları ve insanları öldürmeleri sebebiyle Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, peygamberler hakkındaki ta’n noktaları kendisine dayandırılan ve Hz. Peygamber’in halef bırakma hususundaki emrinin sahabe tarafından gizlendiği iddialarını dillendirilen İbnü’r-Râvendî bunlar arasında yer almaktadır. Yine o, İbn Havşeb ve Ebû’l-Hüseyn’i, gizlilik içerisinde sürdürdükleri çalışmaları sonrası güce ulaşınca ibâha, leyletül-ifâza, kadınlarda ortaklık ve şeriatı iptal gibi İslâm’a muhalif düşünce ve uygulamaları sebebiyle eleştirmektedir. Ebû Saîd ve özellikle Ebû Tâhir gibi şahıslar ise sadece Kâdî tarafından değil İsmâîlî ve Fâtımî âlimlerce de mehdî inancına yönelik aşırı vurguları, Zekîre el-İsfahânî gibi insanlara ulûhiyet atfederek Müslümanları kandırmaları, Kâbe’ye saldırımları ve hacıları öldürmeleri gibi uygulamaları sebebiyle tenkit edilmektedir.

Eleştirilerini kelâm ilminin temel konuları açısından ele alan Kâdî, mezhebî aidiyeti çerçevesinde, tevhid ilkesini tenzih anlayışı ile bağlantılı olarak değerlendirmektedir. Teşbih ve tecsime götürecek her türlü yaklaşımı reddederken Bâtıniyye ile mücadelesinde onların tevhid hususundaki çelişkilerini ve tahriflerini ortaya koymaktadır. Kâdî, tevhid anlayışındaki farklılaşma ve şirkin hâkim unsur hâle gelmesiyle gücün zındık ve mülhidlerin eline geçtiğini söyleyerek dönemine dair önemli bir tasvir yapmaktadır.

Karmatîlerin mehdî inançları, nassları te’villerine yansımakta ve tevhid anlayışları hususunda ipuçları vermektedir. Kâdî’nin aktardığına göre onlar, insanları cesaretlendirmek ve onlarda beklenti oluşturmak amacıyla söyledikleri tarihte mehdînin zuhûru gerçekleşmeyince kıyametin vaktini sadece Allah Teâlâ’nın bileceğini ifade eden âyetlerle savunma yapmıştır. Buna rağmen muhatapları ikna olmayınca da yeryüzündekilere kızdığı için vadettiği zamanda O’nun mehdîyi ortaya

çıkarmaktan vazgeçtiğini (bedâ) söylemiştir. Kâdî ise bir nâkisa olarak gördüğü bedânın ancak işlerin sonucunu bilemeyenler için mümkün olacağını, her şeyi bilen Allah Teâlâ hakkında bunun düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır. Bâtınî fırkaların ilah anlayışlarında Mecûsîlik, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi inanç sistemleri ile felsefî ekollerin etkili olduğuna işaret eden Kâdî, düalizm ve antropomorfizm gibi inançların bu şekilde tevarüs edildiği, ibâhayı benimsemek ve şeriatı neshetmek gibi hususların da bu etkileşimin bir sonucu olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre; hem tevhid hem de imâmetle bağlantılı olarak ele alınan nübüvvet konusu, bâtinî fırkalarca istismar edilmektedir. Onların Hz. Peygamber'e ve sahabeye yönelik ta'ınları ve itibarsızlaştırma girişimlerini beşer üstü vasıfların atfıyla imamlara hâkimiyet alanı açmaya ve dini tahrif etmeye yönelik bir çabadır. Nassla kendisine verilen hilâfet yetkisini onun elinden alarak Hz. Peygamber'in ve sahabenin Hz. Ali'ye haksızlık yaptıkları, onun da korkusu sebebiyle kendilerine itiraz edemediği şeklindeki söylemleri apaçık bir bühtandır. Zira Hz. Peygamber'in kendisine emredilen bir hususu gizlemesi ya da bir hakkı engellemesi peygamberlik misyonu ile bağdaşmadığı gibi Allah Teâlâ'nın böyle bir duruma müsaade etmeyeceği âyetlerle beyan edilmiştir. Risâlet görevini ifa ederken kendisine iman edenlerin sayıca az ve güçsüz olduğu, Mekke döneminde muhatapları olan müşriklerle mücadelesindeki korkusuzluğu ve hakkı söylemekten çekinmemesi de bu durumu desteklemektedir. Medine'de kendisine iman edenlerin çoğaldığı ve gücünün arttığı zaman diğer tüm din ve inanç sahibi topluluklara davetini ulaştırırken benimsediği yöntem de bu özelliğini pekiştirmektedir. Bâtınî fırkalarca Hz. Ali'ye yönelik korkaklık ithamı, onu mazur gösterme veya tezkiye amacı gütse de kendisine yüklenen imâmet misyonuyla çelişmektedir. Zira ilahi bir lütuf olarak bahşedilen bir hakkı talep etmekte zaaf gösteren birinin daha büyük sorumlulukları yüklenmesi mümkün değildir.

Kâdî'ye göre gizliliği benimseyerek muhataplarını etkileyen Bâtınîler, bu tavırlarıyla hem imama hem de imamın aktardığı bilgiye güç ve mutlaklık kazandırmak amacı gütmüşlerdir. Bu yaklaşım beraberinde gizemcilik, bâtin olanın öncelenmesi ve takıyye gibi sonuçları getirmiştir. İmama atfedilen bu mutlak otoritede zaaf yaşanması İsmail b. Ca'fer örneğinde görüldüğü üzere gâib imam ve

mehdî beklentisi gibi sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Mehdî beklentisi, ilk dönemlerde muhatapları etkilemede önemli bir unsurken belirtilen zamanda zuhûr etmemesi fırka içerisinde tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle Karâmita örneğinde olduğu gibi bâtinî te'vili bir yöntem olarak benimseyen fırkalar zora düştüklerinde yalana başvurmuş, Müslümanlara ihanet etmiş ve yağmacılık yaparak insanları öldürmüştür. Kâdî'ye göre bu acizlikleri; âyetlerle alay etmek, Hz. Peygamber'e ve sahabeye ta'n etmek, onlar hakkında şüphe uyandırmak başta olmak üzere Müslümanlarca kutsal kabul edilen değerlere yönelik saygısızlığa dönüşmüştür.

İslâm dünyasında çeşitli problemlere sebep olan bâtinî fırkaların sosyal hayata yönelik farklı uygulamaları görülmektedir. Karmatîler içerisinde yer alan Ebû Saîd, Zekîre el-İsfahânî ve Ebû Tâhir gibi şahıslar, farklı bölgelerde güç kazanıncaya kadar kendilerini samimi Müslümanlar olarak gösterip gizlilik içerisinde davetlerini sürdürmüştür. Belli bir güce ulaşıncı mehdînin geleceği ve yeryüzünü adaletle kavuşturacağı söylemi ile tenâsüh ve hulûl gibi inançları açıktan yaymaya, şer'î mükellefiyetlerin vasfının değiştirmeye ve ibâhacı bir anlayışı hâkim kılmaya çalışmıştır. Farklı değerlendirmelere konu olsa da kadınlarda ortaklık, İslâm'ın nikâhlanmayı yasak kıldığı kadınlarla nikâhlanma ve livâta gibi çirkinlikleri yaptıkları da aktarılmaktadır. Ayrıca Kâbe'ye saldırımları, hacılara eziyet edip mallarını yağmalamaları, erkekleri öldürerek kadınları esir etmeleri ve Hacerülesved'i yerinden söküp Ahsâ'ya götürmeleri, onların bâtinî anlayışlarının yansıması olarak görülmektedir.

Kâdî'ye ait tespit ve eleştiriler, 4./10. yüzyıl İslâm dünyasına dair kapsamlı bir tasvir olmasının yanı sıra özellikle bâtinî te'vili benimsemenin dinin anlaşılmasında sebep olacağı problemlere işaret etmesi ve nübüvvet kurumuna yönelik saldırıları göstermesi boyutuyla da önemli olup güncelliğini korumaktadır. Dönemindeki yaygın anlayışın bir gereği olarak yaptığı nakillerde kaynak göstermemesi ve aktardığı hadislerde isnâda yer vermemesi onun eserlerinde sınırlılık olarak göze çarpmaktadır.

Sonuç olarak bâtinî fırkaların İslâm düşünce geleneğinin bir zenginliği olduğu şeklindeki yaklaşımlara karşın İsmâiliyye'den neşet eden Karâmita gibi fırkaların, özellikle 3.-5./9.-11. yüzyıllarda İslâm dünyasında yıkıcı etkiler bırakan

ilhadi ve muhalif hareketler olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Kâdi Abdülcebbâr'ın günümüzde de belli oranda etkileri devam eden bu fırkalarla ilgili tespitleri ve onlara yönelik eleştirileri güncelliğini korumaktadır. Çalışmada bâtinî fırkalarla ilgili eleştiriler Kâdi, dönemi ve *Tesbîtu delâili'n-nübüvve* isimli eseri çerçevesinde ele alındığı, diğer eserlerinden ihtiyaç nispetinde istifade edildiği için onların da bu bakış açısıyla incelenmesi yapılan değerlendirmeleri zenginleştirecektir. Selçuklularla birlikte güçleri azalmış olmasına rağmen mezkûr fırkalar varlıklarını günümüzde de devam ettirmektedir. Bu sebeple onların inanç ve uygulamaları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi ve günümüz İslam düşünce geleneğine yansımalarının ortaya konulması hususunda yapılacak çalışmalar önem arz etmektedir. Zira zamanın ilerlemesi, bilişim vasıtalarının farklılaşması, ihtiyaçlar hiyerarşisinin çeşitlenmesi ve çoğalması kelâm ilminin temel konularının ele alınışına da yansımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr b. Tâhir b. Muhammed : **el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-Fırakı'n-nâciyeti minhum**, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire, Mektebetü İbn Sînâ, t.y.
- Ahmed el-Hatîb, Muhammed : **el-Harekâtü'l-Bâtuniyye fî'l-âlemi'l-İslâmî: Akâiduhâ ve hükmü'l-İslâmî fihâ**, 2. bs., Amman, Mektebetü'l-Aksâ, 1406/1986.
- Alevî, Ali b. Muhammed : **Sîretü'l-hâdî ile'l-hak**, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.
- Ali b. Musa, Ebû'l-Hasan : **Müsnedü'l-imâm er-Rızâ**, Tahran, Mektebetü's-Sadûk, 1392.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer : **Lisânü'l-mîzân**, ed. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Askerî, İmam Ebû Muhammed Hasan b. Ali : **et-Tefsîr**, nşr. Müessesetü İmâm el-Mehdî, 2. bs., Kum, Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1433.
- Assman, Jan : **Kültürel Bellek**, Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. bs., 2003.
- Atalan, Mehmet : "İslam Düşüncesinde Ca'fer-i Sâdık'ın Yeri", **Milel ve Nihal**, 2011, C. VIII, S. III, s. 9-30.
- Avcu, Ali : "Bâtînî Din Anlayışının Epistemik Temelleri", **Kur'an'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu**, ed. Mustafa Öztürk, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali : "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. XIII, S. II, s. 267-287.
- Avcu, Ali : "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, C. XV, S. I, s. 151-171.
- Avcu, Ali : "Fâtımî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, C. XIII, S. II, s. 243-265.
- Avcu, Ali : **Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik**, İstanbul, Marmara Akademi Yayınları, 2018.

- Avcu, Ali : “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”, **Yayımlanmış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Aydınlı, Osman : “Mu‘tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbâr’ın İmâmet Anlayışı”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2005, C. V, S. IV, s. 113-146.
- Azizi, Najiba Ziyayi : “Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, 2009.
- Baydar, Musa : “Abbâsiler Tarihinde (H. 255-270/M.869-883) Zenci İsyanı, Sebepler ve Sonuçları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- Beyhakî, Zâhirüddîn : **Târîhu Hükemâi’l-İslâm**, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dımaşk Ali b. Zeyd Matbaatü’t-Terakkî, 1356/1946.
- Bilge, Mustafa L. : “Ahvaz”, **DİA**, İstanbul, 1989, C. II, s. 192-193.
- Bîrûnî, Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed : **Tahkîku ma li’l-Hind min ma’kûletin makkûletin fi’l-akl ev merzûle**, nşr. Ali Safâ, 2. bs., Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983.
- Bozan, Metin : **İmâmiyye Şîası’nın Oluşumu: Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı**, 2. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2018.
- Büyükkara, Mehmet Ali : **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali : “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da’vet”, **İLAM Araştırma Dergisi**, 1998, s. 11-14.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd : **Tâcu’l-lüga ve sıhâhu’l-arabiyye**, nşr. Muhammed Muhammed Tâmir v.d., Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 1430/2009.
- Corbin, Henry : **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemî, 12. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf : **Kitâbü’t-Ta’rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı, 2. bs., Beyrut, Daru’n-Nefâis, 1428/2007.
- Cüşemî, Ebû Sa’d el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim : **Şerhu’l-Uyûn**, (Fazlu’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile içinde), nşr. Fuâd Seyyid, y.y., Dâru’t-Tûnûsiyye, t.y.

- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim : **Uyûnü'l-Mesâil fi'l-usûl**, nşr. Ramazan Yıldırım, Kahire, Dâru'l-İhsân, 2018.
- Çağırıcı, Mustafa : "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, s.138-141.
- Çalışkan, İsmail : **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Çelebi, İlyâs : "el-Muğnî", **DİA**, İstanbul, 2005, C. XXX, s. 382-384.
- Çelik, Sebahattin : "Abbâsiler Döneminde Hürremiye Mezhebi ve Babek İsyanı", **Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2006, C. IX, S. XV, s. 95-106.
- Çetinkaya, Bayram Ali : "İhvân-ı Safâ'nın "Din" Söylemi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 2002, C. XV, S. IV, s. 523-535.
- Çubukçu, İbrahim Agah : "İhvan as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1964, C. XII, s. 43-49.
- Daftary, Farhad : "Gazzâlî ve İsmâiliyye", Çev. Naim Döner, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, 2016, C. VIII, S. I, s. 526-544.
- Daftary, Farhad : **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- Daftary, Farhad : **Şii İslâm Tarihi**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman : **es-Sünen**, thk. Hüseyin Selim Esed, Suudî Arabistan, Daru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1412.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan : **Beyânü Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi**, nşr. R. Strothmann, Lahor, İdâratü Tercumânî's-Sünne, t.y.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davûd : **el-Ahbâru't-tıvâl**, thk. Abdülmü'min Âmir, Mısır, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1379/1959.
- Dûrî, Abdülazîz : **Dirâsât fi'l-usûri'l-Abbâsiyyeti'l-muteahhira**, Bağdad, Şeriketü'r-Râbita, 1945.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî : **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnaût v.d., Dimaşk, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

- Ebû Halef el-Eş'arî, Sa'd b. Abdullah : **Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak**, nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran, Müessesetü Matbaatü Attânî, 1321.
- Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî el-Mağribî, : **Deâimü'l-İslâm**, nşr. Âsaf b. Ali Aşgar Feyza, Kâhire, Dâru'l-Meârif, 1963.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân : **A'lâmu'n-Nübüvve**, thk. Salâh es-Sâvî, Gulâm Rızâ Avânî, Tahran, İran Kraliyet Felsefe Akademisi, 1397/1977.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân : **Kitâbü'l-islâh**, ed. Hasan Minuçer, Mehdî Muhakkik Tahran, Müessesetü Mutâlaati'l-İslâmî, 1998.
- Ebü'l-Feth Tâcuddîn eş-Şehristânî, : **el-Milel ve'n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Mesûdî, : **Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher**, nşr. Kemal Hasan Mer'î, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, : **et-Tefsîr**, nşr. Kısmu'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Kum, Müessesetü'l-Ba'se, 1421.
- Ekinci, Abdullah : "Irak-Sûriye Bölgesinde Abbâsî-Karmatî Mücadelesi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002, C. X, S. X, s. 83-106.
- Ekinci, Abdullah : "IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatîler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2002.
- Erel, Sami Turan : "Kâdî Abdülcebbâr", **İslâm Düşünce Atlası**, (Çevrimiçi) <https://www.islamdusunceatlası.org/detail/person150>, 3 Mart 2020.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebû Bîşr İshak b. Sâlim : **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebû Bîşr İshak b. Sâlim : **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri**, Çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2019.
- Fayda, Mustafa : "Mübâhele", **DİA**, 2006, C. XXXI, s. 425.
- Fayda, Mustafa : "Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk", **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 92-94.

- Fazlur Rahman : **Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed : **Kitâbü'l-'ayn**, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi : “el-Fark beyne'l-Fırak”, **DİA**, İstanbul, 1995, C. XII, s.172-173.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi : “İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri”, **Yayımlanmış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi : “Mesîh ve Mehdî İnancı Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1982, C. XXV, S. I, s. 180-182.
- Frolov, İvan : “Gizemcilik”, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. Aziz Çalışır, 4. bs., İzmir, Cem Yayınevi, t.y.
- Galib, Mustafa : **el-Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm**, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, t.y.
- Galib, Mustafa : **Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye**, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1962.
- Garthwaite, Gene R. : **İran Tarihi**, Çev. Fethi Aytuna, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **Bâtınîliğin İçyüzü: Fedâihu'l-Bâtıniyye**, Çev. Avni İlhan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid : **Fedâihü'l-Bâtıniyye**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Müessesetü Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, t.y.
- Goeje, Michael Jan : **el-Karâmita: Neş'etühüm, devletühüm ve alâkatühüm bi'l-Fâtımiyyîn**, Arapçaya çev. Hüseyinî Zîne, Beyrut, Dâru İbn Haldûn, 1978.
- Gölcük, Şerafettin : “Hayyât, Ebû'l-Hüseyin”, **DİA**, İstanbul, 1998, C. XVII, s. 103-105.
- Gölpınarlı, Abdülbâki : **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik.**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Ma'rûf es-Semîn : **Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz**, nşr. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Hamevî, Yâkût er-Rûmî : **Mu'cemu'l-Udebâ**, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

- Hamidullah, Muhammed : **İlk İslâm Devleti**, Çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992.
- Hammâdî, İbn Mâlik : **Keşfu esrârî'l-Bâtıniyye ve ahhâru'l-Karâmita**, nşr. İzzet Attâr, Kahire, Matbaatü'l-Envâr, 1358/1939.
- Hançerlioğlu, Orhan : **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit : **Târîhu Medîneti's-selâm**, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Havârizmî, Muhammed b. İshak : **İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk ile'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-atîk**, nşr. Mustafa Muhammed ez-Zehebî, Mektebetü Nizâr-i Mustafa el-Bâz, 1418.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman : **Kitâbü'l-intisâr**, nşr. Dr. Nyberg, Kahire, Mektebetü Dâru'l-Arabiyye, 1413/1993.
- Hillî, Allâme : **el-Bâbü'l-hâdî aşere**, nşr. Mehdî Muhakkik, Tahran, Müessesetü Mütâlatü'l-İslâmî, 1365.
- Hodgson, Marshall G. S. : "Bâtıniyya", **The Encyclopaedia of Islam**, Hollanda, 1986, C. I, s. 1098-1100.
- Hüseyn, Kâmil : **Tâifetü'l-İsmâiliyye: Târîhuhâ, Nazmuhâ, Akâiduha**, Kahire, Mektebetü Nahdati'l-Misriyye, 1995.
- Ivanow, Wladimir : **Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids**. London, Oxford University Press, 1942.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali : "Şeyh Sadûk", **Risâletü'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- İbn Haldun : **Mukaddime**, trc. Süleyman Uludağ, 2. bs., İstanbul, Dergah yayınları, 2020.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî : **el-Müsned**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1416.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed : **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahmân Umeyra, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, t.y.

- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed : **el-Beyânü'l-Muğrib fî ihtisârı ehbâri mulûki'l-Endülüs ve'l-Mağrib**, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Beşşâr Avvâd, Tunus, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1434/2013.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî : **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnaût v.d., Dımaşk, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn : **Lisânü'l-Arab**, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Kahire, Dâru'l-Meârif.
- İbn Sinân, Sâbit : **Ahbâru'l-Karâmita fî'l-Ahsâ, Şâm, İrâk, Yemen**, thk. Süheyl Zekkâr, 2. bs., Dâru Hassân, 1402/1982.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm : **Buğyetü'l-Mürtâd**, thk. Mûsâ b. Süleymen ed-Devîş, Medinetü'l-Münevver, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2001.
- İbn Zekerîyyâ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris : **Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga**, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Kerem eş-Şeybânî : **el-Kâmil fî't-Târîh**, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekâk, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Furât, Furât b. İbrâhîm : **Tefsîru Furâti'l-Kûfi**, Necef, Matbaatü'l-Haydâriyye, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman : **el-Karâmita**, nşr. Muhammed es-Sabbâğ, 5. bs., Dımaşk, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1401/1981.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ : **el-Münye ve'l-emel**, nşr. Sâmî en-Neşşâr, İsâmu'd-Dîn Muhammed, Dâru'l-Matbûâti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1972.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ : **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, nşr. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1380/1961.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak İhvân-ı Safâ : **el-Fihrist**, Çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2019.
- İhvân-ı Safâ : **Resâilü İhvânî's-Safâ**, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1405.
- İlhan, Avni : "Bâtıniyye", **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 190-94.
- İmâdüddin, İdrîs : **Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib** (Uyûnü'l-Ahbâr kitabının Özel Bölümü), thk. Muhammed Ya'lâvî, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.

- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer : **et-Tebşîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l-hâlikîn**, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık, Ahmed b. Abdullah b. Muhammed : **er-Risâletü'l-câmia**, nşr. Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018.
- Kâdî Abdülcebbâr : **el-Muğnî**, nşr. Muhammed Hadr Nebhâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire, Daru't-Türâs, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk. Abdülkerîm Osmân, Kahire, Mektebetü Vehbiyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, Çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin**, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Tesbîtu delâilî'n-nübüvve**, thk. Abdülkerîm Osmân, Beyrut, Daru'l-Arabiyye, 1386/1966.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı**, Çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Usûli'l-hamse**, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt, Matbaatü Câmîatü'l-Kuveyt, 1998.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe b. Muhammed el-Mağribî : **Deâimü'l-İslâm**, nşr. Âsaf b. Ali Aşğar Feyza, Kâhire, Dâru'l-Meârif, 1963.
- Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe b. Muhammed el-Mağribî : **İftitâhu'd-da'vâ**, nşr. Ferhat ed-Deşvârî, Tunus, eş-Şeriketü't-Tûnisiyye li't-tevzî, Cezayir Üniversitesi Yayınları Divanı, 1986.

- Kâdî Nu‘mân, Ebû Hanîfe b. Muhammed el-Mağribî : **Kitâbü’l-himme fî âdâbi etbâ‘i’l-eimme**, nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, t.y.
- Kâdî Nu‘mân, Ebû Hanîfe b. Muhammed el-Mağribî : **el-Mecâlis ve’l-müsâyerât**, nşr. Habîb el-Fekî v.d., Beyrut, Dâru’l-Muntazar, 1996,
- Kâdî, Vedad : “Keysâniyye’ye Özel Referansla İslâm Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi”, Çev. Yusuf Benli, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2007, C. VII, S. II, s. 241-276.
- Karadaş, Cağfer : **Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi**, 2. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2014.
- Karadaş, Cağfer : “İsbât-ı Nübüvvet ve ‘Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği’ Adlı Eser Üzerine”, **Hadis Tetkikleri Dergisi**, 2003, C. I, S. I, s. 149-165.
- Karadaş, Cağfer : **“Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”**, Marife, 2002, C. II, S. II, s. 81-100.
- Kaya, Mahmut : “Sâbit b. Sinan”, **DİA**, İstanbul, 2008, C. XXXV, s. 356.
- Kirmânî, Ahmed Hamîdüddîn : **Râhatü’l-akl**, nşr. Mustafa Galib, 2. bs., Beyrut, Dâru’l-Endülüs, 1983.
- Kirmânî, Hamîdüddîn : **el-Mesâbih fî isbâtî’l-imâme**, nşr. Mustafa Galib, Beyrut, Dâru’l-Muhtazar, 1416/1996.
- Koloğlu, Orhan Şener : **Cübbailerin Kelâm Sistemi**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kummî-Nevbahtî : **Şîh Fırkalar**, Çev. Hasan Onat v.d., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Ebü’l-Hasan Ali b. İbrâhîm : **Tefsîru’l-Kummî**, Kum, Müessesetü’l-İmâm el-Mehdî, 1435.
- Kutlu, Sönmez : **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan : **Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, 2. bs., İstanbul, İz yayıncılık, 1998.
- Kutluer, İlhan : “İlhâd”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 93-96.

- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb : **el-Kâfi: Usûlü'l-Kâfi**, Beyrut, Menşûrâtü'l-Fecr, 1328/2007.
- Laoust, Henri : **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999.
- Macit, Yüksel : **el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası**, 2. bs., İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.
- Madelung, Wilferd : "İsmâîlîlik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, **Dinî Araştırmalar**, Ankara, 2006, C. IX, S. XXV, s. 281-294.
- Madelung, Wilferd : "Karmatî", **The Encyclopaedia of Islam**, Hollanda, E. J. Brill, 1997, C. IV, s. 660-665.
- Mahmud, Rami : **Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açıdan İsmâîlî inanç Sistemi**, İstanbul, Post Yayın Dağıtım, 2020.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed : **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm**, nşr. M. J. De Goeje, Leyden, E. J. Brill, 1906.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir : **el-Bed' ve't-Târih**, y.y., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Makrizî, Takıyyiddîn Ahmed b. Ali : **İttiâzü'l-hunefâ bi Ehbâri'l-eimmeti'l-Fâtımiyyîne'l-hulefâ**, thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, 2. bs., Kâhire, Lecne İhyâi't-Turâsi'l-İslâmiyye, 1996/1416.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman : **et-Tenbîh ve'r-red**, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî, Bağdâd, Mektebetü'l-Müsennâ, 1388/1968.
- Massignon, L. : "Karmatîler", **Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, C. VI, s. 358.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed : **Kitâbü't-Tevhîd**, Çev. Bekir Topaloğlu, 14. bs., İstanbul, İSAM Yayınları, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed : **Te'vîlâtu Ehli's-Sünne**, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mavil, Kılıç Aslan : **Mâtürîdî Kelâmında Te'vîl**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.

- Mertoğlu, M. Suat : “Ayyâşî, Muhammed b. Mes‘ûd”, **DİA**, İstanbul, 2016, C. Ek-1, s. 151-152.
- Mesûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn : **et-Tenbîh ve'l-işrâf**, ed. Abdullah İsmâil es-Sâvî, Bağdad, Mektebetü'l-Müsennâ, 1357/1938.
- Nâşî el-Ekber : **Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-makâlât**, nşr. Joseph van Ess, Beyrut, Dâru'n-Neşr, 1971.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali : **Sünenü'l-kübrâ**, thk. Hasan Abdülmün'im Şilbî.
- Neşşâr, Ali Sâmî : **Neş'etü'l-fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm**, Kâhire, Dâru'l-Meârif, 1997.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ : **Fıraku's-Şîa**, Beyrût, Menşûrâtü'r-Rızâ, 1433/2012.
- Nizamülmülk : **Siyasetnâme: Siyeru'l-Mülûk**, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 17. bs., İstanbul, Dergah yayınları, 2021.
- Nüveyrî, Şihabüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb : **Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb**, nşr. Abdü'l-Mecîd Turhûnî, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Onat, Hasan : “Bilim, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûm-i Dîniyye) Yöntem Sorunu”, **Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri**, İlmi Toplantı, İstanbul, İSAM Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa : “Cennâbî, Ebû Saîd”, **DİA**, İstanbul, 1993, C. VII, s. 372-373.
- Öz, Mustafa : “Cennâbî, Ebû Tâhir”, **DİA**, İstanbul, 1993, C. VII, s. 372-373.
- Öz, Mustafa : “el-Makâlât ve'l-Fırak”, **DİA**, Ankara, 2003, C. XXVII, s. 405.
- Öz, Mustafa : “Nâsibe”, **DİA**, İstanbul, 2016, C. XXXII, s. 393-394.
- Öz, Mustafa : “Şîa”, **DİA**, İstanbul, 2010, C. XXXIX, s. 111-114.
- Öz, Mustafa : “Tenzihü'l-Kur'ân”, **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 472-473.
- Öz, Mustafa : “Ubeydullah el-Mehdî”, **DİA**, İstanbul, 2012, C. XLII, s. 23-25.

- Özen, Şükrü : “Nu‘mân b. Muhammed”, **DİA**, İstanbul, 2007, C. XXXIII, s. 237-240.
- Râgıb, Ebü'l-Kâsım : **el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân**, nşr. Mektebetü Nizâr el-Hüseyn b. Mustafa el-Bâz, t.y.
- Muhammed el-İsfahânî
- Râzî, Ebû Hâtım : **A'lâmü'n-nübüvve**, nşr. Salâh es-Sâvî, Gulamrızâ 'Avânî, Ahmed b. Hamdân Tahran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Râzî, Ebû Hâtım : **Kitâbü'z-zîne fî'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye**, nşr. Ahmed b. Hamdân Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, naşirin mukaddimesi, y.y., t.y.
- Safedî, Selâhaddîn : **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, Halîl b. Aybek Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Salîbâ, Cemîl : **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1982.
- Sâmerrâî, Abdullah : **el-Guluv ve'l-fıraku'l-gâliye fî'l-hadârati'l-İslâmiyye**, Dâru Sellûm Vâsıt, Bağdat, 1988.
- Saylan, Nesrişah : “Kummî Tefsirinde Kur'ân'ın Metni Konusundaki Tahrif İddialarının İncelenmesi”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 2017, C. XXI, S. III, s. 1535-1564.
- Sicistânî, Ebû : **Kitâbü isbâti'n-nübûât**, nşr. Arif Tâmir, 3. bs., Beyrut, Yakup İshak b. Dâru'l-Maşrık, 1982.
- Ahmed
- Sicistânî, Ebû : **Kitâbü'l-iftihâr**, nşr. İsmail Karaban-Hüseyn Ponavala, Ya'kub İshak b. Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Ahmed
- Stern, S. M. : “New Information About The Authors Of The Epistles Of The Sincere Brethren”, **Islamic Studies III**, Islamabad, 1964, C. IV, s. 405-428.
- Suyûtî, Celâleddîn : **Târîhu'l-Hulefâ**, Çev. Onur Özatağ, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2020.
- Sübkî, Ebû Nasr : **Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ**, nşr. Mahmûd Muhammed Abdülvehhâb b. Ali et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, y.y., 1383/1964.
- Şâtîbî, İbrâhim b. : **el-Muvâfakât**, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân, Mûsâ Beyrut, Dâru İbn Affân, 1997.
- Şehristânî, Ebü'l- : **el-Milel ve'n-nihal**, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut, Feth Muhammed b. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Abdülkerîm

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm : **Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm**, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr : **Târîhu't-Taberî**, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 3. bs., Mısır, Dâru'l-Maarif, t.y.
- Tan, Muzaffer : "İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, 2005.
- Tan, Muzaffer : "Tarihin Sonu: İsmâilî Döngüsel Tarih Anlayışı", **38. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi**, Ankara, Bildiriler, Din, 2007, C. II, s. 625-634.
- Tan, Muzaffer : "Tarihsel Süreçte İsmâililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVII, S. II, s. 113-114.
- Teyfur, Mansûr : "Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi", **Balıkesir İlahiyat Dergisi**, C. II, S. I, s. 129-150.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre : **es-Sünen**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.d., Mısır, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.
- Topaloğlu, Bekir : "Bâtın", **DİA**, İstanbul, 1992, C. V, s. 187.
- Topaloğlu, Bekir : **Kelâm İlmine Giriş**, İstanbul, Damla Yayınevi, 2017.
- Topaloğlu, Bekir : "Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve", **DİA**, İstanbul, 2011, C. XL, s. 535-536.
- Topgül, Muhammed Enes : **Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi: Keşî Örneği**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2015.
- Topgül, Muhammed Enes : **Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dîl İlimleri Nasıl Oluşturdu?**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2019.
- Ulebî, Ahmed : **Sevretü'z-Zenc ve kâidüha Ali b. Muhammed**, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 2007.
- Uşeyrî, Muhammed Riyâd : **et-Tasavvuru'l-Lugavî inde'l-İsmâiliyye Dirâse fî Kitâb "ez-Zîne"**, Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye, 1985.
- Uysal, Enver : **İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi**, Bursa, Emin Yayınları, 2013.

- Uysal, Enver : “İhvân-ı Safâ”, **DİA**, İstanbul, 2000, C. XXII, s. 1-6.
- Ümit Toru, : “İsmâiliyye’nin İslam Dışı Kökenine Dair Eş’arî İddialar”, **Bozok İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2020, C. XVII, s. 247.
- Ümit, Mehmet : “Mihne Sürecinde Hanefîler”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/1, C. IX, S. XVII, s. 101-130.
- Ünverdi, Veysi : **Mu’tezile ve İmâmet**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas : “Fıraku’ş-Şîa”, **DİA**, İstanbul, 1996, C. XIII, s.101-130.
- Velid el-Yemenî, Ali : **Tâcü’l-akâid ve ma’denü’l-fevâid**, nşr. Arif Tamir, Beyrut, b. Muhammed Muessestü İzzuddin, 1403/1982.
- Walker, Pual E. : **Early Philosophical Shiism, The İsmâilî Neo-Platonism Abu Ya’kûb al-Sijistânî**, Cambridge University Press, 1993.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin : “Batınlık Tarihi”, **DİFM**, C. II, S. VIII, İstanbul, 1928, s. 1-27.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin : “Fatımiler ve Hasan Sabbah”, **DİFM**, C. I, S. IV, İstanbul, 1926, s. 1-44.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin : “Mutezile ve Hüsn-u Kubh”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, 1926, C. I, S. II, s. 100-116.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafeddin : “Yezidiler”, **DİFM**, C. I, S. III, İstanbul, 1926, s. 1-35.
- Yemen, Ca’fer b. Mansûr : **Kitâbü’l-Keşf**, nşr. R. Strothmann, Paris, Dar Byblion, 2014.
- Yemen, Ca’fer b. Mansûr : **Serâir ve esrâru’n-nutakâ**, nşr. Mustafa Galib, Beyrût, Dâru’l-Endülüs, t.y.
- Yıldırım, Ramazan : “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”, **Milel ve Nihal**, 2011, C. VIII, S. I, s. 49-69.
- Yıldırım, Ramazan : **Mutezîle’nin Kelâmî Polemikleri: Hâkim el-Cüşemî Örneği**, İstanbul, İşaret Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ramazan : **20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları**, İstanbul, Anka yayınları, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun : “Bâbek”, **DİA**, İstanbul, 1991, C. IV, s. 376-77.

- Yurdagür, Metin : “Kâdî Abdülcebbar”, **DİA**, İstanbul, 2001, C.XXIV, s. 103-105.
- Yurdagür, Metin : “Müteşâbihu’l-Kur’ân”, **DİA**, İstanbul, 2006, C. XXXII, s. 207-208.
- Yurdagür, Metin : “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1986.
- Zehebî, Şemseddîn : **Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ**, nşr. Şu‘ayb el-Arnaût, Muhammed Muhammed b. Nuaym el-Urkusûsî, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983.
- Ahmed

ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1992 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Gazikent Üniversitesi'nde Eğitim Yönetimi ve Denetimi alanında yaptığı Yüksek Lisans (Tezsiz) çalışmasını 2014 yılında tamamladı. 1992 yılında başladığı öğretmenlik hayatına 2008 yılına kadar devam etti. Bir süre MEB İmam Hatip Liseleri Meslek Dersleri Kitap Yazım Komisyonu'nda görev aldı. 2008-2014 yılları arasında okul müdürlüğü, 2014-2020 yılları arasında İstanbul-Beyoğlu İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü görevinde bulundu. Hâlen Bolu İl Milli Eğitim Müdürü olarak görev yapmakta olup iyi derecede Arapça bilmektedir.