

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

DOKTORA TEZİ

FÂTIMÎLER DÖNEMİ İSMÂİLÎ İNANÇ SİSTEMİ

RAMY MAHMOUD



2502140445

DANIŞMAN

PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM


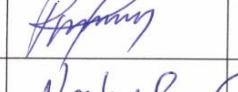
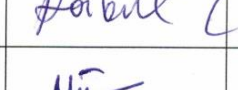

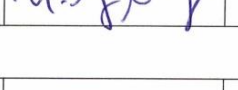
İSTANBUL, 2019

TEZ ONAYI

	T.C. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	
DOKTORA TEZ ONAYI		

ÖĞRENCİNİN;			
Adı ve Soyadı	: RAMY MAHMOUD	Numarası	: 2502140445
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ	Danışmanı	: PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM
Tez Savunma Tarihi	: 17.06.2019	Saati	: 10:00
Tez Başlığı	: "FATİMİLER DÖNEMİ İSMALİ İNANÇ SİSTEMİ"		

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER AYDIN		Kabul
2- PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM		Kabul
3- PROF. DR. MEHMET MAFUZ SÖYLEMEZ		Kabul
4- DOÇ. DR. MEHMET ÜMİT		KABUL
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ RECAİ ÇETRES		

ÖZ

FÂTİMÎLER DÖNEMİ İSMÂİLÎ İNANÇ SİSTEMİ

Ramy MAHMOUD

Fikir ve eylemleri, toplumun önemli sosyolojik konularından biri olduğu gibi aynı zamanda toplumun biçimlenmesinde etkin role sahip bir olgudur. İslam dünyasında siyasî iktidarın kimde veya hangi grupta olacağı ve bunun neye göre belirleneceği hususu tartışmalıdır. Kimileri bu hususun ayetlerde ve hadislerde belirtilmeyerek toplumun iradesine ve seçim esasına bırakıldığını savunurken kimileri de idarenin kimde olacağı hususunun Allah ve resulü tarafından net ve kesin bir şekilde belirtildiğini iddia etmektedir. Bu farklı yaklaşımlar, İslam toplumunda günümüze kadar gelen bölünmelere sebep olmuştur. Bu nedenle İslam toplumundaki farklılaşmanın ve gruplaşmanın mihenk taşı, iktidarın kimde ve nasıl olması gerektiği hususunun oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İslam tarihinde bu noktadan hareketle ortaya çıkan en önemli fırkalardan biri de İsmâiliyye fırkasıdır. Bu fırkanın temel felsefesi, siyasî iktidarın, dinin kurucusu konumunda olan Hz. Peygamber'in damadı ve amcazadesi olan Hz. Ali ve ailesinin hakkı olduğu ve bunun da Allah ve resulü tarafından nasla belirlendiği fikrine dayanmaktadır. Bu inancın bir yansıması olarak itikadi alandaki diğer konularda da bu fikri destekleyecek yaklaşımlar sergilenmiş ve metotlar geliştirilmiştir. İsmâilîler bu fikirlerini ispatlamak için her türlü argümanı kullanmış ve kendi fikirlerine engel teşkil eden Kur'an'ın ayetlerini batınî yoruma başvurarak fikirleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Ortaya attıkları İmâmet doktrinini ispatlamak için kainattaki nizamdan örnekler vermiş ve vesâyet olgusunu icat etmişlerdir. Ayrıca nübüvvet ve ahiret konularına Sünnî düşünceden farklı bakış açıları geliştirmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Şîî, İsmâilî, İmâmet, Vesâyet, Fâtımîler, Bâtınî te'vîl.

ABSTRACT
THE SYSTEM OF ISMAILI BELIEF IN THE FATIMID PERIOD

Ramy MAHMOUD

The Fâtîmîd period is considered to be the golden age for the Ismâîlî Da'wa since it was established and claimed power in North Africa. The Ismailis made Cairo the center of the Ismâîlî mission and tried to organize it throughout the World. In General, Religion and politics are inseparable in History. This is why the researcher put this vision to the table of research and began to discuss the Ismâîlî belief in the Fâtîmîd period. This dissertation lies in four main parts; the second one includes two points, one of them gives a survey of the Fâtîmîd period, while the other one generally discusses the main aspects of the Ismâîlî belief. This was achieved through an introduction to the fundamental points in Islamic theology.

When an Islamic sect such as the Ismailis is studied, undoubtedly we have to focus on its philosophical aspect. However, the main aim for the researcher was the theological side. Hence, the researcher followed the Islamic theological school starting with God, Prophets and Resurrection. These three points represent the other three parts of the dissertation. The researcher focused in his thesis on the Ismâîlî sources themselves, thus to avoid any misunderstanding or misinterpretation through the research process. In addition, the researcher tried to pursue the way Ismailism affected many cultures as well as its effects on others. For instance, studying the links among Neoplatonic philosophy, Indian philosophy and Ismâîlî thought.

Keywords: Ismailism, Fâtîmîd, Kalam, philosophy, Greek philosophy, Indian philosophy.

ÖNSÖZ

Yüce Allah, tarih boyunca çeşitli nedenlerle doğru yolu kaybeden insanlara önderlik edecek peygamberler göndermiştir. Son peygamber Hz. Muhammed de bu misyonla tüm insanlığa yol gösterici olarak gönderilmiştir. Kendisine de ilahi vahiy olan Kur'ân-ı Kerîm verilmiştir. Yaşadığı süre boyunca kendisine inananlara hem dinî hem de siyâsî anlamda liderlik etmiştir. Hayata veda ettiğinde ardından ilahi vahiy olan Kur'ân ekseninde kenetlenmiş bir topluluk bırakmıştır. Ancak Hz. Peygamber kendisinden sonra bu topluluğa siyâsî anlamda kimin veya hangi grubun rehberlik edip iktidar olacağına dair detaylı bir açıklamada bulunmamıştır. Bu da Hz. Peygamber'den sonra çeşitli argümanlara dayanarak iktidarın kendilerine ait olmasının daha uygun olduğunu düşünenler arasında bir çekişmenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu açıdan İslam toplumu gruplara ayrılmış kimisi iktidarın Hz. Peygamber'in Ehl-i beytinin hakkı olduğunu ve buna karşı çıkmanın veya iktidarı onlardan almanın hukuksuz ve gayr-ı meşru olacağına inanırken kimisi de iktidarı toplumsal bir olay olarak telakki edip toplumun genel desteğini alan herhangi birinin lider olabileceğini kabul etmiştir.

İktidarın Ehl-i beytin hakkı olduğunu savunan ana akım, Ehl-i beytin temsilcisi olarak Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmiş ve ona taraftar olmuşlardır. Bu nedenle de kendileri, Ali'nin taraftarları anlamında 'Şî'atu Ali' yaygın kullanımı ile 'Şîî' ismi ile bilinmişlerdir. Zamanla Şîî grubu içerisinde de özellikle hilafetin Ali'nin hakkı olduğu konusunun dindeki yeri ve ondan önce iktidara gelen halifelerin ve buna taraf olan sahabenin konumları hakkında farklı yaklaşımlar nedeniyle bölünmeler yaşanmıştır. Şîîler içerisinde bu anlamda ortaya çıkan gruplardan biri de İsmâîlîlerdir.

İsmâîlîler, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inanmakla yetinmemiş, bu konunun aslında hem Kur'ân'da hem de Peygamber tarafından açık ve nasla belirtildiğini iddia etmiş ve ondan önce iktidara geçenleri, hakkı gasp edenler olarak telakki etmişler ve bu konuyu İslam dinine girmenin temel esası olarak imanın şartları arasında görmüşlerdir. Bunun yanı sıra uluhiyet, nübüvvet ve ahiret konularında İslam toplumunun çoğunluğunun geleneksel yaklaşım biçiminden farklı inanç biçimleri sergilemişlerdir. İsmâîlîler, dinî bir grup olmakla yetinmemiş

inandıkları yönetim biçimini hayata geçirebilmek için her zaman çaba göstermişlerdir. Bunun neticesinde Mısır'da yaklaşık iki asır süren bir devlet kurarak siyasî boyutu olan bir grup haline gelmişlerdir.

Bu çalışmada İslam tarihinde gerek siyasî gerekse de dinî açıdan önemli bir yer tutan İsmâîlîler ele alınmıştır. Dört bölüm olarak tasarlanan çalışmanın birinci bölümünde İsmâîlîler ile Fâtımîlerin ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümünde İsmâîlîlerin tanrı tasavvuru konusu incelenmiştir. Üçüncü bölümde İsmâîlîlerin nübüvvet ve İmâmet müesseselerine bakışı, dördüncü bölümde ise ahirete diğer bir ifade ile ölüm sonrası hayata bakışları incelenmiştir. Sonuç kısmında da çalışma neticesinde elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Çalışma sürecinde gerek araştırma konusunun belirlenmesi, gerekse sürecin sağlıklı yürütülmesi hususunda benden yardımlarını esirgemeyen danışmanım saygıdeğer Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM'a sonsuz şükranlarımı ve saygılarımı sunarım. Yanı sıra, doktora eğitimim boyunca desteklerini esirgemeyen tez izleme komisyonu hocalarım; sayın Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ ve Prof. Dr. Ömer AYDIN'a da teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂTİMÎLER DÖNEMİNDE İSMÂİLÎLİK

A. FÂTİMÎLER KADAR İSMÂİLÎLİK	12
B. İSMÂİLÎ/FÂTİMÎ İNANCIN GENEL ÖZELLİKLERİ	24

İKİNCİ BÖLÜM

ULÛHİYET

A. ALLAH'IN VARLIĞININ KANITLARI	34
1. İllet-malul delili	34
2. Alemin Cismaniyeti ve Parçalarının Farklılığı Delili.....	36
3. Dillerin Farklılığı Delili.....	37
4. Etken ve Edilgen Delili	37
5. Beş Duyu Delili	38
6. Eşyaların İdrak Edebilir Delili	38
7. Özgünlük Delili	39
8. Zıtların Birliği Delili	39
9. Akıl ve Fıtrat Delili	40
B. İSMÂİLÎ İNANCINDA TANRI/MUBDÎ TASAVVURU VE NEFY TEORİSİ.....	40
1. Mübdi' Nitelenen ve Nitelenmeyen Değildir	59
2. Yaratıcı ve Hüviyet	60
3. Mübdi', Sayı ve Vâhid ile Ehad Tartışması	63
4. Mübdi'nin Zaman ve Mekanı Yoktur	71
5. Mübdi' Cevher Değildir	72
6. Mübdi' Varlık Aleminin İlleti midir?.....	80

7. Yaratıcı ve İnniyet	84
C. EMİR.....	88
1. Allah'ın "كن" Emrinin Anlamı	91
2. Allah'ın Emri Mahlûk Değildir	93
3. Emir ve Yaratma Süreci	93
4. Emir ve Alem	98
D. AKIL	99
1. İsmâîlîlerde ve Filozoflarda Akıl Anlayışı	99
2. Aklın Özellikleri.....	105
3. Akıl ve Alem	107
4. Aklın İlk Görevi	110
5. İsmâîli İnancına Göre Aklın Yaratılışı	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET VE İMAMET

A. İSMÂİLÎLERDE NÜBÜVVET ANLAYIŞI.....	122
1. Nübüvvetin Tanımı.....	124
2. Nübüvvetin İspatının Delilleri.....	126
a. Nübüvvetin İspâtında Kirmânî'nin Metodu	127
b. Sicistânî'nin Metodu ve Tefâvut Kanunu	128
c. İsmâîli Dâî Ebû Hatim er-Râzî 'nin Filozof Ebû Bekir er-Râzî'yle Nübüvvet Konusundaki Tartışma Yöntemi	137
3. Vahiy Anlayışı.....	146
4. Nübüvvetin Özellikleri	154
5. Nutk Olgusu ve Yedi Nuteka'	162
B. İSMÂİLÎLERDE VESAYET ANLAYIŞI.....	168
C. İSMÂİLÎLERDE İMÂMET ANLAYIŞI.....	181
1. İmâmetin Tanımı	183
2. İsmâîli Düşüncede İmâmetin İspatı	186
a. Dâî Nîsâbüri'nin Tefâvut/Eşitsizlik Kanıtı.....	186
b. Kirmânî'nin İmâmeti İspat Yöntemi	188
3. İmamların ismet:korunmuşlukları ve onlara mutlak itaatin zorunluluğu	191

4. İsmâilî Düşünceye Göre İmâmeti Kim Hak Eder.....	197
5. İsmâilîlerde Setr ve Zuhur Devri.....	203
6. İsmâilîlerde Takiyye Kavramı.....	210
7. İsmâilîlerde Gizli Teşkilatlanma	212
8. İsmâilîlerin Gizli Teşkilata Davet Yöntemleri	215

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHİRET MESELELERİ

A. ÖLÜM VE RUHLARIN GÖÇÜ/TENASÜH.....	225
B. İSMÂİLÎLERDE DİRİLİŞİN İSPATI.....	236
C. DİRİLİŞİN ŞEKLİ.....	238
D. İSMÂİLÎLERDE KİYAMET VE KÂİM KAVRAMI	244
E. İSMÂİLÎLERDE CENNET VE CEHENNEM	253
SONUÇ.....	258
KAYNAKÇA	265
ÖZGEÇMİŞ.....	281

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Aynı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.Ö.	: Milattan Önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.s	: Sayfa sayısı, Sayfalar
s.y.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarih yok
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde Müslümanlar vahyin anlaşılması ve idarenin taksimi gibi her türlü sorunları çözecek bir kaynağa sahip olduklarından dolayı herhangi bir ihtilafa düşmemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslümanlar, kısa zaman sonra derin fikir ayrılığına düşmüş ve bölünmeler yaşamıştır. Bu fikrî ayrılıkların ilk örnekleri siyasî iktidarın konusunda olmuştur.

İslam tarihinde detaylıca işlendiği üzere özellikle de Hz. Muhammed sonrasında iktidara gelecek kişinin kim olacağı ve bunun ne tür kıstaslar ile belirleneceği hususu siyasî bölünmelerin dönüm noktasını oluşturmaktadır. İlk halife Hz. Ebû Bekir'in seçimi şura ile ikinci halife Hz. Ömer'in seçimi ise birinci halifenin önerisi ve diğerlerinin de onayıyla gerçekleşmiştir. Ondan sonra ise çoklu adaylar arasında yapılan seçim ile Hz. Osman seçilmiş ve yönetime geçmiştir.

Bu sürede İslam coğrafyası hızlı bir biçimde gelişmekte ve yeni ırklar ile din mensuplarını da bünyesine katmaya devam etmekteydi. Bu da beraberinde farklı sosyolojik sorunlar getirmekteydi. İkinci halife döneminde İslam şemsiyesi altına giren Fars coğrafyası da büyük ve köklü bir medeniyetin temsilcisi konumundaydı. Hz. Osman'ın şehit edilmesi neticesinde iç karışıklık daha da büyümüş, merkezdeki halkın seçimiyle halife ilan edilen Hz. Ali başta Şam valileri tarafından benimsenmediği gibi Hz. Aişe ve bazı sahabelerin itirazıyla karşılaşmıştı.

Halife seçilen Hz. Ali diğer bölgeleri de itaat altına almak için çaba sarf etmiş ve Müslümanlar arasında iç savaşlar meydana gelmiştir. Bu iç savaşlar müslümanları derinden etkilemiş ve bazı kırılmaların yaşanmasına neden olmuştur. Kimileri Hz. Ali'nin meşru halife olmasına dayanarak karşıt guruptakilerin katlini caiz görürken kimileri de bir önceki halifenin temsilcileri olduklarını iddia ederek onun kanı üzerinden kendilerine meşruiyet noktası bulmuşlardır.

Hz. Ali taraftarları onun şehadeti neticesinde oğlu Hz. Hasan etrafında kenetlenmişti. Ancak iç savaşın yarattığı tahribatı ve yandaşlarının zaafını göz önüne alan Hz. Hasan, bir anlaşma ile Muaviye b. Ebi Süfyan lehine iktidardan feragat etmişti. Ancak Muaviye'nin antlaşma maddelerine aykırı bir şekilde oğlu Yezid b. Muaviye'yi veliaht ilan etmesi iç karışıklığı yeniden alevlendirmişti. Buna karşı

çıkan Hz. Ali'nin küçük oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbela mevkiinde hunharca şehit edilmesi, daha sonra İslam alemi açısından en büyük siyasî ve fikrî bölünmenin zorunlu olarak değerlendirilmiştir.

Bu süreçte Hz. Ali'den taraf tutup onun ve neslinin hilafetin gerçek sahipleri olduğuna inanan ilk Şiilik küfe'de Araplar arasında ortaya çıkmıştır, zamanla Hz. Ali taraftarı anlamında 'Şiatu Ali' olarak isimlendirilmiştir. Siyasî bir süreç nedeniyle ortaya çıkan bu grup, zamanla kendine has düşünce sistemi geliştirerek hem siyasî hem de dinî bir fırka kisvesine bürünmüştür. İslam'ın birçok konularında diğer İslamî fırkalardan farklı yaklaşım sergileyen bu grup, özellikle kendi varoluşunu doğuran Ali taraftarlığı ekseninde biçimlenmiş ve diğer tüm konulardaki düşünceleri bu noktayı destekleyecek şekilde yorumlamıştır.

Birçok oluşumda olduğu gibi Ali taraftarı olan Şiiler grubu da zamanla kendi içerisinde bölünmeler yaşamış ve farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu çalışmamızda Şiilerin önemli kollarından biri olan İsmâîlîleri ele alacağız.

1. Çalışmanın Kapsamı ve Konusu

İslam dünyasında ortaya çıkmış önemli bir itikadi mezhep olmanın yanı sıra felsefik boyuta da sahip olan önemli bir düşünce ekolünü teşkil eden İsmâîlîleri, tüm boyutu ve tarihsel süreciyle bir çalışmaya sığdırmak imkansızdır. Bu nedenle çalışmanın kapsamı miladi 909 ile 1171 tarihlerini kapsayan yaklaşık üç asırlık bir dönem ve İsmâîlîlerin Fâtımî döneminde yaşamış ve Fâtımî davetini benimsemiş gruplarıyla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle Dürzî'ler gibi söz konusu zaman diliminden sonraki süreçlerde ortaya çıkmış olan veya Karmâtiler fırkası gibi aynı dönemde yaşamış ancak Fâtımî iktidarı ile çekişme halinde olup Fâtımîlerin hilafetini benimsememiş olan İsmâîlî gruplar, çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışmanın asıl kapsamı İsmâîlî düşüncenin ana omurgasını oluşturan ve Fâtımî devletinde gelişmesini tamamlayıp gücünün zirvesine ulaşan, ayrıca diğer fırkaların dâîlerini kendisine çekmeyi başardığı gibi kendi düşüncesini uzak diyarlara da empoze edecek ve yayacak dâîler gönderen akımdır. Çalışmada asıl hedeflenen kitle Fâtımî davete gönül veren topluluklardır.

Çalışmanın konusu ise başlıktan da anlaşıldığı üzere kapsam bağlamında bahsedilen İsmâilî düşünceye mensup topluluğun inanç esaslarıdır. Burada bizim için önemli olan husus ise İsmâilî inanç sisteminin kelimâ boyutudur. Bu nedenle zorunlu olarak uluhiyet, nübüvvet, ahiret ve ilintili konular gibi kelimâ ilminde ele alınan ana konuları irdelemek durumundayız.

Her ne kadar çalışmada ele alınan İsmâilî fırka, doğası gereği hem felsefi hem de tarihî açılardan da konuya bakmamızı zorunlu kılmış olmakla birlikte, çalışmanın ana gayesi değildir. Bu zorunluk sadece İsmâilî düşünce ile felsefi akımlar arasındaki etkileşimin ortaya çıkarılmasından kaynaklanmıştır. Bu nedenle çalışmada İsmâilî düşüncenin felsefi ve tarihî boyutlarının incelenmesi sınırlı düzeyde olacaktır.

2. Çalışmanın Önemi, Yöntemi ve Zorlukları

Çalışmanın önemi, bizzat konu edindiği fırkanın İslam tarihindeki öneminden kaynaklanır. Zira çalışmada İslam tarihinde derin izler bırakan ve uzun sayılabilecek sürede geniş bir coğrafyada¹ hüküm süren ve o dönemin Müslüman veya gayr-ı müslim tüm büyük devletlerini endişelendiren bir güce ulaşan Fâtımîler ele alınmaktadır. Çalışma sürecinde örnekleri verildiği üzere bu itikadî hareket zamanla siyasî güç ile birleşmiş ve ortaya yeni bir oluşum çıkmıştır. Bu oluşumun yansıması İslam tarihinde farklı şekillerde olmuştur. Bu farklı yansımalarından biri, Abbâsi halifesi el-Kâdir billâh'ın İsmâilîler aleyhinde birçok bilgini katılmaya teşvik ettiği ve desteklediği büyük bir kongre düzenlemesi ve burada üzerinde uzlaşılan fikirleri kayıt altına almasıdır. Bu kayıtların sonraki nesillere büyük etkisi olmuştur.²

Fâtımîlerin ve düşüncelerinin o dönemde komşu devletlerde yarattığı tedirginliğin göstergesi olan bunun gibi bir takım gelişmeler olmuştur. Bu bağlamda ele alınacak olan bir konu da Alamut kalesini mesken edinen Haşhaşîlerdir.³ Bu grubun başında genelde zeki, çevik ve cesaretli komutanlar bulunmuştur. Bunlar fikirleri, planları ve hamleleri ile çoğu kez etraflarındaki devletlerin planlarında önemli değişikliklere neden olmuş hatta yıkılışlarında etkili olmuştur. Bu hareket o

¹ Fatimî devletin sınırları Kuzey Afrika'da batıda Marâkeş ve Tunus'tan başlayıp doğuda Hicaz'a ve Şam'a kadar genişlemiştir. Fâtımîler, 296/909 tarihinden 567/1171 tarihine kadar yaklaşık üç asır hüküm sürmüştür.

² Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1992, 15/82,

³ W. Ivanow, *Alamut, The Geographical Journal*, Vol. 77, No. 1 (Jan., 1931), pp. 38-45.

dönemdeki devletlerin bekasını tehdit ederek başını ağrıtmış, nereden ve ne zaman geleceği bilinmeyen gizli bir tehlikeye dönüşmüştür. Zira halifelere, ileri gelen devlet adamlarına ve alimlere suikaste bulunmuş ve zehirlemişlerdir. Bu nedenle *Fedâiler* olarak da isimlendirilmişlerdir.⁴ Bu suikast çabaları Eyyûbî halifesi Selahaddîn-i Eyyûbî'ye kadar uzanmıştı.⁵ Bu ve benzeri örnekler bizi bu güçlü ve eski dinî oluşumun inanç sistemini araştırmaya sevk etmiştir.

İsmâilî inancının araştırılmasındaki önemli sebeplerinden biri de, söz konusu oluşumun bu etki ve güce ulaşmasındaki faktörlerin başında inanç unsurunun gelmesidir. Bu oluşumun inanç sisteminin anlaşılması, elde ettiği gücün nasıl oluştuğunu ve etrafa yayıldığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Kanaatimizce İsmâilîlerin inanç sistemi ve esasları göz önüne alınmadan Fâtımîlerin tarihine yönelik yapılacak araştırmalar, lokal düzeyde kalıp eksik sonuçlara ulaştıracak ve Fâtımîlerin hakikatine yönelik bütünlük içerisinde bir bilgi vermekten uzak kalacaktır.

Çalışmadaki asıl amaç, Fâtımîler iktidarı sürecindeki İsmâilî düşünceyi tanımak ve tanıtmaktır. Bilindiği üzere İsmâilîler, mezhepler tarihi eserlerinde Şîa'nın aşırı (gulat) fırkaları içerisinde değerlendirilmiştir. Ancak çalışmamızda adaleti elden bırakmamak ve önyargıdan uzak kalmak adına onları Sünnî veya İmamiyye mezhebi gibi karşıtlarının tanıttığı biçimden ziyade oldukları gibi tanımak için konu hakkındaki bilgileri direkt eserlerinden öğrenmeye yönelik gayret sarf edilmiştir.

Şu var ki bu yaklaşım tarzında da birçok insanın özellikle de İsmâilî olmayanların düşebileceği iki önemli tehlike bulunmaktadır. Birincisi İsmâilî düşünceye bir sevgi ve sempati hissine kapılma ve haklılıklarını ispatlamak için gerekli kanıt arayışına girme eğilimidir. İkincisi ise onların söylemlerini herhangi bir tenkid, tahkik veya eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi aktarma durumudur. Çalışmada her iki durumun farkında olarak bu hatalara düşmemeye çalışılmıştır.

⁴ Bernard Lewis, el-Haşşâşûn fırketun sevriyyetun fi'l-islâm, çev. Muhammed el-azb musâ, mektebetu medboli, 2006. S. 186.

⁵ Bernard Lweis, Saladin and the Assassins, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 15, No. 2 (1953), pp. 239-245.

Çalışmanın ana kaynağı İsmâîlîlerin özellikle de Fâtımî ve tabilerinin eserleri olmuştur.

İsmâîlîler hakkında iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci kısım onların savunucu ve ateşli taraftarı olup onlara yönelik en ufak bir eleştiriye ve alternatifi kabul etmeyip fikirlerini olduğu gibi kabul etmektedir. Bu yaklaşım türü günümüze kadar uzanmıştır. Bazı araştırmacılar Fâtımî döneminin İslam düşünce tarihinin gelişiminde zirveyi teşkil ettiğini ve Fâtımîlerin kendi dönemindeki farklı görüş ve dinlere özgür bir yaşam alanı sunduğunu savunmaktadır. Diğer bakış açısına göre ise Fâtımîler Ehl-i sünneti katletmiş ve dinlerinden döndürmeye çalışmış zalim bir yöntem sergilemişlerdir. Dinlerinin de küfr, dalalet ve şirkin ta kendisi olduğunu ifade etmişlerdir. Çalışma sürecinde her iki yaklaşımı da göz ardı edip İsmâîlîleri direkt onlardan anlamaya çalışarak eserlerini inceledik. Her ne kadar tarihçiler Fâtımîleri hem tarih hem de inanç açısından ele almışlarsa da onların ortaya çıkmalarında ve geniş bir coğrafyada etkin bir şekilde yayılmalarındaki en önemli etken inançlarıdır. Bu nedenle çalışmamızda Fâtımîleri uluhiyet, nübüvvet ve mead gibi inanç konularına olan yaklaşımları aracılığıyla tanımayı birincil görev olarak gördük.

Çalışmada karşılaşılan zorlukların başında konuyu tüm detaylarıyla ve derinlemesine ele almamızı sağlayacak yeteri kaynaklara sahip olmamamız gelmektedir. Zira çalışmamız tarihin belli bir döneminde Mısır'da hakimiyet kurmuş ve ardından tarih sahnesinden çekilmiş bir oluşumu konu edinmektedir. Bu oluşumu tüm yönleriyle bize aktaracak olan kitap ve kütüphaneler tarihin değişik zamanlarında yakılmaya maruz kalmıştır. Bunun yanı sıra bahse konu grubun içine kapanıklığı gerçek kimliklerini anlamayı zorlaştırmaktadır. Günümüzdeki İsmâîlî gruplar da bu içe kapanıklıklarını sürdürmektedir. Ancak tüm bu zorluklara rağmen günümüze ulaşmayı başarmış gerek yurt içinde gerekse de yurt dışında bulunan tüm kaynaklara ulaşmak için gerekli çaba sarf edilerek mevcut eserlerden ve çalışmalardan yararlanılmıştır. Özellikle de modern dönemde ortaya konulan birçok çalışmaya ulaşılmıştır. Bu modern çalışmaların ve özellikle de İsam'daki eserlerin çalışmamıza yadsınamayacak derece katkısı olmuştur.

Çalışmanın önemli zorluklarından bir diğeri de İsmâilî inancın doğasında var olan bâtinî yorumlamanın yansıması olarak ortaya koyulan esasların sınırlarının ve içeriğinin belirgin olmaması ve bu nedenle de insan zihninde net bir resim oluşturmamasıdır. Ancak çalışmamızda özellikle de üzerinde duracağımız noktaların anlaşılması için gerekli çaba gösterilmiş ve uygun yöntem tercih edilmiştir. Bu yöntemdeki önemli hususları bir noktada özetlemek mümkündür:

Mümkün oldukça her iddiayı, dile getiren düşünürden bizzat edinme yoluna başvurularak konu hakkında bilgi kirliliğine ve yanlış anlaşılmalara engel olunmuştur. Böyleye okuyucu, hangi görüşün kime ait olduğu konusunda bilgilendirilmiştir. Zira özellikle de savunucuları olmayan bir düşünce mensupları olarak görülebilecek İsmâilîler hakkında birçok araştırmacının yaptığı aksine her bilgiyi kaynağına dayandırma ulaştırma çabası gösterilmiştir.

3. Çalışmanın Kaynakları

Genel olarak mezhep tarihçileri İsmâilî mezhebi dâîlerini Fars ve Arap ekolü olmak üzere iki ana ekolde değerlendirmektedirler. İran ekolünün önde gelen simaları arasında en-Nesefî, Sicistânî, er-Râzî ve Kirmânî gelmektedir.⁶ Bu ekolün en belirgin özelliği Yunan felsefesinin etkisinin daha derin, güçlü ve daha fazla olmasıdır. Arap ekolünü ise Kâdî Nu'mân, Cafer b. Havşeb ve takipçileri olan Yemen'li dâîler temsil etmektedir. Çalışmada Fâtımî çerçevesinde olmak kaydıyla tarihî veya düşünsel olarak ekoller arasında ayırım yapmaksızın tüm İsmâilî ekoller masaya yatırılmıştır.

Sicistânî, Kirmânî ve Kâdî Nu'mân çalışmadaki en önemli bilgi kaynaklarımızdır. Sicistânî'nin bize çok sayıda eseri ulaşmıştır. Bu eserlerden en önemlisi hem metodu hem de iddialarıyla dikkatleri çeken *Kitâbu'l-iftihâr* adlı eseridir. Sicistânî bu eserinde bilimsel üslup yerine edebi bir metot takip etmiştir. Takip ettiği bu yöntem bize kitabın özgün yönlerine dair önemli bazı ipuçları vermektedir. Bu eser, yazarın özellikle de Yunan felsefesiyle iç içe geçen diğer eserlerindeki yöntemiyle karşılaştırıldığında eserin sade ve öz bir anlatıma sahip olduğu görülür. Bu sade ve özlü anlatım, genel çerçevede Şiîliğe özelde ise

⁶ İsmail k. Poonawala, The introduction of Kitâb al-Mağalid al-Malakutiyya, p. 30; Kitâb Kitâbü'l-İftihâr mukaddimesi, s. 14; Henry Corbin, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, s. 132.

İsmâîlîliğe dair önemli bilgiler edinmemize olumlu anlamda katkı sağlamaktadır. Bu eseri Sicistânî'nin düşünce dünyasında bir yere konumlandırarak olsak eserin gerek İslamî gerekse de diğer fırkalara karşı öne sürdüğü tezlerinin ve İsmâîlî düşünceye dair duruşunun özeti ve sonuç bildirgesi konumunda olduğunu söylememiz mümkündür. Bunun yanı sıra Sicistânî'nin İsmâîlî inancı felsefik bir yaklaşımla detaylandırdığı *el-Yenabi*' adlı eseri de yararlanılan önemli bir kaynaktır. Son olarak anmamız gereken küçük hacimli risalesi *Tühfetu'l-mustecibîn* adlı eseri bulunmaktadır. Bu eser kendi alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Çalışmada yararlanılan en önemli simalardan biri de dâî Kirmânî'dir. Kirmânî'nin *Rahetu'l-akl* adlı eseri, çalışmamızın özellikle de ulûhiyet konularında başvurduğumuz ana kaynaktır. Kirmânî fikirlerini son derece kapalı ve anlaşılması zor felsefi bir dille ifade etmiştir. Onu anlamak ve fikirlerini kavramak için başta en çok etkilendiği Yunan filozoflar ve ardından gelen Kindî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozoflar olmak üzere diğer filozoflardan da yararlanılmıştır. Onun *el-Mesâbih* adlı küçük risalesi de özellikle nübüvvet konusunda önemli bir yer tutmaktadır.

Fâtımî halifesi el-Muiz Billah'ın önemli hizmetkârlarından ve sırdaşlarından olan Kâdî Nu'mân da çalışmamız için önemli bir kaynaktır. Onun eserleri çalışmamıza iki açıdan önemli katkıda bulunmuştur. Birincisi Kâdî Nu'mân'ın kişisel fikirlerini direkt kendisinden alma imkânı sunmasıdır. Onun yaklaşımlarını direkt elde edebildiğimiz eseri İmam Ali'nin hutbelerine yazdığı şerh olan *et-Tevhîd* isimli eseridir. Bunun yanı sıra *Essu't-tevhîd*, *De'âimu'l-İslam* adlı eserleri de onu kendisinden okumamıza ve anlamamıza olanak sağlamıştır. İkinci önemli nokta ise İsmâîlî düşüncenin muktedir halifelerinin görüşlerini ilk ağızdan bize ulaştırmasıdır. Eserlerinin bu yönü değerli bir fırsat olarak değerlendirdiğimiz önemli bir husustur. Özellikle de halifelerle yaptığı söyleşilerin kayıtlarından oluşan *el-Mecâlis ve'l-müsayerat* adlı eseri, Fâtımî halifelerin zihin dünyasını bize aktaran canlı bir tanık konumundadır. Kâdî Nu'mân'ın nazım olarak yazdığı ve özellikle de İmâmet konusunu detaylıca ele aldığı risalesi de alanında önemli bir yer işgal etmektedir. Bu eserinde İmâmet konusunu detaylıca ele aldığı gibi diğer grupların iddia ve itirazlarına cevap vermiş, açık ve anlaşılır ifadelerle İsmâîlî düşüncenin İmâmet esaslarına dair detaylı ve nadir bulunabilecek değerli bilgiler vermiştir.

Ebu Hatim er-Râzî'nin *en-Nubuvvât* adlı eseri çalışmanın özellikle de nübüvvet konusunda beslendiği ana metinlerden bir tanesini oluşturmaktadır. Onun Filozof Ebû Bekir er-Râzî ile giriştiği amansız tartışması bize birkaç noktada önemli ipuçları vermektedir. Bunlardan biri dönemin sosyal ve kültürel yaşamına dair bize sunduğu kanıtlardır. Diğer bir nokta da Filozof er-Râzî ile dâî er-Râzî'nin kişiliklerine ve düşünce yapılarına dair verdiği bilgilerdir. Filozof er-Râzî'den birçok nakillerde bulunması ve birçok bilgiyi şifahen er-Râzî'den almış olması da çalışmamız açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Onun bize ulaşan diğer eseri olan ez-Zine isimli eser ise her ne kadar çalışmaya önemli bir katkı sağlamamış olsa da diğer eserlerinde girift ifadelerle belirttiği fikirlerine yönelik birçok soruya cevap bulmamıza yardımcı olmuştur.

Yukarıda sayılan ilk dönem yazarların eserlerine ek olarak en-Nisâbûrî ve dâî İbn Velîd gibi geç dönem İsmâîlî dâîler tarafından kaleme alınan eserlerden de yararlanılmıştır. Bu eserlerdeki bilgiler zihinlerdeki ve çalışmadaki boşlukların doldurulmasında önemli bir katkı sunmuştur. Ayrıca buradaki veriler konu hakkındaki kaynakların eksikliğini bir nebze olsun telafi etme ve bilgileri karşılaştırabilme imkanı vermiştir.

Çalışmada yararlandığımız modern dönemde kaleme alınmış birçok eserler de bulunmaktadır. Bu eserler birçok araştırmacı tarafından kronolojik bir şekilde derlenerek listelenmiştir.⁷ Bu nedenle tüm bu eserlerin isimlerini vermekten ziyade çalışmada yararlandıklarımızın isimlerini vermekle yetineceğiz. Müsteşriklerin İsmâîlîlere yönelik ilgisi on dokuzuncu yüzyılda başlamıştır. Rus müsteşrik Vladimir Alekseevich Ivanov⁸ (1886-1970) İsmâîlî gruba yönelik modern araştırmaları başlatmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla yazar İsmâîlî düşünceye tamamen inanmış ve onlarla sıkı bir iletişime geçmiştir. Ayrıca bizzat İsmâîlî mezhebin önderlerinden olan IV. Ağâ Hân ile yakın teması olmuştur. Kendisinden sonra gelen birçok araştırmacıya öncülük eden çalışmalarında İsmâîlîliği şiddetle savunmuş ve desteklemiştir. Onun konu hakkındaki çalışmalarına örnek olarak *Ismâîlî Tradition*

⁷ Farhad Daftary, *el-İsmâîliyyûn târîhuhum ve akâiduhum*, çev. Seyfuddîn el-Kasîr, Beyrut, Dâru's-sâkî, Merkezu'd-dirâsâti'l-İsmâîliyye, 2012, s. 62-74; The Isma'ilis: **Their History and Doctrines, Second Edition**, Cambirdge University, New York, P. 30.

⁸ Farhad Daftary, W. Ivanow: A Biographical Notice, Middle Eastern Studies, Published by Taylor & Francis, Ltd. Vol. 8, No. 2 (May, 1972), pp. 241-244.

concerning the Rise of The Fâtûmîds,⁹ *A Guide to İsmâilî literature*¹⁰ ve Meymun el-Kaddâh'ın kişiliğine dair ele aldığı *The Alleged Founder of İsmailism*¹¹ isimli çalışmalarını göstermek mümkündür.

Ivanov'un yanı sıra İsmâilîler hakkında çalışmalar yapan başka araştırmacılar da bulunmaktadır. *De'âimu'l-İslam* adlı eseri neşreden Asıf Ali Faydî¹² ve İsmâilî araştırmacı Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî (1901-1962) bunlardan bazılarıdır. el-Hemedânî, çok sayıda İsmâilî eseri neşretmiştir. Bunların en önemlisi de '*es-Salâhiyyûn ve'l-hareketu'l-Fâtûmiyye fi'l-Yemen*' adlı çalışmadır.¹³ Mısır kökenli Muhammed Kâmil Hüseyin de Fâtûmî-İsmâilî tarihi hakkında Mısır'daki araştırmacıların öncüsü sayılmaktadır. Mısır'a ve Mısır tarihine olan sevgisi nedeniyle İsmâilî grubu araştırmıştır. Kirmânî'nin *Rahetu'l-akl*¹⁴ adlı eserini ve Dai'd-duât el-Müeyyed fi'd-dîn'in divanını¹⁵ tahkik ettiği gibi bu alanda çok değerli çalışmalar yapmıştır.¹⁶

Bunun yanı sıra tarihçi-yazar Hasan İbrahim Hasan'ın (1892-1968) Londra Üniversitesi'nde doktora çalışması olarak yaptığı Fâtûmîler devleti hakkındaki çalışma da kapsamlı ve yararlı bir eserdir.¹⁷ Macar oryantalist Samuel Stern S.M. Stern¹⁸ (1920-1969) ile *İslam'da Gnostisizm*'e odaklanan ve Sicistânî'nin *Keşfu'l-mahcub*' adlı eserini tahkik ederek Fransızcaya çeviren Fransız oryantalist Henry Corbin (1903 - 1978)¹⁹ de titiz çalışmalarıyla İsmâilî mezhebine yönelik modern

⁹ Published for the Islamic Research Association by Humphrey Milford, Oxford University Press, 1942.

¹⁰ London, Royal Asiatic Society, 1933.

¹¹ Bombay, Pub, For the İsmâilî Society by Thacker, 1946.

¹² Dâru'l-maârif Mısır 1960.

¹³ Menşurat el-Medîne, San'a, 1986.

¹⁴ Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Muhammed Mustafa Hilmi, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, Kahire ts.

¹⁵ Dâru'l-kitâbi'l-Mısriyyi, Kahire, 1949.

¹⁶ Bu çalışmalardan biri de 'Tâifetu'd-durûz târihuhâ ve akâiduhâ, dâru'l-maârif, mısır 1962.' Adlı eserdir.

¹⁷ el-Matbaatu'l-emîriyye, Kahire 1932.

¹⁸ J.Derek Latham and Helen W. Mitchell, The Bibliography Of S. M. Stern, Journal of Semitic Studies, Volume 15, Issue 2, 1970, Pages 226-238.

¹⁹ Le dévoilement des choses cachées = Kashf al-mahjûb: recherches de philosophie ismaélienne, Lagrasse, France, Verdier, 1988.

araştırmalara katkı sunmuşlardır. Samuel Stern'nin Gnostisizm²⁰ araştırması ve *İslam felsefesi tarihi* adlı çalışması, alanın önemli yapıtlarındandır.²¹

Son zamanlarda İsmâîlilere yönelik yapılmış çalışmalardan biri de Paul Walker'in Sicistânî,²² Kirmânî²³ ve diğer İsmâîlî dâîlere hakkında yaptığı çalışmalarıdır. Bu bağlamda *İslam'da Gnosteizm*'in²⁴ yanı sıra başka çalışmaları da bulunan Alman müsteşrik Heinz Halm'i, Kolombiya Üniversitesi'nde doktora tezini İsmâîlîlerin Fars ekolünden Nâsır-I Hüsrev hakkında yapan Alice Hunsberger'i²⁵ ve *İsmâîlîlerin teşekkül süreci* konulu doktora tezinde İsmâîlîleri tarihsel açıdan ele alan Muzaffer Tan'ı²⁶ da anmak gerekir.

Farhad Daftary ise konu hakkında birden çok araştırmaya imza atmıştır. Yaptığı çalışmaların çoğu da Seyfuddîn el-Kasîr tarafından Arapçaya çevrilmiş ve başkanlığı yaptığı İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü aracılığıyla basılmıştır. Bu enstitü, İsmâîlî mezhebine yönelik ortaya konulmuş çalışmaları ve eserleri ciddi bir çabayla bizzat Ağâ Han'ın desteğiyle neşre ve yayına hazırlamaktadır. Modern çalışmalar konusunda İsmâîlî mezhebe yönelik önemli bilimsel çalışmalara imza atan Hintli araştırmacı Ismail Kurban Husein Poonawala'yı da unutmamak gerekir. Ismail Kurban, Sicistânî'nin *el-İftihar* ve *el-Mekâlid* adlı eserlerinin yanı sıra Kâdî Nu'mân'ın *Ürcûze*'sini de tahkik etmiştir. Çalışmada tüm bunlardan önemli derecede yararlanılmıştır.

Suriyeli İsmâîlî araştırmacılardan olan Ârif Tâmir ve Mustafa Gâlip'in çalışmaları ise çok olmakla birlikte ilmi açıdan gözden geçirilmeye muhtaçtırlar. Zira çalışmalarında İsmâîlî doktrinin tanıtımı ve savunusu kendisini bariz şekilde göstermektedir. Ayrıca çalışmalarının birçoğu da karmaşık olup bilgi eksikliği

²⁰ Cyclical Time and İsmâîlî Gnosis, Kegan Paul International, in association with Islamic Publications London.

²¹ Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye munzu'l-yenâbi hetta vefâti İbn Ruşd 1198. Arap çev. Nusayr Merve ve Hasan Kubeyşî, Takdim Musa Sadr Ârif Tamir, Uveydât li'n-neşr ve't-tibâa, Beyrut 1998.

²² Early Philosophical Shiism: The İsmâîlî Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî, Cambridge University Press, London, 1993.

²³ Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: İsmâîlî Thought in the Age of al-Hâkim. London, I. B. Tauris, 1999.

²⁴ Çev. Raid el-bâş, edit. Sâlime Salih, Menşurât el-cemel, 2010.

²⁵ Nasir-i Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical World in İsmâîlî Philosophy, Columbia University, 1992; Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Scholar, London, 2000.

²⁶ Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

barındırmaktadır. Tüm bunların farkında olarak olabildiğince temkinli bir şekilde eserlerinden yararlanmaya çalışılmıştır. Her şeye rağmen özellikle adı geçen enstitünün katkısıyla zamanla İsmâîlî düşüncenin eserlerinin tahkikine yönelik çalışmaların iyi bir yere geleceğini düşünmekteyiz.



BİRİNCİ BÖLÜM

FÂTİMİLER DÖNEMİ İSMÂİLİLİĞİN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Fâtımî devleti ile İsmâilî mezhebi arasında tabii bir bağ bulunmaktadır. Zira Fâtımî devletinin temelini İsmâilî düşüncenin esasları oluşturmaktaydı. Fâtımî devleti siyâsî nüfuzunu bu mezhebin güçlenmesi için kullanmıştır. İsmâilî mezhebi Şia'nın en büyük kollarından biri olup günümüzde varlığını sürdürmektedir. Bu mezhep gerek siyâsî gerekse de tarihî bazı nedenlerle kendi içerisinde bölünmeler yaşamıştır. Bu bölünmelerin odak noktasını kelâmın öncelikli meselelerinden biri olan imamet konusu oluşturmaktadır. İmametteki farklı yaklaşımlar erken dönemde peygamberin vefatının hemen ardından başlamıştır. Her ne kadar ilk halifelerin seçilmesinin ardında bir sükunet ortaya çıksa da olaylar Hz. Ali döneminde tekrar alevlenmiştir. Bu dönemde çerçevede Hicri I. Asrın son çeyrğinden itibaren ilk Şii fırkalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Şia fırkası temel felsefesi imametın nasla tayini ve her imamın kendisinden sonra birini tayin etmesinin gerekliliği üzerine kurulmuştur.

İsmâilî fırka da Şia'nın bu esası üzerine ortaya çıkmıştır. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatının ardından onun yerine kimin geçeceği konusunda Şiîler arasında büyük bir ihtilaf çıkmıştır. Bir grup Şiî, İmam Ca'fer'in en büyük oğlu olması hasebiyle İsmâil b. Ca'fer'in imam olmasının tabii ve gerekli olduğunu savunmuş ve ortaya çıkmamış olmasını da iktidarın tazyikinden kaynaklanan takiyye ile yorumlamıştır. İmametin İsmail b. Cafer yerine kardeşine ait olduğunu savunan grup ise İsmâil b. Cafer'in ortaya çıkmamasına dayanarak onun babasından yaklaşık üç yıl önce öldüğünü bu nedenle de meşru imamın Muhammed b. İsmâil olduğunu öne sürmüştür.²⁷

A. FÂTİMİLER VE İSMÂİLİLİK İLİŞKİSİ

909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de hüküm süren bir Şiî devleti olan Fâtımîler, adını Hz. Fâtıma'dan alır. Bu devletin kurucuları, Hz.

²⁷ Bkz. Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farkılaşıma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014, s.184; z

Fâtıma ve Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia ederler. Bu iddianın doğruluğu, eski ve yeni âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.

İsmâîlî fikhın kurucusu olarak kabul edilen Kâdî Nu'mân (ö. 365/975) Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâhin yardımcısı olarak görev yapmıştır. Kâdî Nu'mân, İsmâîlî devletinin kuruluş fikrinin doğuşu hakkında bilgi verdiği son derece önemli bir eser yazmıştır. *İftitâhu'd-da'vâ*²⁸ isimli bu eserin önemi, yazarının İsmâîlî fırkanın doğuşu ve gelişimi döneminde yaşayan önemli bir temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır. Kâdî Nu'mân, Fâtımî devletinde kâdî'l-kudâtlık görevini yüklenmiş ve söz konusu makam kendisinden sonra ailesinin uhdesinde kalmıştır. Bunun yanı sıra aktardığı olayların birçoğuna da bizzat şahitlik yapmıştır. Onun aktarımı Fâtımî mezhebine ve imamlarına gönülden bağlı İsmâîlî bir kişinin aktarımıdır. Halbuki genel olarak Fâtımîlerin tarihi, başkaları tarafından kaleme alınmış eserlerden alınmaktadır. Fâtımîlerin çokça hasımlarının bulunduğu da tarihsel bir gerçektir. Özellikle Fâtımîlerin soylarının peygambere dayandığı konusu, diğer tarihçiler tarafından kabul edilmemiş ve eleştirilmiştir. Kâdî Nu'mân bu eserini Fâtımîlerin Mısır'a gelişinden on bir yıl önce h. 346 /m. 957 yılında kaleme almıştır. Sünnî ve Şiî tarihçilerin çoğu bu eseri Fâtımî devletinin kuruluşu hakkında ana kaynak olarak kabul etmişlerdir.²⁹

Kâdî Nu'mân, İsmâîlî-Fâtımî davetinin birkaç dâî tarafından başlatıldığını söylemektedir. Ona göre bu dava kısaca İbn Havşeb (ö. 302/915) olarak bilinen Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Ferec b. Havşeb b. Zâdân en-Neccâr el-Kûfî tarafından başlatılmıştır. İbn Havşeb de bu düşüncüyü önderleri olarak tanıttığı iki dâîden almıştır. Bunlardan birinin adını vermezken ikincisinin adının Ebü'l-Hasen Ali b. el-Fadl olduğunu belirtmektedir.

Ancak Kâdî Nu'mân'ın sözlerinden aslında İsmâîlî düşüncenin İbn Havşeb'in zihninde bu iki şahıstan önce de var olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Havşeb'in bizzat belirttiği gibi kendisi İsnâaşeriyye mezhebini ve Mu'tezile'nin 'adl' ilkesini tamamen benimsememişti. Onun ifadelerinden İsmâîlî düşüncesinin zihin

²⁸ Kâdî Nu'mân, *İftitâhu'd-da'vâ*, thk. Ferhât ed-Deşrâvî, Tunus, eş-Şeriketu't-Tûnusiyye li't-tevzî', Cezâir Üniversitesi Yayınları Divânı, 1986.

²⁹ Ferhât ed-Deşrâvî, *Mukaddimetu İftitâhi'd-da'va*, s. d.

dünyasında gezindiği ancak onu düzgün bir şekilde formüle edecek birine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Kâdî Nu'mân'a göre İbn Havşeb bu fikri Kufe'de karşılaştığı iki şahıstan almıştır. İlkinden bahsederken 'dönemin imamı'³⁰ nitelemesiyle yetinir. İbn Havşeb'in isimlerini vermediği bu şahısların Kâdî Nu'mân tarafından bilinip bilinmediği hususu tartışmalıdır.

Bu şahısların kimliği hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Mesela İbn Haldûn, İbn Havşeb'in kendisinden etkilendiği imamın Fâtımî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî'nin babası Muhammed el-Habîb olduğunu ifade etmektedir. İbn Haldûn, Fâtımîlerin soy kütüğünü tespit ederken Ubeydullah el-Mehdî'nin soyunu İmam Câfer es-Sâdık'a dayandırmaktadır.³¹

Soy tartışmaları bir kenara bırakacak olursak İbn Havşeb'in, İbn Haldûn'un ismini el-Habîb olarak verdiği bu imamın emri ile Yemen'e gönderildiğini söyleyebiliriz. Onunla birlikte İbn Fadl da bulunmaktaydı. Bu ikisi orada Fâtımî devletini kurarlar. İbn Havşeb, girdiği birçok mücadeleden zaferle çıkması neticesinde '*el-Mansûr*' olarak da isimlendirilir.

Kâdî Nu'mân'ın da işaret ettiği gibi bahse konu iki şahıs dışında İsmâîlîler açısından önemli olan el-Hilvânî ve Ebû Süfyân olarak bilinen iki kişi daha vardır. Her ikisi de İsmâîlî/Fâtımî davasına ön hazırlık yapmaları için Mağrib coğrafyasına gönderilmiştir. Onlara başta Bermekiler'in Kitâme kabilesinden olmak üzere birçok insan tabi olmuştur. Kâdî Nu'mân'a ve İbn Haldûn'a göre bu iki şahsiyeti Mağrib'e gönderen kişi ise İmam Cafer es-Sâdık'tır. 145/762 tarihinde³² gönderildikleri Berberî toplumuna adapte olup Ubeydullah el-Mehdî'nin gelişine kadar onları İsmâîlî inanca çağırmışlardır.

Fâtımî devletinin kurucusu ve İsmâîlî düşüncenin önemli şahsiyetlerinden olan Ebû Abdullah eş-Şî el-Huseynî b. Ahmed b. Zekeriya'nın kim olduğu hakkında bir takım şüpheler mevcuttur. Onun hayatı, haklarında detaylı bilgiye sahip olmadığımız birçok İsmâîlî imamın hayatıyla benzerlik arz etmektedir. Bu şüpheler, İsmâîlîlerin üzerinde önemle durdukları gizli yaşam tarzlarından kaynaklanmıştır.

³⁰ Kâdî Nu'mân, **İftitâh**, s. 9.

³¹ İbn Haldûn, **et-Târîh**, C.IV s. 40-41.

³² Kâdî Nu'mân, **İftitâh**, s. 26; İbn Haldûn: **et-Târîh**, C.IV, s. 41; Makrîzî, **İttiâzu'l-Hunefâ'**, C.I, s. 41.

İbn Haldûn'a göre Şî' Ebû Abdullah'ın tam adı; *el-Hasen b. Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyâ* şeklindedir.³³ Makrîzî³⁴ ve Kâdî Nu'mân³⁵ ise onu *el-Hasen* yerine *el-Hüseyn* olarak kaydetmişlerdir.

Ebû Abdullah Basra'da İmâmiyye mezhebine bağlı olarak muhtesiplik görevini yüklenmiştir. İmâmiyye mezhebinin talim görevini ifa etmesi nedeniyle '*el-Muallim*' lakabını almıştır. İsmâilî mezhebinin öğretilerini ise İbn Havşeb'in de kendisinden İsmâilî mezhebini aldığı İmam Muhammed el-Habîb'ten almıştır. Muhammed el-Habîb, İsmâilî mezhebini öğrenmesi için onu önce Yemen'e İbn Havşeb'in yanına ardından da İsmâilî düşüncüyü yaymak üzere Mağrib'e göndermiştir. Daha sonra hacca gitmiş ve orada Ketâme kabilesinin ileri gelenleriyle görüşmüştür³⁶

Kâdî Nu'mân, Ebû Abdullah'ı bilgili, akıllı, dindar, takva sahibi, güvenilir ve temiz yürekli biri olarak niteler ve bilgisinin çoğunun da 'bâtînî' ilimlere dair olduğunu belirtir. Zâhiri ilimlere olan ilgisi aşırıya kaçmayacak bir şekildeydi.³⁷ Bahse konu bâtînî ilimden kasıt, el-Mehdî'nin kendisinden sonraki halifelere naklettiği ilimdir. Ebû Abdullah, sergilediği üstün gayret ve sahip olduğu derin dehası ile Kitâme kabilesinin mensuplarını yanına çekmeyi başardı.

Kâdî Nu'mân, Ebû Abdullah'ın ilk başta sıradan Şî'likten bahsettiğine ve etrafındakilere Hz. Ali'nin faziletlerinden dem vurduğuna ancak muhatabını etkileyip güvenini kazandıktan sonra ona peyderpey gizli ilimleri aktararak onu İsmâilîliğe çektiğine işaret eder.³⁸ Onun bu faaliyetleri İfrikiye emirinin dikkatini çeker ve ona tehdit dolu bir mektup gönderir. İfrikiye emiri onu yaptıklarından vazgeçmeye çağırıp aksi takdirde kensini ortadan kaldıracağını belirtir.³⁹ Bu tehdit içerikli mektup Ebû Abdullah'ı korkutmamıştır. Yazdığı karşı cevabında mektuptaki ifadelerden daha sert ifadelerde bulunmuş, yaptıklarına karşılık ne bir mal ne de mevki istediğini, bütün işlerini sadece Allah rızası için yaptığını açıkça belirterek elçiye hitaben şöyle

³³ İbn Haldûn, *et-Târîh*, C.III, s. 451.

³⁴ Makrîzî, *İttiâz*, C.I, s. 51.

³⁵ Kâdî Nu'mân, *İftitâh*, s. 30

³⁶ Kâdî Nu'mân, *İftitâh*, s. 34; İbn Haldûn, *et-Târîh*, C.I, s. 45.

³⁷ Kâdî Nu'mân, *İftitâh*, s. 30.

³⁸ Kâdî Nu'mân, *İftitâh*, s. 49.

³⁹ Kâdî Nu'mân, *İftitâh*, s. 57.

demıştır: “Diyorum sen de dinle! Duyuruyorum sen de duyur! De ki ona: savurduğun tehditlere gelince ben söz ve tehditlerle, gürlleme ve haykırmayla korkutulacak biri değilim. İşte bu bana savurduğun tehditlerine cevabımdır. Bu cevabı ona ulaştır. Ben aleyhinde olacak şekilde onu Allah’a, kitabına ve onun peygamberinin soyundan olan İmam el-Mehdî’ye davet ediyorum. Onu kurtaracak uygun tercihi yapmasını umuyorum”.⁴⁰

Ebû Abdullah iktidarını genişletmeye devam etti. Ta ki Kuzey Afrika’nın içinde Tâzûr, Satîf, Belâzime, Tibane Ra’sul-huseyn ve İfrîkiye sahillerinin olduğu geniş bir alanı hâkimiyeti altına alarak Cezâir’in İkcân bölgesinden günümüzdeki Tunus sınırına kadar olan bölgeye hâkim oldu. Makrîzî: “İfrîkiye’den Benî Ağleb’in, Sicilmâse’den Benî Midrâr’ın, Tahert’ten de Benî Rüstem’in hâkimiyetini ortadan kaldırdı”⁴¹ diyerek hakimiyeti altına aldığı coğrafyayı belirtir.

Ebû Abdullah insanları, zamanın imamı olan el-Mehdî’nin gelişiyle müjdelemeye devam edip bahsi geçen imamın vasıflarını ve hallerini anlatırdı. Bu imam da Ebû Ubeydullah el-Mehdî’ydi. İmam, oğlu el-Kâim ile birlikte Abbâsî yöneticilerinin tazyik ve tehditlerinden kaçınarak gizlice Suriye ve Şam diyarlarında oradan da farklı coğrafyalara sığınarak sürgün bir hayat yaşamıştır. Nihayetinde günümüz Tunus devletinin sınırında kalan Sicilmâse’ye yerleşmiştir.⁴²

İbn Haldûn ve Makrîzî’nin belirttiğine göre onun gelişini öğrenen Sicilmâse valisi el-Yesa b. Midrâr, ilk başlarda ona saygı gösterip ikramda bulunmuştur. Ebû Ubeydullah el-Mehdî ile birlikte Şîi Ebû Abdullah’ın kardeşi Ebu’l-Abbâs da bulunuyordu. Daha sonra İfrîkiye emîri Ziyadetullâh b. İbrâhim’den ikramda bulunduğu bu kişilerin Ebû Ubeydullah el-Mehdî ve oğlu el-Kâim olduğuna ve bunların Şîi Ebû Abdullah’ın taraftarı ve bozguncu olduklarına dair bir mektup alır. Vali el-Yesa b. Midrâr da onları tutuklayıp hapse atar. Bu arada da Şîi Ebû Abdullah zaferler kazanıyordu. Hicri 296 yılına geldiğinde kardeşini İfrîkiye’ye vekil tayin edip Sicilmâse üzerine sefere çıktı. Sicilmâse valisi el-Yesa b. Midrâr ile arasında yaşanan şiddetli çarpışmadan sonra üç aydan beridir hapiste olan Ebû Ubeydullah el-

⁴⁰ Kâdî Nu‘mân, **İftitâh**, s. 58.

⁴¹ Makrîzî, **İttiâz**, C.I, s. 66.

⁴² Hasan İbrahim Hasan, Taha Ahmed Şeref, **Ubeydullah el-Mehdî, İsmâilî Şîiler imamı ve Mağrib’te Fâtımî Devletinin Kurucusu**, Mısır, Matbaatu Şubukçi bi’l-ezher, t.y. s. 126.

Mehdî'yi ve kardeşi el-Kâim'i kurtarmayı başardı. Bu olay yaklaşık olarak hicri 296 Zilhiccenin yedisinde cereyan etmiştir.⁴³ Ebû Ubeydullah el-Mehdî'nin ve kardeşi el-Kâim'in özgürlüğüyle resmi olarak ilk Fâtımî halifesi ilan edilerek Fâtımî devleti kurulmuştur. Sonra da bir yüzünde (تفرق أعداء الله 'Allah'ın düşmanları dağılsın!) diğer yüzünde de (بلغت حجة الله 'Allah'ın sözü hedefe ulaşsın!) ifadeleri yazılı sikke basılmıştır. Ezan da حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ 'İşlerin en güzeline gelin' ifadesi eklenerek değiştirilmiştir.⁴⁴

Fâtımî devletinin kuruluş aşamasında ilginç olan şudur ki; Ebû Ubeydullah el-Mehdî'nin davetçisi ve Fâtımî devletinin gerçek kurucusu olan Şîî Ebû Abdullah ile kardeşi Ebu'l-Abbâs öldürülür. Ebû Abdullah'ın maruz kaldığı bu kötü son da Ebû Ubeydullah el-Mehdî eliyle hazırlanır. Şîî Ebû Abdullah'ın bu acı ölümü Ebû Ubeydullah'ın hilâfetine karşı çıkan, sağda solda insanları onun imâmeti hakkında şüpheye düşürdüğü anlaşılan ve en sonunda da isyana kalkışan kardeşi yüzünden olmuştur. Ebû Ubeydullah el-Mehdî Şîî Ebû Abdullah'ın da isyan eden kardeşi gibi bir gün kendisine ihanet etmesinden korktuğu için ikisinin birlikte öldürülmesini emretmiştir.⁴⁵ Tüm bunlara ek olarak Kâdî Nu'mân, bize bazı insanların Ubeydullah el-Mehdî'nin mehdîliği ve getirdiği şeriatın doğruluğu hakkında tam ikna olmadıklarını ve bu konuda şüphe içerisinde olduklarına dair bazı bilgiler vererek şöyle der: "O'nun mehdîliğini tamamıyla inkâr edenlerden biri de Harun b. Yunus'tur. O, direkt olarak el-Mehdî'nin yüzüne şöyle demiştir: Biz senin mehdîliğin hakkında şüpheliyiz. Eğer dediğin gibi mehdîysen bize bir ayet getir. el-Mehdî (a.s.) bir büyüğe yakışırçasına onun istediğini getirdi. Aslında bu bahtsızın ve onu buna yönlendirenlerin mehdîlikte düşünceleri halinde onunla yetinecekleri birçok delil vardı. Zira Yüce Allah (c.c) Peygamberinden (s.a.v) de istenilen aynı şey için şöyle buyurmuştur: Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmez mi? Allah kitabın indirilmiş olmasını mucize mesabesinde göstermiştir. Kitabın tevilini de Peygamberin nesli olan imamların mucizesi yapmıştır. Bunu da Peygamber aracılığıyla bize bildirmiştir. Ancak bu kitap bu

⁴³ Hasan İbrahim Hasan, Taha Ahmed Şeref, **Ubeydullah el-Mehdî**, s. 141.

⁴⁴ Kâdî Nu'mân, **İftitâh**, s. 250

⁴⁵ Kâdî Nu'mân, **İftitâh**, s. 308; Makrîzî, **İttiâz**, C.1, s. 67. el-Muiz'in Abdullah eş-Şîî'yi öldürmesi hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Nu'mân, **el-Mecalis ve'l-musâyerât**, s. 183-184.

tafsilatı aktarmaktan uzaktır. el-Mehdî şöyle demiştir: Yazıklar olsun! Siz daha önce inanmıştınız. İnanç şüphe ile yok olmaz. İmamın zikrettiği bu söz dinin önemli bir esasıdır. Bahtsız Harun bu esastan gafil olup el-Mehdî'nin ümidini boşa çıkardı. Küfürde ve nifakta ısrar ederek Allah'ın gazabına ve lanetine uğradı.”⁴⁶

Her hâlükârda Fâtımîlerin ilk halifesi de olan el-Mehdî'nin hilafeti artık yerleşmişti. Halife el-Mehdî, eldeki tüm imkânlarını kullanarak İfrîkiye'nin özellikle de Arap Mağrib'inde genişlemek istiyordu. O dönemde İslam coğrafyasında Mısır ve Şam'da Abbâsîler hüküm sürerken, Endülüs'te ise Emeviler hakimdi. Her iki devlet de yeni doğan bu devletin gelişmesini istemiyor ve güçlenmesinden çekiniyordu. Bu İsmâilî devlete karşı her iki devleti bir araya getiren en güçlü bağ ise sünnilikti.

Fâtımî devletinin ilk halifesi, iktidarını sağlamlaştırdıktan hemen sonra Abbâsî iktidarında bulunan Mısır'ı almak üzere 301/914 tarihinde harekete geçmiş ancak başarılı olamamıştı. İlk hamlenin başarısız olmasının akabinde 307/919 tarihinde ikinci hamleyi yapmıştı. Bu da doğu ve batının tam ortasında yer alan Mısır'ın Fâtımîler için öncelikli ve önemli bir hedef ve ilgi odağı olduğuna dair önemli bir kanıttır. Çünkü Mısır'a hâkim olmaları durumunda Hicaz ve Şam yörelerine de yönelme imkânı bulacaklardı. Sonrasındaki gelişmeler de zaten bu yönde olmuştur.⁴⁷

Bu aşamada Karmâtiler hareketini de göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Zira Karmâtiler, Bahreyn'e uzanan, Fâtımîler öncesinde var olan ve sonrasında da varlığını bir müddet sürdüren ilk İsmâilî harekettir. Mezhep birliğine rağmen Fâtımîlerin kuruluş aşamasında onlarla şiddetli çatışmalar yaşamışlardır.⁴⁸ Karmâtîlerle olan bu mücadele, Fâtımî halifesi Muiz-Lidîfillâh'ın dönemine kadar sürmüştür. Kahire'nin Fâtımî halifesinin komutanı olan Cevher es-Sıkillî tarafından kuruluşuna müteakip Karmâtiler, Mısır'ı Fâtımî hakimiyetinden kurtarmak için saldırı başlatmışlardır. Bu saldırıda Karmâtiler, Abbâsîlerden askerî ve ekonomik destek almışlardır. Ancak deneyimli bir komutan olan Cevher es-Sıkillî'nin aldığı

⁴⁶ Kâdî Nu'mân, **İftitâh**, s. 311.

⁴⁷ Ferhât ed-Deşrâvî, **ed-Devletu'l-Fâtımîyye bi'l-Mağrib**, s. 208.

⁴⁸ Hasan İbrahim Hasan, Taha Ahmed Şeref, **a.g.e.**, s. 102.

tedbirler, bu hücum karşısında bir set oluşturmuştur. Sonuçta Karmâtiler, etrafı set ve hendeklerle korunan Kahire'nin surlarını aşmayı başaramamışlardır.⁴⁹

Fâtımîlerin Mısır'ın fethi hayali, Fâtımî halifesi olan Muiz-Lidinillah döneminde belirgin olarak gün yüzüne çıkıp gerçekleşmeye başlamıştır. 358/986 yılında Muiz-Lidinillah şu an Tunus'un orta kesiminde kalan *Rakkâde* mevkiinde çoğunluğu Berberîlerden oluşan yaklaşık yüz bin süvari toplamıştır. Başlarına da meşhur komutan Cevher es-Sıkkîlî'yi atayıp hedefi olan Mısır'ı Abbâsî hâkimiyetinden almakla görevlendirmiş ve devlet erkânıyla birlikte onları dualarla uğurlamıştır. Komutan Cevher, askerinin başında Muiz-Lidinillah'ın hayalini gerçekleştirmek üzere yola çıkmış,⁵⁰ neticede Fâtımîlerin hayali gerçekleşmiş, Mısır'a galip bir şekilde girmişlerdi.⁵¹

Komutan Cevher'in Halife Muiz için devletin başkenti olacak yeni bir şehir inşa etmesi gerekiyordu. Bu arada Mısır'a tam anlamıyla hâkimiyet kurmak amacıyla Mısırlıların kalbini cezbetmeye çalışmıştı. Onlara; malları, canları, inançları için emân ve diledikleri gibi ibadet serbestisi için güvence verdiği gibi zulmü ve haksız vergileri kaldıracağına dair söz verdi.⁵² Ancak bu, Mısırlıları yatıştırmaya yönelik bir aldatmacadan başka bir şey değildi. Zira onun bu hürriyetçi tavrı çok kısa sürede değişmişti. Cevher Mısır toplumunda İsmâilî izlerin kalıcı olmasına çalıştı. Ramazan orucunun hilalin görülmesi ekseninde ayarlanmasını ilga edip yerine hesaplama yöntemine dayanması, bu amaçla yapılmış uygulamadan sadece biridir. Rivayete göre askerleriyle beraber 359/970 tarihinde hilali görmeden oruç açmış ve bu da halkın tepkisini çekmiştir. Yine aynı tarihte ezanı *hayye 'alâ hayri'l-amel* şeklinde ilan etmiştir. Tüm bunlar Fâtımîler döneminde Mısır'da uygulanan İsmâilî devletinin sembolik anlam taşıyan değişimlerdir.⁵³

Cevher es-Sıkkîlî'nin iktidarı dört yıl sürdü. Bu süre zarfında emrinde çalıştığı Muiz-Lidînillah'ın gelişi için ortamı hazırlayıp onu Mısır'a davet etti. Muiz'in Mısır'a gelişi bir daha geri dönmek üzere gerçekleşti. Gelirken yanında

⁴⁹ Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyye*, s. 86.

⁵⁰ Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyye*, s. 73.

⁵¹ Eymen Fuâd Seyyid, "FÂTİMÎLER", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler#1> (05.05.2019).

⁵² Makrîzî, *İttiâz*, C.I, s. 106.

⁵³ Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyye*, s. 79.

hazinelerini, ailesini ve sahip olduğu tüm mallarını getirmişti.⁵⁴ Muiz, 341/952 tarihinden 365/986 tarihine kadar iktidarda kaldı. Bu süreç zarfında Fâtımî devletinin davetçilerini etrafa göndermeye ayrı bir önem vermişti. Aynı şekilde oğlu Azîz-Billâh (365-386/975-996)⁵⁵ da buna önem vermiştir. İç siyasette devletin teşkiline yoğunlaşmış ve siyasî dehaya sahip vezirleri Cevher es-Sıkkîlî ve İbn Killîs sayesinde bunu başarmışlardı. Bu dönemde asıl amaçları yeni yerler fethedip Fâtımî devletinin sınırlarını genişletmek değildi. Belki bu durumdan Irak ve Maveraunnehir'e ulaşmada kilit nokta olarak gördükleri Suriye'nin orta kısımları hariç tutulabilir.⁵⁶

Muiz-Lidînillâh'tan sonraki dönemlerde İsmâilî düşüncenin oluşumunda etkin ve temel olan şahsiyetlere tanıklık etmiş olması kayda değer bir durumdur. Bu önemli şahsiyetlerin başında Mısır'ın ilk kâdısı olan Kâdî Nu'mân b. Hayûn gelmektedir. Mısır'da yargı makamının dizginini ele almış ve İsmâilî mezhebinin eğitim görevini yüklenmişti. Onun eserlerini şahsî kararı sonucunda kaleme almadığı, bilakis Muiz'in emir veya istişareleriyle kaleme aldığı bilinmektedir. Kendisi çoğu defa bunu açıkça dile getirmiştir. Kâdî Nu'mân'ın yanı sıra çalışmamızda kendisinden yararlandığımız önemli şahsiyetler arasında davetçi İbn Havşeb de bulunmaktadır.

Halife Azîz-Billâh'tan sonra tartışmalı ve problemlili bir halife olan el-Hâkim-biemrillâh Ebû Alî el-Mansûr (386-411/996-1020) iktidara gelmiştir. İktidarı ele almasından sonra çok farklı olaylar cereyan etmiştir. Hâkim-Biemrillâh, Fâtımî iktidarına geldiğinde henüz yaşı on sekizi geçmiş değildi.⁵⁷ Uzun süre tahtta kalmasının bir sebebi de budur.⁵⁸ İlk başlarda iyi bir yönetim anlayışına sahipti. Halkın arasına bizzat kendisi karışır, onları denetler ve gözetlerdi.⁵⁹ Ancak sonradan

⁵⁴ Eymen Fuad Seyyid, **ed-Devletü'l-Fâtımîyye**, s. 88.

⁵⁵ Abdülkerim Özeydin, "**Azîz-Billâh**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz-billah> (02.03.2019).

⁵⁶ Eymen Fuad Seyyid, **ed-Devletü'l-Fâtımîyye**, s. 94.

⁵⁷ Makrîzî, O dönemde el-Hâkim'in on bir yaşında olduğunu belirtmiştir. Makrîzî, **İttiâz**, C.II, s. 4.

⁵⁸ Muhammed Abdullah Anân, **el-Hâkim bi-emrillah**, s. 86; Makrîzî, el-Hâkim'in, babası el-'Azîz'in vefatı sonrasında Burcevân'ın kendisine geldiğinde kendisinin ağaç üzerinde oyun oynayan bir çocuk olduğunu, kendisine inmesini söylemesine rağmen ilk başta inmediği, ancak onu ağaçtan indirip mücevherle süslü kral tacını kendisine giydirip 'Müminlerin emirine selam olsun' dediğini rivayet eder. Makrîzî, **İttiâz**, C.I, s. 291.

⁵⁹ Makrîzî, **İttiâz**, C.II, s. 38.

huyu değişmiş, artık geceleri halkı teftiş etmeyi ve denetlemeyi bırakmıştı.⁶⁰ Etrafındaki adamların kanını akıtmaya başlamış,⁶¹ istememelerine rağmen insanları İsmâilî mezhebe girmeye zorlamıştır. Makrîzî'nin de dediği gibi bu olaylar 395 senesine gelindiğinde artık olağan bir hal almıştı. Hâkim-Biemrillâh bu tarihte insanların Muaviye'nin sevdiği yemek olması nedeniyle '*mulûhiyye*' yemeğini, Hz. Aişe'ye nispet edildiği gerekçesiyle de 'carcir' yemeğini yemelerini ve kurban bayramı günleri haricinde inek kesmelerini yasaklamıştı. Ayrıca selef hakaret ifadelerinin mescitlerin içine ve dışına yazılmasını emretmişti.

Hâkim-Biemrillâh ise sabit bir çizgide değildi. Bilakis inişli ve çıkışlı bir ruh hali vardı. Bugün bir şeyi yasaklarken öbür gün serbest bırakabiliyordu. Bu değişken ruh hali onun birçok eyleminde belirgin şekilde kendini göstermiştir.⁶²

Bu dönemde İsmâilî düşünce büyük bir aşama kaydetmişti. İsmâilî davetçilerin önemli bir siması ve derin bir bilgi birikimine sahip olan Hamîduddîn Kirmânî ortaya çıkmıştır. Hakim-biemrillah'ın önemli bir destekçisiydi. İsmâilî düşünceye dair birden çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden en yaygın olanı genel anlamda araştırmamız için esas aldığımız '*Risâletü'l-mesâbih*' isimli eseridir. Araştırmanın ileriki aşamasında da anlaşılacağı üzere Kirmânî, İsmâilî düşüncesinin felsefî yönünün kurucusu sayılır.

Bunun yanı sıra Hâkim-Biemrillâh Dâru'l-hikme'yi 395/1005 tarihinde kurmuş ve kuruluşuyla Sünnîlerle mücadeleyi amaçlamıştı. Sünnî mezhebinin yanı sıra Şîî mezhebini de öğretmek üzere aralarında el-Hâfız Abdülgani, Ebû Üsâme Cünâde b. Muhammed el-Lugavî ve Antakyalı kıraat alimi Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman gibi bilginler atamıştı. Ancak bu durum çok uzun sürmemiş bu üç âlimin de kötü sonu hazırlanmıştı. 399/1009 yılının sonunda Ebû Üsâme el-lugavî ve Ebu'l-Hasen el-Antâkî öldürülmüş, Abdülgani b. Sait ise gizlenerek kaçmak zorunda

⁶⁰ Makrîzî, *İttiâz*, C.II, s. 42.

⁶¹ Ahmed Muhtar Abbâdî, *Fi't-târîhi'l-Abbâsiyyi ve'l-Fâtımiyyi*, Beyrut, Dâru'n-nahdeti'l-Arabiyyî, ts., s. 285.

⁶² Ahmed Muhtar Abbâdî, *a.g.e.*, s. 287; Muhammed Abdullah Annân, *el-Hâkim bi-emrillah ve Esrâru'd-devleti'l-Fâtımiyye*, Riyad, Mektebetü'l-hancı, Kahire, Dâru'r-rufâî, 1983, s. 105; Bernard Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, "Mısır ve Suriye (Fatımî Hilafetinin Sonuna Kadar)", ter. Heyet, Kitabevi yayınları, İstanbul, 1997, C.I, s. 196; Mustafa Öz, "**Hâkim-Biemrillâh**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-biemrillah> (02.01.2019).

bırakılmıştı.⁶³ Böylece Daru'l-hikme'de insanların davet edildiği ve eğitimin yapıldığı tek mezhep olarak Şii/İsmâilî mezhebi kalmıştı.

407/1017 yılında İsmâilîlik açısından önemli bir gelişme cereyan etti. İran'dan gelen Fars kökenli İsmâilî davetçiler olan Haydar el-Fergânî el-Egrem, Hamza b. Ahmed el-Lubâd ve Muhammed b. İsmâil Anuştekin ed-Derezi açıkça Hâkim-Biemrillâh'ın tanrı olduğunu ilan edip Mısır ahalisini bunu kabule zorlamaya yönelik bir çaba içerisine girdiler. Verdiği tepkiden anlaşılan, Hâkim-Biemrillâh da bu duruma razı olduğudur. Zira onların bu söylemlerini reddetmediği gibi gizliden gizliye desteklemiştir.

Daha sonra günümüz Dürzî mezhebinin kendisinden neşet ettiği bu harekete '*Muvahhidler hareketi*' denilmiştir. Hâkim-Biemrillâh'ın ilahlılığını iddia eden bu davetçiler ile Mısırlılar arasında büyük sorunlar çıkmıştı.⁶⁴ Hicri 408 ile 410 yılları adam öldürme ve suikastlerle dolu yıllar olarak kayıtlara geçti. Mısırlılar bu yılda Şii dâisi olan Muhammed b. İsmâil'i, Hâkim-Biemrillâh'ın resmigeçit töreni sırasında öldürdüler. Bu suikast, sonucunda Fustat'ın üçte biri tamamen yakılmıştır. Rivayete göre el-Hâkim, Fustat'ın yanışını zevk alarak izlemiştir.⁶⁵

Anlaşılan o ki İsmâilî davetçiler ve mezhep yanlıları da bu fikre razı değillerdi. Hâkim'in de ilk başlarda gizliden desteklediği bu görüşten sonradan vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Zira bizzat kendisi, Kirmânî'den kendisinin ulûhiyet fikrini çürüten ve imâmeti destekleyen bir eser kaleme almasını istemiştir. Bunun üzerine Kirmânî, daha öncesinde el-Ahrem el-Fergânî'nin el-Hâkim'in ulûhiyetine yönelik fikirlerini eleştirdiği bir risale kaleme aldığı gibi *mebâsimu'l-beşârât* isimli bir eser daha kaleme almıştır.⁶⁶ Her hâlükârda bu fırkanın ortaya çıkmasının günümüzde bile varlığını sürdüren Dürzîlerin ortaya çıkışına zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

⁶³ Muhammed Abdullah Annân, **a.g.e.**, s. 364. Eymen Fuad Seyyid, **ed-Devletü'l-Fâtımîyye**, s. 101.

⁶⁴ Bkz. Ahmet Bağlıoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara, Ankara Okulu yayınları, 2004, s.88; Ethem Ruhi Fırlı, **Çağımızın İtikadi İslam Mezhepleri**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004, s.193.

⁶⁵ Muhammed Abdullah Annân, **a.g.e.**, s. 299; Ahmed Muhtar Abbâdî, **a.g.e.**, s. 289; Eymen Fuad Seyyid, **ed-Devletü'l-Fâtımîyye**, s. 110.

⁶⁶ Eymen Fuad Seyyid, **ed-Devletü'l-Fâtımîyye**, s. 112.

O dönemde Kahire, İsmâilî mezhebinin merkezi konumuna gelmişti. Burada yetişen davetçiler dünyanın dört bir yanına dağıldığı gibi her coğrafyadan İsmâilî mezhebini öğrenmek üzere insanlar Kahire'ye akın ederlerdi. Bu durum siyasî ve ekonomik krizlerle bilinen Zâhir El-Fâtımî'nin (ö. 427/1036)⁶⁷ döneminde bile sürmüştür. Tüm bu kargaşa ve krizler Halifeyi, Kâdî Nu'mân'ın *Deaimu'l-İslam* adlı eseri ile vezir Ya'kûb b. Killisin'in İsmâilî mezhebin esaslarına dair kaleme aldığı eserlerinin ezberletilmesine yönelik gayretinden alıkoymamıştır. Makrîzî bu olayların hicri 410 senesinde cereyan ettiğini söylemektedir.⁶⁸

Müstansır-Billâh hilafete gelince iktidarı döneminde ekonomik ve askeri büyük krizlere tanık olmuştur. İktidarı 327-487 tarihleri arasında yaklaşık altmış yıl sürmüştür. Bu krizlerin akabinde İsmâilîlik ve İsmâilî düşüncesi zayıflamıştır. Buna bağlı olarak İsmâilî halifelerin iktidarı da zayıflamış ve vezirler iktidarda söz sahibi olmaya başlamışlardı. Mueyyed eş-Şirâzî'nin biyografisinde aktardığı şu dramatik anı, bize olayın vahametini göstermektedir: “Halifeyi ziyaret etmek istemesine rağmen Yahudi olan vezir Ebû Sa'd Sehl b. Hârûn ona engel olmuştu. Ta ki çaresiz kalınca Mısır'ı terk etmeye yeltenmişti. Ancak yeni vezir el-Fellâhî göreve gelince halifeyle görüşmesine izin vermişti”⁶⁹ Fâtımî hilafetinin bu denli vezirlerin etkisi altına girdiği bu dönem, ‘vezirler dönemi’ olarak da nitelenir.⁷⁰ Onların en büyük hedefi İsmâilî iktidarını kaosa sürükleyen derin devletin temellerini sağlamlaştırmaktı.

Bu vezirlerin en meşhuru Halife Müstansır-Billâh'ın başaramadığı iç düzeni sağlamak ve ülkeyi içerisinde bulunduğu kaostan kurtarmak amacıyla çağırdığı Bedruddîn el-Cemâlî'dir. Tüm yetkileri elinde toplayan el-Bedrulcemâlî, Mısır'ı içinde bulunduğu kaostan kurtarmayı başarmıştır.⁷¹

Dürzîler, Hâkim'in döneminde İsmâilîlerin şemsiyesi altından çıktığı gibi halife Müstansır-Billâh'ın ölümü de İsmâilîlerin tarihinde önemli bir noktayı temsil etmektedir. Zira onun ölümü sonrasında İsmâilîlerin ana gövdesinde ayrışma

⁶⁷ Murat Öztürk, "**Zâhir El-Fâtımî**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahir-el-fatimi> (05.05.2019).

⁶⁸ Makrîzî, **İttiâz**, C.II, s. 175.

⁶⁹ eş-Şirâzî, **Siretuhu**, s. 81-89.

⁷⁰ Eymen Fuad Seyyid, **Fâtımîler**, s. 231.

⁷¹ Ahmed Muhtar Abbâdî, **a.g.e.**, s. 300.

meydana gelmiştir. Dört erkek çocuğu bulunan Halife'nin ölümü sonrasında İsmâilî geleneğine göre en büyük oğlu, babasından sonra hilafeti ve imâmeti hak eden taraftı. Ancak vezir el-Afdal Şahinşah, en küçük kardeşten yana taraf tutup diğer abilerini saf dışı bırakmak istemiştir. Babasının hilafeti kendisine vasiyet ettiğini iddia eden Nizâr bu duruma karşı çıkmıştır. Ancak daha sonra İskenderiye'ye kaçmak zorunda kalmış ve kendisinden bir daha haber alınamamıştır. Makrîzî bu durumu, Nizâr ile el-Afdal Şahinşah arasında öteden beri bir çekişmenin varlığı ve ikisinin de birbirinden hoşlanmamasıyla gerekçelendirmektedir.⁷² Her hâlükârda bu çekişme günümüze kadar süren bir bölünmeyi doğurmuştur.

İsmâilîlerden bir grup, en büyük erkek çocuğu olmasına dayanarak Nizâr'ın imâmetini benimserken diğer grup ise o dönemde imamlığa geçmiş olması nedeniyle el-Müsta'î'nin imâmetine inanmaktadır.⁷³ Bu iki grup günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu ana grupların her birisinin çerçevesinde küçük gruplar da ortaya çıkmıştır. Ancak bu gruplar arasındaki farklılıklar kelimî farklılıklardan öteye kimin imâmeti yüklenmeye daha uygun olduğuyula ilgili farklılıklardır. İtikat esasları ve düşünce açısından ise hemen hemen aynı denecek derecede birbirine yakındırlar.⁷⁴

B. İSMÂİLÎ/FÂTİMÎ İNANCIN GENEL ÖZELLİKLERİ

İsmâilî düşüncenin oluşumuna etki eden düşüncelerin çoğunun İslamî olmadığını ifade etmek mümkündür. Bu etkenlerin başında Yunan felsefesi gelmektedir. Çalışma sürecinde de açıkça ortaya çıktığı üzere özellikle de ulûhiyet/teoloji alanında Yunan felsefesinin etkisi olmuştur. Yunan felsefesinin yanı sıra -Birûnî'nin iddiasıyla-⁷⁵ Yunan felsefesine geçen Hint düşüncesinin de etkisi olmuştur. Bu etki, ölüm ile ilgili alanlarda kendini belirgin şekilde göstermektedir. Bunların yanı sıra Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mani dinlerinden de bir etkileşim söz konusudur.⁷⁶ Muhammed Kâmil Hüseyin bu durumu şu ifadeleriyle dile getirir:

⁷² Makrîzî, **İttiâz**, C.III, s. 12.

⁷³ Bernard Lewis, **Haşîşiler**, çev. Ali Aktan, Sebil yayınları, İstanbul, 1995, s. 28-30.

⁷⁴ Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi**, İstanbul, Ensar Yayınları, 2014, s.176.

⁷⁵ Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahkîku mâ li'l-Hind min mekuletin ma'kületen kanet ev merzuleten**, Haydarabad, Matbaatu Dâireti'l-maârifî'l-Usmâniyyîn, 1958, s. 43.

⁷⁶ Henry Corbin, **Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 133. Kâmil Hüseyin, **Tâifetu'l-İsmâiliyye: Tarihuhâ, nazmuhâ, akâiduha**, Kâhire, Mektebetu nehdeti'l-mısriyye, 1. baskı, 1959, s. 176.

“İsmâilî düşünceyi araştıranlar rahatlıkla şunu anlayabilirler: İsmâilî düşüncesi, Müslümanların diğer dinlerin müntesipleriyle kaynaşması neticesinde İslam coğrafyasında eskiden beri yayılmış olan birbirinden farklı eski din, mezhep ve felsefi düşüncelerden derlenerek ortaya konulmuş tuhaf bir karma inançtır. İsmâilîler bu düşüncelere İslami bir kisve giydirip imâmet fikirlerine uygun bir hale getirmişlerdir”.⁷⁷

İsmâilîlik, ana yurdu olan Mısır’da veya o dönem yeni bir şehir olan Kahire’de bile kendisine yol bulamamıştır. Mısır coğrafyası İsmâilî inancın kaynağı olmasına ve oradan doğu ve batıya davetçiler gönderilmesine rağmen bu coğrafyada yayılma imkanı bulamamıştır. Bunun nedeni de kanaatimizce İsmâilîlerin bir takım cami süslemeleri ve basit avam tabakanın çabuk kabullenebildiği ayinler dışında Mısır’a inanca dair sağlam bir yapı getirmemiş olmalarıdır. Kanaatimce bir diğer neden de şudur: Zaten İsmâilî düşünce kendi yapısında bir ana sorun barındırmaktadır. Zira o bütünüyle Sünnî Mısır toplumunun anlayışına yabancıydı. Bu İsmâilîlerin Mısır toplumunun içinde mezheplerini yaymak yerine içe kapanık olmalarını ve sadece kendilerine sorgusuz sualsiz inananlarla yetinmeleri meselesini de bir nebze açıklamaktadır. İsmâilîler içinde yaşadıkları kendi etrafındaki topluma açılmak yerine dünyanın dört bir yanından kendilerine taraftar toplamayı yeğlemişlerdir.

İmâmete inanmayı İsmâilîliğin olmazsa olmazı olarak gördüğümüz zaman, bâtinî te’vilin de onun ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünebiliriz. Bir insan bâtinî te’vile inanmadıkça İsmâilî inanca dair hiçbir şeye inanamaz. Bâtinî te’vil, İsmâilîler nezdinde düşüncelerini ispatladıkları kanıtların ana esasıdır. İsmâilîler bu te’vili Kur’ân ayetlerinde sıkça hadislere ise nadiren uygulamaktadırlar. Bu bâtinî te’vil, İsmâilî inanç açısından ucu bucağı olmayan çok derin bir konudur. Öyle ki kanaatimizce ‘herhangi bir kuralı, sınırları ve bağlayıcılığı yoktur’ denilebilir. Zira bâtinî te’vil yazarın, imamın veya davetçinin istediği formda kullanabileceği kuralsız ve özgür bir yoldur.

İsmâilî birçok davetçi eserlerinin ana temasının Kur’ân ayetleri olmasını gelenek haline getirmişlerdir. Bu durum, Arap müelliflerinin eserlerinde daha

⁷⁷ Kâmil Huseyin, *Tâifetu'l-İsmâiliyye*, s. 174.

belirgindir. Örneğin Cafer b. Mansûr el-Yemenî'nin özellikle *el-Keşf* adlı eserinde, Kâdî Nu'mân'ın önemli eseri olan *Esâsu't-te'vil* isimli kitabında ve diğer Şii davetçilerin eserlerinde bu durum açıkça görülür.

Kâdî Nu'mân bâtinî te'vil hakkında İsmâilî imamlardan birkaç ifade aktarmıştır. Muiz bâtinî yorumu iman konusunu şiddetle önemseydiği gibi zahirî anlama da iman etmeyi önemsemmiştir. Muiz, '*Zahirsiz hiçbir şey olamayacağı gibi bâtinsiz da hiçbir şey bulunamaz bu nedenle her ikisine de iman etmek farzdır.*' demektedir.⁷⁸

İmamların batınî anlama yönelik düşüncelerini aktaran bir diğer olay da şudur: Bir gün Halife el-Mansûr-Billah, Muiz-Lidinillâh'a Fâtımî devletinin kurucusu olan el-Mehdî'nin el yazması olan bir kitabı verir. Bu kitapta Arapça bir takım harfler bulunmaktadır. el-Mehdî bu harflerle yazılı belgelerle davetçilerini dört bir yana gönderirdi. el-Mansûr'un kütüphanesinde bulunan bu kitap harflerin ifade ettiği anlamları ve davetçilerce kullanılan terimlerin detaylı açıklamasını barındırmaktaydı. Bu kitabı okumayı şiddetle arzulayan Muiz-Lidinillâh Halife el-Mansûr'un izniyle alıp istinsah eder ve okuyup öğrenir. Diğer bir gün el-Mansûr kendisine aynı metotla yazılmış farklı bir kitap verince okuyamamış ve anlayamamıştı. Bunun üzerine Muiz çok üzülmüş ve yemeden içmeden kesilmişti. Ta ki bu kitabın çözümünü rüyasında görene dek üzüntüsü geçmemişti.

Kıssa hakkında çok tafsilatlı malumat vardır.⁷⁹ Bu detaylara girmeksizin kıssanın bize Fâtımî imamlarının mektup ve risalelerini şifreleme yöntemiyle yazdıklarına dair bilgi verdiğini söyleyebiliriz. Bu şifrelemenin de muhtemelen iki nedeni vardır. Birincisi bu yöntem siyasilerin devletlerini ayakta tutmak ve vekaleten yürüttükleri önemli işlerin gizliliğini korumak için uyguladıkları askeri bir tekniktir. İkincisi ise bu kıssadan asıl amacın bâtinî te'vil olduğudur. Bu durumda şöyle denilebilir: Bâtinî tevilin en azından imamlar arasında ilklerinden aktarılmış bir metodu ve yöntemi vardır. Ancak bu ihtimalin zayıf olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle Kâdî Nu'mân'ın eserlerini aynı ekole mensup Cafer b. Mansûr el-Yemenî'nin eseriyle karşılaştığımızda bu ihtimalin zayıflığı daha net olarak

⁷⁸ Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, s. 86.

⁷⁹ Kıssanın detayı için bk: Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis ve'l-musâyerât*, s. 130-131.

anlaşılmaktadır. Ancak kesin olan şu ki bu kıssa bize harflerin İsmâîlî davetçiler arasındaki yaygın kullanımına dair bilgi vermektedir.

Çalışma boyunca görüleceği gibi İsmâîlî dâîlerin başta İran ekolüne mensup olan Sicistânî ve Kirmânî olmak üzere kainata Mübdi olarak isimlendirdikleri tanrıdan başlayarak kainatın en küçük zerresi dahil olmak üzere bir bütün olarak bakarlar ve İsmâîlî düşüncenin doğruluğunun ispatında kainattaki düzenden yararlanırlar. Nitekim Sicistânî, nübüvvetin ispatı için tefavüt/eşitsizlik olgusunu tartışırken, kâinattaki semâvî nesnelere ile yerdeki cisimler arasında bağlantı kurmaktadır. Aynı şekilde Şifî dâîlerden en-Nîsâburî de imâmet meselesini ele alırken konuyu sıcaklık/soğukluk ve bunların etkileri ile ilişkilendirerek şöyle der: “ Anâsırın en üstünü imam ve imâmeti temsil eden sıcaklıktır”⁸⁰ Ancak İsmâîlîlerin inançlarının sıhatinde kanıt olarak kullandıkları bu ilişkilerin çoğu kanaatimizce havada kalan mantık dışı kanıtlardır.

Gökyüzü, İsmâîlî inancında merkezi bir yer edinmiş ve birçok konuyu ilişkilendirdikleri önemli bir nokta olmuştur. İsmâîlîler yıldızların tanrılığından ziyade kâinata dair etkilerine inanmaktadırlar. İsmâîlî bilginlerin diğerlerine nazaran coğrafya ve astronomi ilimlerinde bilimsel olarak önde olmalarının en önemli nedeni olarak da bu inanç görünmektedir. Zira onlar yıldızlara, yıldız isimlerine ve etkilerine büyük önem verirlerdi. İnsafî elden bırakmama adına Kâdî Nu'mân'ın İsmâîlî halifelerinin yıldızlara ve etkilerine inanmadığına dair rivayetlerinin var olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim üçüncü Fâtımî halifesi el-Mansûr-Billah (ö. 946-953) bir sohbetinde şöyle demiştir: “İç savaşın başlangıcından sonuna kadar birçok savaşa katıldım. Bu savaşlarda hiçbir zaman konumumu ve kararımı yıldız bilimlerine dayanarak almadım. Çoğu kez yıldız ilmine aykırı olmasına rağmen gönlümden geçen ve doğru olduğuna inandığım şekilde kendi isteğimle kararlar aldım ve kazandım”.⁸¹

el-Mansûr-Billah'ın diğer bir söyleminde yıldız ilimlerini sadece Allah'ın birliğini ispat amacıyla öğrendiklerine dair önemli bir işaret vardır. Konu hakkında şöyle der: “Allah'a yemin olsun ki biz bu yıldız ilmine sadece onun birliğini

⁸⁰ Nîsâburî, **İsbâtü'l-İmâmeti**, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Dârü'l Endelüs, 1996, s. 33

⁸¹ Kâdî Nu'mân, **el-Mecâlis ve'l-musâyerât**, s. 131.

ispatlamak ve mahlûkattaki gücünü görmek için yönelmekteyiz. Sakın ola ki bunun dışında bir amaç için yıldızlarla meşgul olmayasın”.⁸²

Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah’ın yıldız ilmine yönelik yaklaşımı hakkında Kâdî Nu’mân açık bilgiler vermektedir. Kâdî Nu’mân, Muiz’in şöyle dediğini ifade eder: “Her kim astronomi ilmine yılların hesaplanması gün ve gecelerin vaktinin ayarlanması ve bu gök cisimlerindeki muazzam sistemden Allah’ın birliğine ve yüce gücüne dair kanıtlar edinmesi için yönelirse doğruyu bulmuştur. Ama bu ilimle gizli bilgileri öğrenmeye çalışıp gelecekte olacaklara dair öngöründe bulunmak amacıyla ilgilenirse hatalı ve kötü bir iş yapmıştır”.⁸³

Bundan anlaşıldığı üzere el-Mansûr-Billah astronomide derin bir bilgi sahibidir. Kâdî Nu’mân’ın belirttiği üzere Muiz-Lidînillah, halife el-Mansûr’un kendi dönemindeki insanlar arasında astronomide en derin bilgiye sahip kişi olduğunu iddia etmiştir. Kâdî Nu’mân’ın anlattığına göre Halife Muiz’e astrologlardan biri elinde bir kitapla gelmişti. Kitapta Âdem’in yaratılışı, yaratılışı esnasında yıldızların durumu ve sonradan geçirdikleri değişime dair bilgiler bulunmaktaydı. Söz konusu astrolog halifeye çok değerli ve bilinmeyen bir bilimle geldiğini düşündüğünden kendisini mükâfatlandıracağını zannetmişti. Ancak halife onu susturan bir soru sorarak şöyle dedi: Bu dediğin bilgiler Âdem’in yaratılışı ve bu esnada yıldızların durumu hakkındaki düşüncendir. Peki Âdem’den önce bir şey var mıydı? Astrolog: Evet vardı.’ deyince halife şöyle dedi: Neler vardı, bu yıldızlar o dönem nasıldı? Âdem’den önce neye delalet ederlerdi? Bu sorular karşısında astrolog şaşırıp kalır ve halifeye, kendisinden böyle sorular beklemediğini söyler. Halife de ona: “Senin verdiğin bilgiler de tıpkı sorduğum bu bilgiler gibi sorumlu olmadığımız ve Allah’ın bizi sorumlu tutmayacağı bilgilerdir. Bilakis Allah’ın halifesinin dediği gibi bize veli kulları olan imamlardan bilgi edinmemizi ve verdikleri bilgilerle yetinmemizi emretmiştir. Halife şöyle der: Kullara halifenin verdiği bilgileri almak, onlara yaraşır sorular sormak, kulluğa götürmeyecek ve kendilerinden istenmeyen zorlama bilgilere dalmamak yaraşır”.⁸⁴

⁸² Kâdî Nu’mân, **el-Mecâlis ve’l-musâyerât**, s. 131, 132.

⁸³ Kâdî Nu’mân, **el-Mecâlis ve’l-musâyerât**, s. 433.

⁸⁴ Kâdî Nu’mân, **el-Mecâlis ve’l-musâyerât**, s.440 .

Kâdî Nu'mân'ın bu konudaki görüşü de kesin ve nettir. Halifelerden yaptığı bu aktarımların yanı sıra 'والمديرات أمراً' İşleri düzenleyene yemin olsun!...' ⁸⁵ ayetine dayanarak yıldızların kainattaki işlerde rol sahibi olduğunu iddia edenlere karşı risaleler yazmıştır. O, Allah'ın kainat işlerini hele de cansız ve akledemeyen bir varlığa havale edecek konumda olmadığını belirtmiştir. ⁸⁶ Öyleyse her ne kadar Fâtımî halifelerinden bazılarının bu inanca sahip olduğuna dair işaretler olsa da en azında kesin olarak Fâtımî ekolüne mensup azımsanmayacak bir kitlenin yıldızların etkisine inanmadığından emin olabiliriz. Bu inancı taşıyan halifelerin başında da hakkında İbn Haldûn ve Makrîzî olmak üzere birçok tarihçinin yıldızların tesirine ve kainattaki rollerine inandığına dair rivayetler bulunan Hâkim-Biemrillâh gelmektedir. ⁸⁷

ifade etmek gerekir ki İsmâîlî birçok dâî de yıldızların etkisine inanmaktaydı. Bunların başında da Sicistânî gelmektedir. Burçların ve yıldızların etkisi meselesi, özellikle İran ekolüne mensup İsmâîlîler nezdinde büyük bir yer edinmiştir. Onlar yıldızları zuhal, müşteri, muriğ, şems, zühre, attâr ve kamerden ibaret görmüştür. Sicistânî bu yedisini saydıktan sonra bunların gökyüzünün reisi olduğunu, gökyüzü ile yeryüzü arasında bir ilişki gördüğünden yer yüzünde de dinin yedi önderinin bulunmasını zorunlu görmüştür. Bu tezini de şu kanıtla gerekçelendirmiştir: "Eğer bu bağlantı gerçekleşirse ulvi alemde -bahsedilen yedi yıldız kastederek- kalplerin kabulleneceği ilhamlar gelecektir". ⁸⁸

Çalışma esnasında Kirmânî'nin semâvî cisimlerin tabiatın ve kainatın oluşumuna etkisine dair açık beyanını aktardık. Aynı şekilde İhvân-ı Safâ'nın da sözlerinden anlaşılan yıldızların etkisine inandıklarıdır. ⁸⁹ Son olarak şunu söyleyebiliriz ki yıldızların kâinata etkisi meselesi İsmâîlîlerin Arap ve İran ekolleri arasındaki önemli ayrılık noktalarından birini teşkil etmektedir.

⁸⁵ Nâzi'ât, 79/5.

⁸⁶ Kâdî Nu'mân, **er-Risâletü'l-mezhebiyye**, Hamsu risale İsmâîliyye, thk. Ârif Tâmir, Suriye, Dâru'l-ensâf li't-te'vil ve't-tibaa ve'n-neşr, 1956, s. 36.

⁸⁷ İbn Haldûn, **el-İber**, C.IV, s. 76-77.

⁸⁸ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, thk. İsmâil Karabân Hüseyin Punavala, Dâru'l-garbi'l-İslâmiyyi, Beyrut birinci baskı, 2000. s. 143.

⁸⁹ İhvânü's-safâ, **Resâilu ihvânu's-safâ**, C.III, s. 253-264.

İsmâilî davetçilerin kültürel mirasına yönelik çalışmamız boyunca İsmâilîlerin kendi düşüncelerinin felsefeden ve tüm felsefî akımlardan tamamıyla farklı ve uzak olduğunu ispat gayretine düştüklerini ve bu konu üzerinde hassasiyetle durduklarını gördük. Ancak araştırma sonucunda İsmâilî davetçilerin özellikle de İran ekolü mensuplarının Yunan filozoflarından güçlü bir şekilde etkilendikleri gerçeği ortaya çıkmıştır. Sicistânî ve Kirmânî'nin tanrı konusuna olan bakışları modern platonizm ile karşılaştırıldığında ya da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların görüşü ile karşılaştırıldığında aralarındaki benzerliğin derinliği açıkça görülür. Bu benzerliği gösteren birçok örnek vardır. Birincisi ilahiyat araştırması bahsinde tanrının cevher oluşu fikrine yönelik felsefecilere yönelik eleştirileridir. Bu durum güçlü bir şekilde Şîî davetçisi er-Râzî ile tabip Filozof er-Râzî arasındaki tartışmada da ortaya çıkmıştır. Şîî dâî olan er-Râzî, Filozof er-Râzî'yi felsefeye ve felsefecilere kul olmakla itham etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ULÛHIYET

İsmâîlîlerin ulûhiyet anlayışı, Allah'ı her türlü teşbihten, tecsimden ve ta'tılden uzak tutma esasına dayanmaktadır. Bu anlayış, vücud kavramının bile tanrının isim ve sıfatlarından uzak tutulacak kadar mutlak bir olumsuzluğa varmaktadır. Zira İsmâîlîlerin düşüncesine göre 'vücut' kavramının kendisi dahi yaratılmış bir kavramdır. Bu nedenle tanrı, varlık veya yokluk ile nitelenmemelidir. Varlık kavramı, olumlu veya olumsuz hiçbir şekilde ona nispet edilemez. Onlara göre Allah 'kendi tabirleriyle İlk yaratıcı / Mübdi', zaman, mekân, sayı, betimleme, varlık ve yoklukla nitelenemez. Bu durum diğer kelâm ekollerince tanrı hakkında kabul edilen tüm ilahi vasıflar için de geçerlidir. İsmâîlîler, tüm bu vasıfları Allah'a teşbih ve ta'til anlamları yükleyeceği düşüncesine binaen kökten reddetmişlerdir.

İsmâîlîlerin bu yaklaşımı, birçok grubun zihninde inkârcı oldukları veya düalizme inandıkları şüpheye neden olmuştur. Bu şüphe, Eş'arî ve İsnâaşeriyye gibi diğer kelim ekollerince açıkça dillendirilmiştir. Bunlar arasında Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de bulunmaktadır. Nitekim o Bâtınîlere reddiye olarak yazdığı *Fedâihu'l-Bâtiniyye* adlı eserinde şöyle demektedir:

İsmâîlîlerin tanrıyı reddettikleri veya zaman açısından başlangıçları olmayan ancak birinin diğerinin nedeni olduğu iki ilaha inandıkları hakkında İslam fırkaları tarihçileri arasında söz birliği vardır. Neden/illet olarak gördüklerinin ilkinin es-sâbık, ma'lûl/sonuç olarak gördükleri ikincisini ise et-tâlî olarak isimlendirmektedirler. Bazen 'akıl' olarak da isimlendirdikleri 'sâbık'ın alemleri bizzat kendisi değil de nefis olarak isimlendirdikleri tâlî'nin aracılığıyla yarattığını iddia etmektedirler. Onlara göre ilk olan, eylemleri açısından eksiksiz ve tam iken, ikincisi ma'lûl olması cihetiyle nakıstır. Çoğu kez de avâmın zihnini Kur'ân ayetleriyle bulandırırılar.⁹⁰

Gazzâlî yukarıda geçen ifadelerinde daha sonra da değinileceği üzere İsmâîlîlerin yaratılış teorisine işaret etmektedir. Onların mutlak nefye dair görüşlerini serdettikten sonra bu açıdan Mecûsîlere ve Düalistlere benzediklerini ifade eder.

⁹⁰ Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Müessesetu dâri'l-kutubi's-sekâfe, s. 38.

Aralarındaki yegâne farkın ise Mecûsiler ve onlarla aynı zihniyette olanlar ilah olarak ışık ve karanlığı görürken İsmâîlilerin ise ışık ve karanlık yerine sâbık ve tâlî olmak üzere iki ayrı ismi icat etmeleri olduğunu söyler.⁹¹

Gazzâlî'nin bu iddiaları ondan önce de birçok kelamcı tarafından dile getirilmiştir. Zira kendisi de sözlerinin başında bu konuda kelamcılar arasında bir sözbirliğin varlığından dem vurmuydu. Bu kelamcılar arasında “Batnîlerin bid’at düşüncelerine insanları davet etmelerindeki amaç hakkında kelamcılar farklı görüşler beyan etmiştir. Birçok kelamcı, onların asıl gayelerinin te’vil ettikleri ayetlerle insanları Mecûsîliğe davet etmek olduğunu söylemiştir”. diyen Ebû Bekr el-Bağdâdî’yi saymak mümkündür.⁹² Ayrıca “Bu lanet olası metottan İsmâîliler ve Karmatîler neşet etmiştir. Onlar İslam’ı tümüyle reddeden ve gerçek Mecûsîliği dillendiren gruplardır”. diyen Ebû Muhammed b. Hazm’ı (ö. 456/1064) da anmak durumundayız.⁹³ Görüşlerini aktardığımız bu üç fakih ve kelamcı, İsmâîlilerin kâfir oldukları ve Mecûsîlere benzedikleri hususunda ittifak etmişlerdir.

İsmâîlilerin dinden çıktıklarına, iki tanrıya taptıklarına veya tanrıyı tamamen inkâr ettiklerine dair bu olumsuz düşüncelerin yayılmasındaki temel neden, kâinatın yaratılışı meselesinin yanı sıra başta da işaret edildiği gibi Allah’ın tüm sıfatları ve hatta bir isminin bile varlığı hakkındaki mutlak nefy esasına olan inançlarıdır.

Çalışmanın başında İsmâîlilerin küfür ve tanrıtanımla itham edilmelerine neden olan ‘nefi’, diğer bir deyişle ‘nefin başlangıcı’ konusuna kısaca değinilmişti. Ulûhiyet inancı hakkında İsmâîlileri yakından tanıma adına ‘Acaba İsmâîliler gerçek anlamda bir tanrının varlığını inkâr ediyorlar mı? İsmâîlilik karşıtı olanların söyledikleri gerçeğe ne kadar uyuyor?’ sorusu üstünde duracağız.

İsmâîlilerle aralarında önemli farklar bulunmakla birlikte bâtinî/İsmâîlî veya Karmatî olmakla itham edilen bazı Müslüman filozoflar bulunmaktadır.⁹⁴ İsmâîliler

⁹¹ Gazzâlî, **Fedâihu’l-bâtiniyye**, s. 40.

⁹² el-Bağdâdî, Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, **el-Farku beyne’l-firak**, Beyrut, Dâru’l-afâki’l-cedîde, 1977, s. 277.

⁹³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelusî, el-Kurtubî, **el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal**, Kahire, Mektebetu hâncî, C.II, s. 91; Ayrıca bkz. ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn, Muhammed b. Ahmed, Kâymâz, **Târîhu’l-İslam**, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut, Dâru’l-garbi’l-İslâmiyyi, 2003, C.VI, s. 470.

⁹⁴ Farhad Daftary, **İsmâîlis in Medieval Muslim Societies**, I.B. Tauris Publishers, London. 2005. p.45

üzerine araştırma yapanlar, bu isimler arasındaki farka rağmen hepsini aynı kefedeki değerlendirmişlerdir.⁹⁵ Bu filozofların başında Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh Kindî (ö. 256/873) ile Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) gelmektedir. Bu dönemde bahse konu isimlerin dışında gizemli yapısı nedeniyle ilginç sorulara neden olan ve arkalarında elden ele dolaşan, yazarlarının isimleri günümüze değin açığa çıkarılmayan risalelerin sahibi olan *İhvân-ı safâ* ve *Hullânu'l-vefâ* isimli cemaat de bulunmaktadır.⁹⁶ Akabinde büyük filozof İbn Sînâ (ö. 427/1037) gelmektedir.⁹⁷

İsimleri anılan ve İslam filozofu olarak bilinen ancak İsmâilî olmakla itham edilen bu filozofların yanı sıra İsmâilî oldukları hususunda şüphe bulunmayan gelenekçi bir grup da bulunmaktadır. Kitapları İsmâilî inanç esaslarıyla bilinmekte ve yaygın olarak kullanılmaktadır. İsmâilî terminolojisinde de dâî olarak nitelenen, İran ekolüne mensup olan ve İsmâilî inanç sisteminin teşekkülünde önemli bir rol üstlenerek Yeni Eflatonculuk fikirlerini İsmâilî inanç sistemine dâhil eden başta Ebû Ya'kûb Sicistânî ve öğrencisi en-Necîb Hamîduddin Kirmânî gibi birçok isim

⁹⁵ Bu terimler yaygın olarak diğer fırkalar tarafından bir sövgü olarak kullanılmıştır. Mesela Karmatîler kelimesi Bahreyn'de kendilerine devlet kuran bir taife anlamında kullanılmamıştır. Bkz. Farhad Daftary., **a.g.e.**, p.45. Bilakis bu kavram İsmâilî olmasa bile Allah'ın vasıfları hakkında konuşan ve inkar eden ya da te'vil eden kişilere kullanılan bir ifade olmuştur. Bunun nedeni de İsmâilîlerin Allah'ın sıfatları hakkında sahip oldukları nefî, Bâtînî te'vil ve Kuran ayetlerinin zahir ve batın anlamlarının olduğuna yönelik düşünceleridir. Ancak bu itham yukarıda zikredilen bazı felsefeciler olmak üzere birçok şahsiyete kadar ulaşmıştır. Karmatîler hakkında geniş bilgi için Bkz. Abdurrahman Bedevi, **Mezâhibu'l-İslam**, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1997, s. 895; Bernard Luveys, **Usûlu'l-İsmâiliyye ve'l-fâtmiyye ve'l-karmetiyye**, haz. Halil Ahmet, Farhad Daftary, ve Eymen Fuâd Seyyid, Kahire, Dâru'l-hadâse.

⁹⁶ Birçok araştırmacı 'İhvân-ı safâ'nın İsmâilî olduğunu kabul etmiştir. Bkz. Hüseyin el-Hemedânî, **Bahsun târihiyyun, resailu ihvân-ı safâ ve akâidu'l-İsmâiliyye**, Mısır Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve şürekâuhu, 1935; İbrâhim Medkûr, **Fi'l-felsefeti'l-İslamiyye**, C.I, s. 65. Bu grup birçok bilimsel araştırmada İsmâilîler başlığıyla çalışılmıştır. Ayrıca bkz: Alessandro Bausani, **Scientific Elements in İsmâilî Thought (Ihkwan al-Safa)**, **İsmâilî Contributions to Islam Culture**, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, p.137-141; Bayram Ali Çetinkaya, **ihvân-ı Safâ Dinî ve İdeolojik Söylemi**, Ankara, Elis Yayınları, 2003, s. 51.

⁹⁷ İbn Sînâ, Sicistânî ve Kirmânî gibi İsmâilîlerin ileri gelenleriyle çağdaştı. Ayrıca coğrafik olarak da yakındı. İsmâilî düşünceden etkilendiğine dâir deliller vardır. Henry Corbin şöyle söylemektedir: İbni Sina ve eserlerinin İranlı önemli şahsiyetlerin (Sicistânî, Hamid Kirmânî ve Muhyiddin eş-Şîrâzî) bağlı olduğu Bâtînî İsmâilîliğin eserleriyle muasır olduğunu unutmamalıyız. İbn Sînâ bizzat kendisini İsmâilî düşünceye ikna etmek için harcadıkları çabayı dile getirmiştir. Şüphesiz Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'nın kainat düşüncesi ile İsmâilîlerin kainat düşüncesi arasında paralellik söz konusudur. Ancak İbn Sînâ kendisi ile İsmâilîler arasında bir bağlantının kurulmasından sürekli kaçınırdı. Ayrıca İsmâilî fırkadan da sürekli sıyrılmak için çaba sarf ederdi. Henry Corbin, Hüseyin Nasr ve Osman Yahya, **Tarihu'l-felsefeti'l-İslamiyye Münzü'l-yenâbii hatta vefati İbn Rüşd**, 1198, trc: Nusayr Merve, Hasan Kubeyсі, thk. İmam Musa Sadr Emir Arif Tamir, Beyrut Uveydat li'n-neşr ve't-tibâa, 1998, s. 258.

bulunmaktadır. Bunlara eserlerinin genelini Farsça kaleme alan Nâsır-I Hüsrev da eklemek mümkündür.⁹⁸

Bu dönemin önemli isimlerinden biri de İsmâilî fikhın esaslarını ve ilkelerini tesis eden, Fâtımî devletinin ilk Kâdısı ve Fâtımî tarihinde önemli bir şahsiyet olan Kâdî Nu'mân ismiyle meşhur el-Kâdî b. Hayyûn'dır⁹⁹. Kâdî Nu'mân, İsmâilî fikhının ve usûlünün teşekkül misyonunu yüklenmiş ve diğer mezhepler gibi kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bahse konu bu isimler, İsmâilî inanç sisteminin kurucularıdır. Sonradan gelenler bunların izini takip etmiştir. Bu nedenle bunlar doğal olarak İsmâilî inanç sistemi hakkındaki çalışmamızın ana kaynağı olacaklardır.

A. İSMÂİLÎ İNANÇTA ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLLERİ

Dâi Hamiduddîn Kirmânî, nübüvvetin ispatı hususunda çok önemli bir eser kaleme almıştır. Bu eser, çalışmamızın ana kaynağını teşkil etmektedir. Müellif eserinde sadece imâmetin ispatına yer vermemiş, aksine yaratıcının varlığından başlayarak nübüvvet ve imâmet konularını da ele almıştır. Bu eserden yaratıcının varlığına dair İsmâilîlerin öne sürdüğü kanıtların açığa çıkarılması hususunda yararlanacağız. Ayrıca diğer dâilerin eserlerini de ekleyerek konuyu diğer felsefecilerin düşüncesiyle karşılaştırmaya çalışacağız.

1. İlet-malul Delili

Kirmânî herhangi bir şey hakkında bilgi edinmenin üç yöntem olduğunu iddia etmiştir. Birinci yöntem; kulak, burun, dil, göz ve tenden oluşan beş duyu aracılığıyla elde edilen bilgidir. Bu yöntem, eşyanın hakikatinin anlaşılmasında başta dikkate alınan yöntemidir. İkinci yöntem, akıl yöntemidir. Bu yöntem hissiyatın gerektirdiği önerme bilgilerin elde edildiği yöntemidir. Üçüncü yöntem ise burhan ve istidlal yöntemidir. Bu yöntem akıl ve duyuların toplandığı yöntemidir. Tanrıyı tanımak için bu yöntemleri tatbik ettiğimizde tanrının sadece duyularla hissedilecek bir şey olmadığı gibi sadece akılla da keşfedilebilecek bir varlık olmadığı anlaşılmaktadır.

⁹⁸ Daftary, Farhad, **İsmâilî Literature, the institute of İsmâilî studies**, London, 2004, p.21.

⁹⁹ Gothel, Richard, A Distinguished Family of Fâtımîd Cadis (al-Nu'mân) in the tenth century, Journal of the American Oriental Society, vol.27, 1906, pp.217-296. Ismail k. Poonawala, A Reconsideration of al-Qâdi al-Nu'mân's, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol.37, No.3, 1974, pp. 572-579. Daftary, Farhad, **İsmâilî Literature**, p21.

Bu nedenle burhan ve istidlal olan üçüncü yöntemle onu tanımamız zorunluluk halini alıyor. Kirmânî bu konuda şöyle demektedir: “Yaratıcının duyularla hissedilecek bir keyfiyet sahibi veya akılla kavranabilecek bir özellik olmaması nedeniyle varlığını ispatlamanın yegâne yolu, en büyük şahit olan sanatından elde edilecek ve akıl ile duyular tarafından kabul edilecek kanıtları sunmaktır”.¹⁰⁰

Burada Kirmânî'nin bahsettiği ‘özellik’ kavramından kasıt İsmâîlîlerin de kastettiği gibi Allah'ın olumlu veya olumsuz hiç bir sıfatla nitelenmemesidir. *Kenz* adlı eserin sahibinin şu sözleri Kirmânî'nin ifadelerini açıklamaktadır: “Her arifin bilmesi gerekir ki varlık şek ve şüpheyi yok eder. Yokluk ise uzaklık ve şaşkınlığı doğurur. Varlık, aklın ve kalbin birlikte gösterdiği gerçektir. Tevhit yolunda sadece aklın hükmüne uyanlar kesinlikle tanrıyı sınırlandırır, kaybolur ve sapkınlığa düşer. Sadece kalbin hükmüne uyanlarsa tanrıyı ta'til kılarlar”.¹⁰¹

el-Hâmidî'nin kullandığı ‘aklın hükmü’ kelimesinden kasıt, Kirmânî'nin daha önce işaret ettiği ‘sadece aklın’ kullanımınıdır. el-Hâmidî'nin sadece akli kullananların ta'til ve sınırlandırma durumuna düşeceğini iddia etmesinin nedeni, aklın hükmünün kişiyi tanrıyı betimlemeye ve özelliklerle düşünmeye sevk edeceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Zira İsmâîlîler tanrıya herhangi bir sıfat veya özellik atfetmedikleri gibi bunu kabul etmeyi tanrıyı sınırlandırmak ve ona keyfiyet nispet etmek olarak görürler.

Daha sonra illet delili metoduyla yaratıcının varlığının ispatına yönelen Kirmânî, söz konusu delili şu sözlerle açıklamaktadır: “Bu âlem, farklı boyutlarıyla birlikte arka planında bir illetinin/nedeninin var olmasını gerektirir. Bu illet de kesin bir şekilde ma'lûlden farklı olmalıdır. Etrafımızdaki gözlemlerimiz buna delalet etmektedir. Örneğin değirmenin hareketi değirmenin dışında bir şeydir. Canlıların hareket sebebi canlıların dışında bir şeydir. Zira eğer hareket sebepleri kendileri olsaydı sürekli bir hareket içerisinde olmaları gerekirdi. Ayrıca illet değil, kendileri olurlardı ve onları asla hareketsiz göremezdik”.¹⁰²

¹⁰⁰ Kirmânî, *el-Mesâbih fi ispati'l-imame*, thk. Mustafa Galip, Dâru'l-muntazar, Beyrut 1996, s. 27.

¹⁰¹ ed-Dâî'l-mutlak, İbrahim b. el-Huseyin el-Hâmidî, el-Hemedânî, el-Yemenî, ez-Ziriklî onun eserini *Kenzu'l-vâlid* olarak elifin ziyadesiyle kaydetmiştir. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/36; *Kenzu'l-veled*, thk. Mustafa Galib, Dâru'l-endülüs, Beyrut 1996, s. 9.

¹⁰² Kirmânî, *el-Mesâbih*, s. 27.

Bir şeyin varlık sebebinin kendisi dışında bir şey olduğu kesinleştikten sonra bu âlemin varlığının ‘kendi varlığının sebebi’ olamayacağı da anlaşılmaktadır. Âlemdaki hareket ve sükûn kendi zatından kaynaklı değildir. Bilakis arka planda onu harekete veya sükûna iten bir neden vardır. Hareket ve sükûn herhangi bir karışıklık ve düzensizlik olmaksızın aynı sistemin kontrolü altında olup korunmaktadır. İşte bu düzeni elinde tutan, yaratıcının ta kendisidir ve bu yüzden varlığı kesindir.

Kirmânî bu kanıtı, *Rahetu'l-akl* adlı eserinde illet ve ma'lûl ile ilintili olarak farklı yollarla dillendirmiş ve şöyle demiştir: “Varlığı kendisine bağlı, onun olmaması durumunda ma'lûlün de ortaya çıkamayacağı bir neden olmaksızın hiçbir şeyin varlık âleminde vücut bulamayacağı geçerli yasalardandır”.¹⁰³

Akabinde başta da verdiği hareket ve hararet gibi birçok örnek vermektedir. Herhangi bir yerde hareketin olması arka planda bir muharrikin olmasını zorunlu kılar. Sıcaklık da aynı şekildedir. Bir yerde sıcaklığın bulunması, arka planda bir illetin varlığını zorunlu kılar. İşte bu illetler yaratıcıdır. İletin ma'lûlün dışında bir şey olup kendisinden farklı olduğunu belirten filozof Kindî de illet-ma'lûl delilini Kirmânî'nin söylemine yakın bir şekilde dillendirmiştir.¹⁰⁴

2. Âlemin Cismaniyeti ve Parçalarının Farklılığı Delili

Bu delil, âlemin cisim olması ilkesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; âlem şekil ve biçim açısından farklı parçalardan oluşmuştur. Nitekim yıldızların yer ve havadan farklı şekil ve hareketi vardır. İnsanların şekli, hava ve feleğin şeklinden farklıdır. Ancak kâinat, tüm bu farklılıklara rağmen mükemmel bir uyum göstermektedir. Tıpkı bütünü ile ağaçtan olmasına rağmen farklı parçalara ve panel ile çerçeve gibi bileşenleri farklı desenlere sahip olan kapı misali birbiri ile sorunsuz bir bağlantı içerisinde. Tüm bu parçalar bitişik olmakla birlikte farklı yapıya sahiptir.¹⁰⁵

Aynı şekilde âlemde icat edilen diğer nesnelere her bir parçasının diğerleriyle uyumlu olduğunu ve farklı görev yetisine sahip olduğunu müşahade ettiğimiz gibi bu bileşenlerden her bir parça diğerlerden bağımsız olarak farklı bir

¹⁰³ Kirmânî, *Rahetu'l-akl*, thk. Muhammed Kamil Huseyin, Mustafa Hilmi, Kahire, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, ts. s. 37.

¹⁰⁴ Kindî, *Resailu'l-Kindî*, s. 77.

¹⁰⁵ Kirmânî, *el-Mesabih*, s. 28; a. mlf., *Rahetu'l-akl*, s. 37.

görev ifa etmektedir. Bu farklı parçaların farklı fonksiyonları ahenkli bir uyum içerisinde icra edebilmeleri, arka planda bir yaratıcı olduğunun kanıtını teşkil etmektedir. Dolayısıyla Yaratıcının varlığı kesindir. Kindî bu delili risalelerinde hareket delili bağlamında ele almıştır. O, bu delili cisimlerin değişimine kanıt olarak öne sürerken tüm cisimlerin farklı parçaların bileşeni olduğunu ve buna rağmen herhangi bir düzensizliğe ve kargaşaya sebebiyet vermediğini belirtmiştir.¹⁰⁶

3. Dillerin Farklılığı Delili

Bu delil, her ne kadar farklı bir hareket noktasından çıkış yapsa da bir önceki delille benzerlik arz etmektedir. Bu çıkış noktası da etrafımızda şahit olduğumuz dillerin farklılığı hususudur. Nitekim Arapça, Farsça, İbranice vb. farklı dillerin tümü 'a.b.c.d.e...' gibi cümle ve kelimeleri oluşturan bilindik harflerden oluşmuştur. İnsan, soyut veya somut âleme dair duygularını ifade etmek istediğinde şüphesiz dilin iç fonetik kurallarına uygun olarak bu harflerle arzusunu ifade edebilmektedir. Bu oluşumu ve dizimi bireyin kendisinin yapmış olması düşünülemez. Bilakis arka planda bu sistemin kurucusu vardır. Örneğin 'altın' kelimesindeki harfler bilindik madeni ifade etmek üzere bu kurucu tarafından konulmuştur. Harflerin yerleri değiştirilerek arzulanan anlam ifade edilmektedir. Eğer bu işlem yapılmazsa kelime anlamını ifade etmekten uzak kalacaktır.

Müşahede ettiğimiz âleme dönecek olursak Kirmânî'nin de düşündüğü gibi bu âlem belli parçacıkların farklı bileşenleri olma açısından dil alemiyle bir nebze benzerlik arz etmektedir. Bu bilgi neticesinde şu sonuç elde edilir: Bu parçacıkların kendiliğinden oluşabilme ihtimalini akla getirebilecek şekilde canlı, bilgili ve harekete kabil olmadıkları bilinmektedir. Ancak bileşenler açısından özgün ve farklı oldukları gerçeği de ortadadır. Bu da ancak bir birleştirenin ve bütünleştirenin müdahalesiyle mümkün olur. Bu da yaratıcının varlığını zorunlu kılar.¹⁰⁷

4. Etken ve Edilgen Delili

Dış âlem, her an müşahede ettiğimiz üzere sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde. Bu da âlemin etkilenmeyi kabul ettiğini göstermektedir. Etkileşim ise değişim ve dönüşüm içerisinde olanın belirtisi ve özelliğidir. Değişim ve dönüşümü

¹⁰⁶ Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, s. 120.

¹⁰⁷ Kirmânî, *el-Mesabih*, s. 30.

kabul etmeyenlerin özelliği ise etkinin kaynağı olmasıdır. Dolayısıyla gecesi, gündüzü, güneşi ve ayı ile sürekli değişim geçiren bu âlem, edilgendir. Edilgen oluşunun kesinleşmesi, âlemin etken oluşuna engeldir. Dolayısıyla fail olan bir yaratıcının varlığı kesindir.¹⁰⁸

Bu delili filozof Kindî de kullanmıştır. Ancak o Kirmânî'nin sona aldığı önermeyi başa alarak aksi bir yöntem kullanmıştır. Kindî delili şöyle kurgulamaktadır: Allah etken ve gerçek yaratandır. Zira gerçek etken, bir varlığı leys/yoktan¹⁰⁹ eys/vücuda kavuşturur.¹¹⁰ Devamında da varlık âleminde her ne kadar etken olarak görünen şeyler varsa da onların hakiki değil mecaz etkenler olduğunu söylemektedir. Zira tümü etki altına girmektedir. Hakiki müessir ise sadece yaratıcıdır.

5. Beş Duyu Delili

Kirmânî bu delilde insanın beş duyu organını hareket noktası olarak görmektedir. Ona göre kâinattaki bütün nesnelere beş duyu organımızla algılanmaktadır. Varlık âlemindeki her şey ya görülebilen ya dokunulabilen ya koklanabilen, ya duyulabilen ya da tadılabilen şeylerdir. Bu algılama ameliyesi de algılayan, algılanan ve algının kendisi olmak üzere üç ana unsurdan oluşmaktadır. Akıl açısından bakıldığında her zaman algılayan algılanandan üstün kabul edilir. Bilinen beş duyu organımız algılama yetilerine rağmen muhdestir. Muhdis yani bir şeyi varlık âlemine çıkaran ise tanrıdır. Dolayısıyla tanrının varlığı kesinlik kazanmıştır.¹¹¹

6. Eşyaların İdrak Edebilirliği Delili

Kirmânî burada kâinatın algılama ameliyesini yaratılmışlığa kanıt olarak öne sürmektedir. Bu kanıt da önceki delillere benzerlik arz etmektedir. Nesnelere kendi

¹⁰⁸ Kirmânî, **el-Mesabih**, s. 30.

¹⁰⁹ *Eys ve'l-leys* kavramları varlık ve yokluk anlamını ifade eder. Bu iki kavram İsmâîlî inancı irdelediğimiz çalışmamız boyunca bize eşlik edecektir. Zira kullanım alanları sadece felsefecilere özgü değildir. Görüleceği üzere İsmâîlî kelimelerin de kullandığı bir terimdir. Eys kelimesi arap dili açısından nadir bir kullanıma sahiptir. Muhammed Abdülbari bu kelimenin kökenini Yunancada aramıştır. Kelimenin Yunancada mahiyet varlık cevher anlamlarında olduğunu iddia etmiştir. İsmâîlî kaynaklardan elde edilen bilgiler ve Kindî'nin 873/256 tarihinde öldüğü göz önüne alındığında Kindî'nin bu kavramları kullanması İsmâîlî kelimelerden önce olduğu söylenebilir. Bkz. Muhammed Abdülhadî, Ebû Rîde, **Resailu'l-Kindî**, Mısır, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, 1950, s. 182.

¹¹⁰ Kindî, **Resailu'l-Kindî**, s. 182.

¹¹¹ Kirmânî, **el-Mesabih**, s. 31.

unsurundan veya daha alt mertebeden olan nesnelere algılayabilirler. Kendisinden daha üst katmanda olan nesnelere kesinlikle algılayamaz. Sonradan yaratılmış beş duyu ile görülen, tadılan, hissedilen ve duyulan âlemin kendisi de sonradan yaratılmış/muhdes olmak durumundadır. Zira âlemi algılayan tek şey duyularımızdır. Bu duyular dahi kendilerinin muhdes olduğunun farkındadır. Ve her muhdes bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla âlem de bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Sonuç olarak Yaratıcının varlığı zorunluluk kazanır.¹¹²

7. Özgünlük\ Tahassus Delili

Bu delilde Kirmânî, nesnelerdeki özgünlük boyutunu çıkış noktası olarak görmüştür. Etrafımızda tanık olduğumuz nesnelere tümü akıcılık, saydamlık, incelik, yoğunluk, aydınlık ve karanlık gibi vasıflar açısından bir diğerinden özgün yönler taşımaktadır. Örneğin güneş, hararet ve ışık vasfını barındırırken su ise akışkanlık ve rutubet vasfını taşımaktadır. Kirmânî'nin varsaydığı gibi eğer gerçekten kendisine şekil ve vasıf veren bir yaratıcı olmayıp âlem kadim olsaydı ışık kaynağı olma hususunda yeryüzü güneşten daha az şansa sahip olmazdı. Aynı şekilde ateş de akıcı ve rutubetli olma hususunda sudan geri kalmazdı.¹¹³

Bu nesnelere her birisinin özgün vasıflarda oluşunun arkasında, paylaşımı yapan bir yaratıcının varlığı hakikati gizlidir. Eğer bu paylaşımı yapan yaratıcı olmasaydı tüm nesnelere ya katı veya sıvı veya sıcak ya da nemli olurdu. Durumun böyle olmadığı ortadadır. Dolayısıyla âlemin bir yaratıcısı vardır. Böylece yaratıcının varlığı kesinlik kazanmıştır.

8. Zıtların Birliği Delili

Kirmânî *Rahetu'l-akl* adlı eserinde Allah'ın varlığına muhalif olduğuna dair delili genişçe irdelemektedir. O, varlık âleminde müşahede ettiğimiz üzere birçok zıt nesnelere var olduğunu ve normalde zıt şeylerin birbirini kabul etmemesinin doğalarında var olmasına rağmen kainatta zıtların bir arada var olmaya devam ettiğini ve birinin diğerine üstünlük kurup yok etmediğini, hepsinin de varlık âleminde kendilerine yer edindiğini ifade eder. Bu verilerden yola çıkarak zıddının varlığıyla varlık âleminde çıkan zıtların varlık âleminde varlığını sürdüreceği şekilde

¹¹² Kirmânî, *el-Mesabih*, s. 31; *Mecmû'ur-resail li'l-Kirmânî*, s. 87.

¹¹³ Kirmânî, *el-Mesabih*, s. 32.

bu alışlagelen duruma aykırılık teşkil etmesini sağlayan bir etkenin var olduğunu ve bu etkenin de tanrının kendisi olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁴

9. Akıl ve Fıtrat Delili

Kâdî Nu'mân bu delili, İmam Ali'nin hutbelerine yazdığı şerhinde zikretmiştir. Cafer b. Muhammed'ten yaptığı nakilde onun (Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrat)¹¹⁵ ayetinin tefsirinde söz konusu fıtratın tevhit inancı olduğunu belirtmiştir. Kâdî Nu'mân devamında Allah'ın insanları kulluk ve tevhit fıtratı üzerine yarattığını bununla birlikte kendisini tanıması için yerde ve gökte; güneş, ay, gece ve gündüz gibi inancını pekiştirecek birçok kanıt sunduğunu ifade etmiştir. Bu delil aslı itibarıyla hudûs deliliyle benzerlik arz etmektedir. Aradaki fark ise Kâdî Nu'mân'ın ayetlerden ve âlemin müşahedesinden yola çıkmasıdır.¹¹⁶

B. İSMÂİLÎ İNANCINDA TANRI/MUBDÎ TASAVVURU VE NEFİ TEORİSİ

Mübdî' kelimesi Arap dilinde bir şeyi örneksiz ve öncesiz olarak yaratmak ve ortaya çıkarmak anlamında olan 'أبدع' fiilinden türemiştir.¹¹⁷ Sözlük ve terim anlamını irdeleyen Ebu'l-Bekâ şöyle demiştir: İbdâ' (الإبداع) sözlükte *bir şeyin örneğinin olmamasından* ibarettir.¹¹⁸ Fîrûzâbâdî ise "bir şeyin Mübdî'si, örneği ve öncesi olmaksızın onu icat edendir. Yeryüzü ve benzerinin yaratıcı gibi" demiştir.¹¹⁹ Kelimenin kelam ve felsefe alanlarındaki kullanımının, sözlükteki kullanımdan fazla uzaklaşmadığı görülmektedir. Bu kelime, "بدع" kökenine dayanmaktadır. Hemzenin eklenmesi neticesinde "أبدع" fiili elde edilmiş, bundan da ism-i fail olarak مُبْدِع kavramı türetilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de de (بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) "Yerin ve göklerin yaratıcısı"¹²⁰ ayetinde olduğu üzere bu kökenden بَدِيع kelimesi türetilmiştir.

Sünnî müfessirlerden Ebû Ca'fer b. Cerîr et-Taberî, (ö. 310/923) ayette geçen بَدِيع kelimesinin aslı itibarıyla kendisinden önce kimsenin inşa ve icat etmediği bir şeyi inşa ve icat etmeyi ifade eden مُبْدِع anlamında olduğunu, vezin olarak مُفْعِل

¹¹⁴ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 38.

¹¹⁵ Rûm Suresi 30. Ayet.

¹¹⁶ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhîd**, Tübingen Üniversitesi Almanya yazma eser kataloğu, s. 40b, 41a.

¹¹⁷ Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-muhît**, Beyrut 2005, s. 880.

¹¹⁸ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyât**, s. 29.

¹¹⁹ Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-muhît**, s. 880

¹²⁰ Bakara Suresi 117. Ayet.

vezninde iken değişime uğrayarak فعيل veznine dönüştüğünü iddia etmiştir. Buna örnek olarak المسمع kelimesinin سميع kelimesine, المؤلم kelimesinin de أليم kelimesine dönüşmesini göstermiştir.¹²¹ Coğrafik olarak İran/Fars ekolüne mensup İsmâîlilere yakın olan İmam Mâtürîdî de bu söyleme yakın ifadeler kullanmıştır. "بديع السمّوات" "بديع السمّوات" ayetini açıklarken şöyle demiştir: *Ayetin anlamı yer ve göğü yokken var edendir. والمبتدع والمبدع والمبدع kavramlarının hepsi de eşanlamlı kelimelerdir. Anlamları da 'benzerini yapmakta hiç kimsenin kendisini geçmediği kişi' demektir.*¹²²

Ancak dikkat çekici olan şudur ki; Mâtürîdî'nin kendisi İsmâîlilerin bir fırkası olan Karmatîlerden Mübdi' kelimesini yaratan için kullanmadıklarına dair bir nakilde bulunmakta ve onlara karşı reddiyesinde detaylı açıklamalar yapmaktadır. Nitekim (بديع السمّوات والأرض أتى يكون له ولد) "O, yerin ve göklerin yaratıcısıdır. Nasıl çocuğu olabilir ki!"¹²³ ayetini açıklarken tefsirci el-Kisâî'den 'عليم' kelimesi ile 'عالم' kelimesinin aynı olduğu gibi 'بديع السمّوات' ile 'بادع السمّوات' ifadeleri de aynıdır. بدع ve ابتدع fiilleri aynı anlamı ifade ederler.' sözünü alıntılanmaktadır.

Ebû Mansûr Mâtürîdî, el-Kisâî'nin sözünün akabinde şöyle demektedir: "Bu sözler Karmatîlere bir itirazdır. Zira onlar hâlik/yaratan derler Mübdi' demezler. Onlara göre tüm âlemin kendisinden yaratıldığı ikinci Mübdi', ilk yaratılandır. Dolayısıyla eğer ilk yaratılan Mübdi' ise o zaman o da yaratılmış olur. İbdâ' ise aslı, benzeri ve örneği olmadan bir şeyi ihdas etmek demektir. Bu nedenle inancında yeni bir şey ortaya çıkarana daha önce örneği ve emsali olmayan bir yenilik çıkarmasından dolayı mübtedi denilir".¹²⁴

Mâtürîdî'nin bu noktadaki söylem ve düşüncesi konuyu detaylı düşünmemizi gerektirmektedir. Nitekim el- Mâtürîdî de Fâtımî devrinde yaşamıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin İsmâîlî coğrafyaya yakın yaşamış olması onun görüşlerine başvurmada bizi cesaretlendirmektedir. Aslında Ebû Mansûr'dan alıntıladığımız söylemler İsmâîlî teori açısından kabul edilebilir değildir. En azından daha önce Kirmânî'den alıntı yapıldığı üzere onların Mübdi' ismini tüm âlemin ilk nedeni olan tanrı için

¹²¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî el-Emâlî, *Câmiu'l-beyân fi't-tevîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Müessesetü'r-risale, 2000, C.II, s. 540.

¹²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Thk. Ahmet Vailoğlu, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Dâru'l-mizân, 2005, C.I, s. 219.

¹²³ En`âm Suresi 101. Ayet.

¹²⁴ el-Mâtürîdî, *age*, C.IV, s. 163.

kullanmaları hatta bunu zorunlu görmelerine dair ön kabullerine aykırıdır. Bu nedenle başka yerlerde de Batınîlerin Mübdi' ve hâlik kavramları arasında ayrım yaptıklarını, Mübdi'nin eşyayı yoktan var eden, hâlikin ise eşyayı herhangi bir şeyden icat eden anlamında olduğunu iddia ettiklerini görmek mümkündür.

İsmâîlîlerin tanrı tasavvuru hakkında daha fazla bilgi edinmek ve meselenin hakikatini anlamak adına İsmâîlî dâîlere göz atacağız. İlk başta *Kitabu'z-zine* ve *a'lâmu'n-nubuvve* adlı eserlerin sahibi olan Ebû Hâtîm er-Râzî'yi (ö.322/934) ele alacağız. Kısaca Ebû Hâtîm olarak bilinen Ahmed b. Hamdân b. Ahmed el-Versâmî'nin her ne kadar İsmâîlî mezhebe mensup bir dâî, Fâtımî kimliğine sahip bir şahsiyet,¹²⁵ 307-311/919-924 tarihleri arasında Rey hâkimi olan Ahmed b. Ali'nin İsmâîlî daveti kabullenmesine vesile olan ve Deyleme giderek birçok kişinin İsmâîlî olmasını sağlayan¹²⁶ dağlarda görevli beş önemli dâîlerden olduğu ve bir suikaste kurban gittiği,¹²⁷ Söylense de her iki eseri olan *Kitâbu'z-zine* ve *A'lâmu'n-nubuvvet* adlı eserleri bağlamında düşündüğümüzde zihnimizde İsmâîlî olduğuna dair bir takım şüpheler oluşmaktadır. Birçok tarihçi ve araştırmacı İsmâîlî olduğunu belirtse de eserleri bu yönde kesin ve net bir işaret vermekten uzaktır.

Eserlerinin bizimle ilgili olan tanrının tasavvuruna dair konuları irdeleyen kısımlarını incelediğimizde gelenekçi Sünnî anlayışının dışına çok da çıkmadığı görülür. Örneğin katıksız İslam anlayışı çerçevesinde kalarak İslami kavramları derlediği eseri olan *Kitabu'z-zine*'de söz konusu kavramlara kendi mezhebinden bir aktarımda bulunmayıp Sünnî anlayışa uygun şekilde yaklaşmıştır. Kitabın 'vâhid ve ahed' bölümünde bazı bilginlerden şu sözleri nakletmiştir: "Tanrıya vâhid denilmesinin nedeni Yüce Allah'ın tüm varlıkların öncesinde kendisiyle birlikte varlık âleminde hiç kimse yokken bile ezeli olma vasfına sahip olmasıdır. Akabinde

¹²⁵ el-Hâfîz b. Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Muhammed, **Lisânu'l-mîzân**, Hindistan, Dâiretu'l-mearif en-nizâmiyye, 1971, C.I s. 164. İbn Hacer şöyle söylemektedir: Ebu'l-Hasen b. Babeveyh, *Târihu'r-Rey* adlı eserinde Ebû Hâtîm hakkında şöyle der: Fazilet sahibi saygın bir konuma sahipti. Dil bilgisi ve hadis alanında önemli bilgiye sahipti. Birçok eseri vardır. Sonradan mühlidliğe meyledip İsmâîlî dâîlerden oldu. 322 yılında öldü. Yusuf Şevki Yavuz, "**Ebû Hâtîm Er-Râzî, Ahmed b. Hamdân**", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hatim-er-razi-ahmed-b-hamdân> (07.05.2019).

¹²⁶ Farhad Daftary, **Historical Dictionary of the Ismalis**, the Scarecrow Press, Inc, Lanham, UK. 2012 p.145

¹²⁷ S.M. Stern, **The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania**, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 23, No.1 (1960). P.64. Daftary Farhad.

âlemi birbirine muhtaç ve birbirini destekleyen, benzer ve aykırı, bitişik ve ayrık bir mahiyette yarattı. Böylece varlık âleminde bu âlem ikinci oldu. O ise kimseye muhtaç olmayan müstağni zattır. Tüm âlem ihtiyaçları nedeniyle ona bağımlıdır. O, kendisine zıt ve zararlı olabilecek hiçbir şeye tutkun olmamış ki onun ikincisi olsun. O yüce zat varlık âleminde hiç bir şeye muhtaç olmayan yegâne varlıktır. Zira o hiçbir şey yokken de var olandır. Öncelikli olması bir olduğuna kanıttır. Zira ondan önce hiçbir şey ‘ilk olma’ vasfına sahip olmamış ki o ikinci olsun. O, ‘ilk’ ve ‘bir’ olmada tektir. Yaratılanlar ise ibdâ eylemiyle ikinci olmuştur. Vâhid kavramı bir nizama delalet eder. İsminden de bir olduğu anlaşılır”.¹²⁸

Ebû Hâtim’in verilen bu ifadelerinde İsmâîlî veya Fâtımî hatta ehl-i beyt sevdalısı bir Şîi olduğuna dair hiçbir işaret bulunmamaktadır. *Kitâbu’z-zine* adlı eserinde ‘*Bâbu’-d-dâim*’ olarak isimlendirdiği bir başlık vardır. Konu hakkında el-Hakîm’den nakilde bulunarak şöyle demiştir: “Yüce tanrıya dâim/sürekli denilmesinin nedeni; hiçbir zaman zail olmamasıdır. Hiç kimse sonradan yaratıldığına dair aksi bir iddiada bulunmamıştır. Zira onun varlığını kabullenen herkes hiçbir zaman yok olmadığını kabul etmiştir ”.¹²⁹

Ebu Hâtim Âlemin kadim olduğunu iddia edenleri eleştirerek şöyle demektedir: “Onu inkâr edenler de âlemin ezeli olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla ezeliyet herkes tarafından kabul görmektedir. Herkes ezeliyeti kabul ediyorsa ve onu inkar etmenin bir yolunu bulamıyorsa biz ezeliyetin Allah’a ait olduğunu ve âlemin ezeli olmadığını kabul ederiz. Ezeliyetin ispatı sonrasında bunun ibdâ vasfını da gerektirdiğini söylemiştir. Zira âlem yaratılmış hadis bir şeydir. Dolayısıyla hiç kimse de Yüce yaratıcıdan ibdâ vasfını izale edemez. Çünkü ezeliyet ibdâyı gerektirir. Ve ikisi de mevcuttur. İbdâ ve ezeliyet ispat edilmesi neticesinde biz Ezeliyetin Allah’a aiti olduğunu ibdânın ise âleme ait olduğunu söyleriz. Zira ezeliyet ancak ibdâ eylemiyle ispatlanabilir. Onlar ezeliyeti kabul edip biz de onun âleme ait olmasını inkar etmişken onlar ezeliyetin âleme aidiyetini kati bir şekilde ispat etmekle yükümlüdürler. Zira onlar ezeliyetin inniyyetini/varlığını kabullenmişlerdi. Ezeliyetin varlığını kesin bir şekilde kabul etmelerine rağmen bu

¹²⁸ er-Râzî, *Kitâbu’z-zine*, C.I, s. 200.

¹²⁹ er-Râzî, *Kitâbu’z-zine*, C.II, s. 219.

vasfin aleme aidiyetini kesin ve net bir şekilde ispatlayamamaları neticesinde bu vasıf alemin yaratıcısına sabitlenmiş olur. Bunun yaratıcıya ispatlanması bizim onun hiç zail olmadığını dile getirmemize neden olur ki bundan da hiçbir zaman zail olmayacağı sonucunu elde etmek mümkün olur. Zira yok olmayan ve yaratılmamış olan, yok olmaz ve onu hiçbir şey yok edemez. Yok olmadığı ve olmayacağı sabit olunca dâim/sürekli oluşu da zorunlu olur. Zevali, değişimi ve yok oluşu yaratan odur. Onda eksilme, artma, değişim ve yok oluş olmaz. Zaman ve mekânın, sınırların, eksilme ve artmanın kendisinde cereyan ettiği vakitlerin bizzat yaratanıdır”.¹³⁰

Böylece Ebû Hâtim’den özellikle tanrı tasavvuru ve ilintili kavramlar hakkında yapılan nakillerde hiçbir şekilde İsmâilî inanca dair bir iz görülmemektedir. Ancak Ebû Hâtim’in İsmâilî mezhebine aykırı bu beyanatları bazı araştırmacılar tarafından dönemin siyasî iktidarı olan Abbâsîler’in tazyikinden korunmak için başvurduğu takiyye olarak yorumlanmıştır.¹³¹ Bu nedenle Ebû Hâtim, Sünnî mezhebi tek resmî ve Allah katında makbul yegâne kurtuluş yolu olarak sunmuştur.¹³²

Daha önce de işaret edildiği üzere İsmâilî dâîlerin çoğu Allah için Mübdi’ ismini tercih ederler. Bu isme de ibdâ eylemini bağlarlar. İbdâ Arap terminolojisinde olduğu gibi İsmâilî terminolojide de örneksiz yaratma ameliyesidir. Bu kullanım İsmâilîler ve filozoflar arasında yaygınlaşmıştır.¹³³

İsmâilîler Mübdi’ kavramının tasavvurunda daha önce işaret edilen tanrı tasavvurlarındaki mutlak nefy ilkesinden hareket etmektedirler. Onlara göre Allah mutlak olarak olumlu veya olumsuz hiçbir vasıfla betimlenemez. Bu temel prensiplerinden dolayı kendilerini tevhidin zirvesinde görürler. Nitekim meşhur Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah, Kâdî Nu’mân’a şöyle demiştir: “Vallahi insanlar bize sadece Allah’ı gereği gibi birlediğimiz ve ona layık olmayan vasıfları kendisinden tenzih ettiğimiz için kızıyorlar”.¹³⁴

¹³⁰ er-Râzî, *Kitabu’z-zine*, C.II, s. 219

¹³¹ er-Râzî, *Kitabu’z-zine*, C.I, s. 25.

¹³² er-Râzî, *Kitabu’z-zine*, thk. Abdullah Selûm es-Sâmerrâî, s. 9

¹³³ Sicistânî, *el-Yenâbi*, thk. Mustafa Galib, *el-Mektebetü’t-ticârî li’t-tibâa ve’n-neşr*, 1985, s. 61; Kirmânî, *Râhetü’l-akl*, s. 157.

¹³⁴ Kâdî Nu’mân, *el-Mecâlis ve’l-müsâyerât*, thk. Habîb el-Fıkhî, İbrahim Şebuh Muhammed Alavî, *Tab’atu dari’l-muntazar*, 1996, s. 105.

Tanrı tasavvurunda nefy-i mutlak olgusu İsmâîlîlerin birçok konuda yaygın ve bilinen düşüncesidir. Ancak İsmâîlîlerin genelinde tüm sıfat ve isimlere dair nefyi mutlak düşüncesi olmakla birlikte eserlerinde yaratıcıya bazı isimler ispat ettiklerine şahit olmaktayız. Çalışmamızda bu ayrıntıyı göz önünde bulundurup çalışmanın doğasına uygun olarak nefy ile ispat kavramlarına göz atacağız.

İsmâîlî yazarlara ait eserlerin mukaddimelerinde yoğun olarak nefy tasavvuruna dair tanımlamalar bulunmaktadır. Buna örnek olarak bize ulaşan en eski İsmâîlî kaynak olarak kabul edilen meşhur dâî Cafer b. Mansûr el-Yemenî'nin¹³⁵ eseri verilebilir. Nitekim el-Yemenî, *Kitâbu'l-keşf* isimli eserinin mukaddimesinde şöyle söylemektedir: “Kulları fitrat üzere yaratan, dillerin kendisini övmekten yorgun düştüğü, akılların onu kavramaktan aciz kaldığı Yüce Allah'a hamd olsun”.¹³⁶

Bu sözlerden dâî el-Yemenî'nin nefy teorisinin dillerimizi kendisini betimlemekten aciz kılmak suretiyle Allah'tan geldiğini ifade ettiği söylenebileceği gibi nefy ile ilişkisi olmayan normal bir anlamın elde edilmesi de muhtemeldir. Ancak İsmâîlîlerin yaratıcıdan sıfatların nefy tasavvuruna hatta ulûhiyet vasfının inkârına işaret eden belki de açıkça belirten başka söylemler bulunmaktadır. Cafer b. Mansûr'un bazı risalelerinde şöyle dediğini görmek mümkündür: “O, Yaratılana benzerlikten yücedir. Yüceliği ve saygınlığı, nurunun parıltıları, ulûhiyetinden tüm sıfatları nefy eden ve Allah'tan başka tanrı yoktur demese bile tüm mahlûkata birliğini kabul ettiren yaratıcılığı ve gücünün ihtişamı aşkındır. Gücü, kâinatın bir yaratıcısının olduğuna en büyük kanıttır. Mübdi' kavramının kendisinden nefy edilmesinde yaratıcının varlığına dair ispat vardır. Nefyin yüce yaratana ispatı neticesinde yaratma eyleminin nedeni ortaya çıkmaktadır. O, Mübdi'nin tenzihi ve kudretinin tazimi için yaratıcı olmuştur. İbdâ'/yaratma varlıktan/leyseden,

¹³⁵ Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, Yemen'de İsmâîliliğin temellerini atan meşhur dâî el-Hasan b. Havşeb'in oğludur. Biyografisi için Bkz. Kâdî Nu'mân **İftitâhu'd-dava**, thk. Ferhat ed-Deşrâvî, Kartaca, eş-Şeriketu't-tunusiyye, li't-tevzî', 1986, s. 2; *el-Keşf* adlı eserin sahibi olan oğlunun biyografisi için Bkz. **The Encyclopaedia Iranica**, Vol. XIV, Fas, c. 4, p. 349, in December 2008.

¹³⁶ Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, **Kitâbu'l-keşf**, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1984, s. 23.

halk/yaratma ise yokluktan/eyseden olmuştur. Onun gücü görkemli, yüceliği kutludur “.¹³⁷

Tenzihin bilfiil ibdâ ile kesinleştiğini demek suretiyle yaratıcıyı teşbihten tenzih etmiştir. Bu ibdâ ile Mübdi’ kendi zatından ulûhiyet hüviyetini de nefy etmiştir. Aynı zamanda yaratılanlar da yaratıcının birliğini kabullenmişlerdir. İbdâ varlıktan, halk ise yokluktan olmuştur. Bu söylemler aslı itibarıyla nefy teorisinin dâif Ebû Cafer b. Mansûr el-Yemenî’nin zihninde önceden de mevcut olduğunu göstermektedir.

Başka bir açıdan bakacak olursak aynı dâifin diğer eserlerinin Mübdi’ye birçok isim ve vasıf atfeden ifadelerle dolu olduğunu görürüz. Örneğin *el-Keşf* isimli eserinin ikinci risalesinde şöyle demektedir: “Allah’a hamd olsun. O, övgünün ta kendisidir. O yücedir yüceliği kendisidir. O uludur, ulü’l-uğun ve saygınlığın kendisidir. Daha kimsenin ilmine dair bilgiye sahip olmadığı dönemlerde de övgüler Allah ismi ile bilinen zata aitti. O isim Arapça, Süryanice ve acemce değildir. Allah’ın adıyla demekten başka daha önce halkın dilinde kullanılmamıştı. Allah bununla her şeyin kapısını açtı. Akabinde yücelik ifade eden rahman vasfı, uysallığı ve yumuşak huyluluğu ifade eden rahîm, sonra da övgü anlamında olan hamd, ardından yücelik bildiren sübhan, saygınlık bildiren tebarek, bunların anlamını taşıyan kuddûs ki en yüce vasıftır. Samed vasfı ise zan barındırmayandır. Hiçbir şeyden yaratılmamış, hiçbir şey onu aşamaz. Kararlaştırdığı bir şeyi kimse engelleyemez. Olaylar onun başına gelmez. Uyku tutmaz hiçbir şeye hesap vermez. Hiçbir şeye pişman olmaz. Gökteki ve yerdeki, ikisi arasındaki ve toprak altındaki her şey onundur. Bunlar sıfatlarıdır. Ve bunlar onun hiç kimsenin ve hiçbir şeyin kuşatamadığı ilminin kapısıdır”.¹³⁸

Dâif Cafer, Allah’a birçok isim ve sıfat kullandığı sözlerini bu meyanda sürdürmektedir. Akabinde de el, ayak, parmak gibi vasıfları nispet edenleri yanlışlayıp şirk ile itham etmektedir. Onun başkası için kullanılmayan esmâ-i hüsnası vardır. Bu vasıflar da bizzat Allah’ın buyurduğu isimlerdir. (Esmâ’l-hüsnâ/güzel

¹³⁷ Ca’fer b. Mansûrî’l-Yemen, *Kitâbu serâir ve esrâri’n-nutekâ*, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Dâru’l-Endülüs, 1984, s. 17.

¹³⁸ Ca’fer b. Mansûrî’l-Yemen, *Kitâbu’l-keşf*, s. 55.

isimler sadece Allah'ındır. Onun isimlerinde ilhada sapanları terk edin.)¹³⁹ Bir diğer yerde de şöyle demiştir: “Bilmedikleri yönlerden şirke düşüyorlar. Onu inkâr ederken iyi iş yaptıklarını zannediyorlar. Ayette şöyle buyruluyor: (Onların çoğu Allah'a şirk koşarak inanırlar)¹⁴⁰. ”¹⁴¹ Burada Allah hakkında diğer kelimelerin de nefy ettiği el ve ayak gibi vasıfları nefy ederken diğer esmâ-i hüsnayı kabul etmesi bizi şaşırtmaktadır. Nitekim eğer amacı bütün vasıfları nefy etmek olsaydı tüm vasıfları ayırt etmeksizin bir bütün olarak nefy ederdi. Ancak zikredilen diğer vasıfları kabullenmesi onun esmâ-i hüsnayı gerçek anlamda kabul ettiğini göstermektedir.

İsmâîlîlerin ulûhiyet tasavvurunda mutlak nefyin ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasını ele aldığımız bu aşamada İsmâîlîlerin zaman ve mekân kavramlarına yaklaşımını ele almamız gerekmektedir.

İsmâîlî düşüncede nefy nazariyesi diğer muhitlerde yaygınlaştığı gibi derin bir felsefik boyuta sahip değildi. Bilakis basit ve başlangıç seviyesi durumundaydı. Bu olgunun kendi zihin dünyasında nasıl olduğuna bakmak amacıyla Kâdî Nu'mân'ın ifadelerine göz attığımız zaman Arap İsmâîlî ekol olarak nitelenebilecek Cafer b. Mansûr'un düşüncesiyle ileri düzeyde bir benzerlik arz ettiğini görürüz.

Başta da belirtildiği üzere Kâdî Nu'mân, İsmâîlî ekolün önemli üyelerindendir. İsmâîlî fihna ve esaslarına dair birçok eseri bulunmaktadır. Nazım üslubuyla İsmâîlî inanç esaslarına dair bir eser kaleme almıştır. Detaylarını açıklamak üzere bazı kısımlarını buraya almamızın uygun olacağı kanaatindeyiz. Kâdî Nu'mân eserinde şöyle söylemektedir:

الحمد لله بديع ما خلق
عن غير تمثيل على شيء ما سبق

Yarattıklarını yoktan var eden ve daha önce yapılmış bir şeyden ilham almaksızın yaratan Allah'a hamd olsun.

بل سبق الأشياء فابتدأها
خلقاً كما أراد إذا برأها

O yarattığı şeyde önce olandır. Ve yarattıklarını görmek istediği gibi yaratmıştır.

¹³⁹ Araf, 7/180.

¹⁴⁰ Yûsuf, 12/106.

¹⁴¹ Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, **Kitâbu'l-keşf**, s. 57.

لم يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ولم يَكُنْ جَلًّا لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ

Ne eş ne de evlat edinmiştir. O Yüce'ye hiç kimse denk olmamıştır.

ولا له من خلقه وزير ولا شريك لا ولا ظهير

Kendi yarattıklarından ne bir yardımcısı ne de bir ortağı vardır.

Yukarıdaki beyitlerde görüldüğü üzere Kâdî Nu'mân; eş, çocuk, ortak, yardımcı gibi vasıfları nefy etmekte ve yaratıcı için 'Bedi' ismini kullanmaktadır. Bu meyanda İsmâîlî düşünceye uygun olarak ifadelerine şu şekilde devam etmektedir:

سبحانه من ملك جليل جلًّا عن التشبيه والتمثيل

Celil olanın mülkü ne de yücedir! Örnek ve benzerden uzaktır.

وعن حدود النَّعْتِ وَالصِّفَاتِ وَالظَّنَّ وَالْوَهْمَ مِنَ الْجِهَاتِ

Sıfat ve betimlemelerin sınırlamasından ve şüphe ile yönlerden uzaktır.

ولم تُحِطْ بِعِلْمِهِ الْعَقُولُ ولا له مثلٌ ولا عديلٌ

Akıllar onun ilmini kapsayamamıştır. Onun örneği ve benzeri yoktur.

Burada aynı şekilde tanrıya yücelik ulûhiyet, mabudiyet ve ululuk gibi vasıfları nispet etmektedir.

لأنه تبارك العلي ليس كمثلَه يقال شيء

Zira o Yüce Allah'a benziyor denilecek hiçbir şey yoktur.

فهو إلهٌ صمدٌ معبودٌ موحدٌ معظَّمٌ محمودٌ

O her şeyden müstağni olan mabud, tek, yüce ve övülen yegâne ilahtır.¹⁴²

Kâdî Nu'mân, İmam Ali'nin hutbelerine talik olarak kaleme aldığı *Kitabu't-tevhîd* adlı eserinde tevhidi şöyle açıklamaktadır: "Tevhit kelimesi sözlükte 'واحد' kelimesinin 'تفعيل' 'tef'îl' kalıbına dönüştürülmüş halidir. 'واحد' kelimesi de sözlükte 'beraberinde hiçbir şey olmayan' demektir. Araplar kendisiyle ülfet bulacak kimsesi olmayana (واحد / yalnız adam) derler. وَحْدَهُ ise bir şeyi birleyen ve onu bir olmaya özgü kılan demektir. Bu fiilin mastarı التوحيد/et-tevhîd olarak kullanılır. 'el-

¹⁴² Kâdî Nu'mân, **el-Urcûzetü'l-muhtâre**, thk. İsmâîl Kurbân Ponawala, Mahedu'd-dirâsati'l-İslamiyye, Camiatu Miçel, Munteryal 1970. s. 29.

Vahdet/الوحدة' ise 'bireysellik' demektir. Tevhîd/التوحيد ise 'ortak koşmaksızın Allah'ın bir olduğuna inanmak' demektir. Ehad, mütevahhid ve vahdaniyetin sahibi Allah'tır".¹⁴³ Kâdî Nu'mân'ın bu sözleri, diğer kelimelerin ifadelerinden çok da farklı değildir.

Kâdî Nu'mân burada varlığını inkâr ettiği sıfatların yaratılmışların sıfatları olduğunu açıkça belirtmektedir. Akabinde de Yüce Allah'ın kendisini nitelediği vasıflarda tek olduğunu belirtmiştir. Bu açıklamadan Kâdî Nu'mân'ın yaratıcıdan nefy ettiği vasıfların yaratılmışların sıfatları olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak burada akla şöyle bir soru gelmektedir: O halde yaratılmışların sıfatları nelerdir?

Zira mahlûkatın cismanî bazı vasıfları bulunmaktadır ki bunları Kâdî Nu'mân gibi diğer kelamcılar da nefy etmektedir. Ancak mahlûkatın duymak ve görmek gibi farklı bazı vasıfları da vardır. Acaba Kâdî Nu'mân tüm vasıfları mı yoksa belirli bazı vasıfları mı nefy ediyor? Bu soruya cevap verebilmek için detaya ihtiyaç duyulmaktadır. *Kitabu't-tevhîd*'e dönüp baktığımızda bahse konu sıfatların keyfiyet gibi vasıflar olduğu görülür. Nitekim Kâdî Nu'mân *Kitabu't-tevhîd* isimli eserinde Hz. Ali'nin (Her kim 'Allah nasıldır?' diye sorarsa teşbih yapmıştır.) sözünü açıklarken şöyle demektedir: "Bu konu keyfiyet bahsinde de geçmişti. كيف edatı vasıfların sorulmasında kullanılır. كيف الله جلّ وعز 'Yüce Allah nasıldır?' sorusunu soran kişi, Allah'ın sıfatlarını öğrenmek istemiştir. Yüce Allah'ın sıfatlarını sorgulayan onu betimlenebilen yaratılmışlara benzetmiş olur. Yüce Allah bundan münezzehtir".¹⁴⁴

Kâdî Nu'mân'ın (استوصف/sıfatlarını öğrenmeye çalışmak) terimini kullanması, kendi düşündükleri gibi Allah'ın herhangi bir vasıfla nitelenemeyeceği anlamını vermekte ve bu da tevhîd anlayışı açısından uygun düşmemektedir. Ki zaten İsmâilîlerin sıfatları olumlu veya olumsuz her türlü nefy etmeleri düşüncesiyle de örtüşmektedir. Aynı kitapta Kâdî Nu'mân yüce Allah hakkında alfabedeki herhangi bir harfin kullanılmayacak olmasını harflerin, nefeslerin ve aklın sonradan

¹⁴³ Kâdî Nu'mân, *Mahtûtu kitabi't-tevhîd*, vr. 32b, 33a.

¹⁴⁴ Kâdî Nu'mân, *Mahtûtu kitabi't-tevhîd*, vr. 44b.

yaratılmış olgular olmasıyla gerekçelendirmekte ve şöyle söylemektedir:¹⁴⁵ “Harflerle telaffuz edilen her şey hadis ve yaratılmış olgulardır. Allah’a nispet edilemez ve onunla ilişkilendirilemez. Zira o, tamamıyla mahlûkâtın eylemidir.”¹⁴⁶

Kâdî Nu’mân, İsmâîlîlerin esas bir düstur olarak edindiği bu duruşun doğruluğuna önemli bir neden olarak insanın yapısı gereği yaratıcıyı betimlemekten ve hakikatini anlamaktan aciz oluşunu görmektedir. “İnsan içerisinde yaşadığı âlemin tümünü bile kavramaktan acizken yaratıcıyı nasıl idrak edebilir ki? Ona düşen, yaratıcının ulûhiyetini ve birliğini kabullenip mahlûkâta ait tüm vasıfları ondan nefy etmektir. O’nu yine onun kendisinin vasıflandırdığı vasıflarla niteleyip; şüpheden, keyfiyetten, hulûlden ve teşbihten tenzih etmektir. Allah tüm noksanlıklardan münezzehtir.”¹⁴⁷

Alıntılanan bu metin, Kâdî Nu’mân’ın sıfatlar konusundaki duruşunu anlamakta bizi sıkıntıya sokmaktadır. Zira o Allah’ın kendisi için kullandığı vasıfları te’vil etmeden kabul etmektedir. İlginç olan da bu ifadelerin birebir Sünnî kelimcilerin söylemleriyle uyuşmasıdır. Zira onlar da Allah’ın kendisine kullandığı vasıfların keyfiyet ve teşbihten uzak bir şekilde varlığını kabul ederler.

Arap İsmâîlî ekolünün önemli dâîlerinden biri de Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah’tır. Kâdî Nu’mân ve Cafer b. Mansûr ikisi de onun boyunduruğu altındaydı. Kâdî Nu’mân çoğu yerde eserlerini onun emriyle telif ettiğini ve onun denetiminden geçmeden eserlerinin ortaya çıkmadığını açıkça belirtmiştir.¹⁴⁸ Muiz’in görüşlerini aracılığıyla ortaya koyabileceğimiz kaynakların mevcut olduğunu söyleyemeyiz. Ancak elimizde geç tarihlerde neşredilen dualarının olduğu eseri mevcuttur. Bu nedenle yapılabilecek şey dualarını okuyup arka planında Muiz’in kelami yaklaşımını ve Allah’a vasıf ve isimlerin nispet edilmesi konusundaki

¹⁴⁵ Ali b. Muhammed el-Velîd el-Yemenî,, **Tâcu’l-akâid ve madenu’l-fevâid**, thk. Ârif Tamir, Beyrut, Müessesetu İzzuddin, 1982, s. 35.

¹⁴⁶ Kâdî Nu’mân, **Mahtûtu kitabî’t-tevhîd**, vr. 92a.

¹⁴⁷ Kâdî Nu’mân, **Mahtûtu kitabî’t-tevhîd**, vr. 94b,95a.

¹⁴⁸ Kâdî Nu’mân *el-Mecâlis ve’l-musâyerât* adlı eserinin mukaddimesinde şöyle der: “İmam el-Muiz lidinillah bana ilmi bir şeyler telif etmemi emretti. Bana tüm bilgileri özetleyip esaslarını çizdi. Konu hakkında özet bilgiler verdi. Hâlbuki daha öncesinde herhangi bir konuda eser kaleme almamışım. Kendimi telif için gerekli olan yeteri bir ilmi derinliğe de sahip görmüyordum. Ne zaman ki imam bana işin püf noktasını gösterip bilgiyi özetleyince emrine uyup telife başladım. Ardından Allah’ın inayetiyle telif alanında istikrarlı bir süreç geçirdim”. Kâdî Nu’mân, **el-Mecâlis**, s. 545.

düşüncesini anlamaya çalışmaktır. Nitekim onun bir methiyesinde herhangi bir isim veya sıfatın Allah'a nispet edilemeyeceğine dair köklü inancını müşahede ettik. Kâdî Nu'mân dualarına şöyle başlamaktadır: “Vahdaniyette tek, ferdiyette bir olan, sıfat ve isimlerden uzak olan, tek başına toplulukları yoktan var edene hamd olsun.¹⁴⁹ Bir diğer duasında da Allah'ı tesbih ettiği birçok vasıflar kullanmaktadır: Allah'ım biz seni tesbihin hakikati ile tesbih ederiz. Seni kutsiyetinin zirvesiyle takdis ederiz. Katında ve arzında emrinle hareket eden yakın meleklerin ve nurlu askerlerin tesbihiyle tesbih ederiz. Gözlerin göremediği, akılların kavrayamadığı izzet sahibi, zamandan ve mekândan münezzeh sultanımız yücedir. Sıfatlardan münezzeh, yer ve göklerin yaratıcısı Allah her türlü noksandan münezzehdir”.¹⁵⁰

Bu dualardan anlaşıldığı gibi Muiz, açıkça Allah'ın her türlü vasıftan münezzeh olduğunu kabul etmektedir ve Allah'a herhangi bir vasfın nispet edilmesine karşıdır. Hatta (Hüviyetinden sıfatların nefy edilmesini tevhidin esası kılan Allah'a hamd olsun¹⁵¹) duasında olduğu gibi bazı dualarında Muiz'in nefyi, tevhidin esası olarak nitelediğini görürüz. ‘Her sıfat ve mevsuf çiftliliği gerektirir.’ diyerek¹⁵² Allah'ı herhangi bir vasıfla nitelemenin yaratan ile yaratılanı ortak kılmak anlamına geleceği tezine dayanarak iddiasını mantıklı bulmaktadır. Allah keyfiyetten münezzeh, mahiyetten uzak, mekân ve açıdan yücedir. Teşbihten de uzaktır. Kendisine nefy veya ispat, sıfat veya isim gibi herhangi bir şeyin izafe edilmesinden beridir. Allah, rahmet kapısı ve ilahi hikmet kaynağı İmam Ali'nin (Allah'ın selamı onun ve ehlinin üzerine olsun) dediği gibi yaratılmışların sınırlamasıyla sınırlanamadığı gibi tabirleriyle de tabir edilemez.¹⁵³

Burada dikkat çekilmesi gereken husus şudur: Muiz bazı dualarında esma-i hüsnayı Allah'a nispet etmekle kalmaz, mahlûkata dahi nispet etmektedir. Nitekim İmam Cafer es-Sâdık'tan rivayet ettiğine göre ‘الله أكبر’ Allah büyüktür.’ diyen adamı duyduğunda şöyle demiş: “Yazıklar olsun sana! Neyden büyüktür Allah? Adam da: Her şeyden büyüktür deyince İmam Cafer de: ‘Bu durumda onu sınırlamış oldun ve

¹⁴⁹ el-Muiz li-dinillah el-Fâtımî, **Ed'iyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, thk. İsmâil Karaban Hüseyin Poonawala, Beyrut, Dâru'l-mağrib, 2006, s. 5.

¹⁵⁰ el-Muiz li-dinillah el-Fâtımî, **Ed'iyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, s. 21.

¹⁵¹ el-Muiz li-dinillah el-Fâtımî, **Ed'iyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, s. 35.

¹⁵² el-Muiz li-dinillah el-Fâtımî, **Ed'iyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, s. 35.

¹⁵³ el-Muiz Li-dinillah el-Fâtımî, **Ediyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, s. 47.

kesinlikle Allah sınırlanmaktan yücedir. Hayallerle nitelenmez ruhlarla birleşmez ve sınırlarla kuşatılmaz. O, dokunulmaktan ve hissedilmekten ve herhangi bir akılla kavranmaktan yücedir”.¹⁵⁴ demiş.

İsmâîlîler kanalıyla İmam Cafer'den nakledilen bu rivayet biraz kuşkulu görünmektedir. Sözün devamı bize yorum imkânı vermektedir. Ancak rivayetin devamı bize başka bir anlam ifade etmektedir. O da esma-i husna'nın ve sıfatların varit olduğu teşbih ayetlerinde kast edilenin Allah'ın dostları olduğudur.¹⁵⁵ Yüce Allah kitabında şöyle buyurmaktadır: (En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!)¹⁵⁶

Muiz ayetlerde Allah için kullanılan sıfatların muhatabının Allah olmadığı bilakis evliyalari olduğunu bu şekilde izah etmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu görüş Fâtımî halifesi Muiz'e özgü kalmamış, ondan da İsmâîlî dâîlere geçmiştir. Bu etkileşime maruz kalanlardan biri de İsmâîlîlerin el-Musta'li'nin soyundan olan mestur imamın Yemen'deki mutlak dâîsi, *el-Kenz* adlı eserin sahibi ve önde gelen İsmâîlî âlimlerinden olan İbrahim b. Huseyn el-Hemedânî'dir.¹⁵⁷ el-Hemedânî, Cafer es-Sâdık'ın sözlerini açıklarken şöyle demektedir: “İsim ve sıfatlardan kast edilen ilahi zatın kendisi değil aracılıklarıyla ona nispet edilen eylemlerin tamamlandığı şerifler ve faziletliyledir. İsim ve sıfatlar yüce ilaha konulamaz. Onun durumu hemzenin durumu gibidir. En nihayetinde isim ve sıfatlar şerif ve kerimlere konulabilir”.¹⁵⁸ Akabinde ebced hesabına dayalı bir açıklama yapmaktadır.

Hamiduddîn el-Kirmânî Mübdi'nin tevhidini konu edindiği eserine Allah'ı övmek ve ona layık olmayan şeylerden onu tenzih etmekle başlamakta ve şöyle söylemektedir: “Kendisine bir örneğin olmasından ve herhangi bir şekilde sözlerle tanımlanmaktan uzak olan Allah'a hamd olsun. Akıllar onu kavramakta aciz

¹⁵⁴ el-Hâmidî, *el-Kenz*, s. 25.

¹⁵⁵ İsmâîlîlerde Esmâu'l-husna'nın anlamı hakkında net bir yaklaşım söz konusu değildir. Bu durum birçok dini kavramda da geçerlidir. Zira sabit bir yöntemleri olmayan ve her dâînin kendi fikrine uyarlayabileceği esnaklikte Bâtınî yorumu kabul ediyorlar. Bu meyanda örnek olarak Kâdî Nu'mânın diğer Esmâu'l-husna'ya yönelik batına dikkat etmeksizin şekilde ilgili yaptığı yorumlar için bk: **Hamsu resail İsmâîliyye**, thk. Arif Tamir, Suriye, Menşurat daru'l-insâf, 1956, s. 29.

¹⁵⁶ A'râf Suresi, 7/180. Ayet; el-Muiz li-dinillah el-Fâtımî, **Ediyetu'l-eyyâmi's-seb'a**, s. 48.

¹⁵⁷ Hüseyin Hemedânî, **a.g.e**, s. 14; Hayruddin b. Mahmud b. Ali ed-Dimaşki ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002, C.I, s. 36.

¹⁵⁸ el-Hâmidî, *el-Kenz*, s. 28.

kalmıştır. Onu anlamak için çaba harcadığı her an acizliğe düşmekten kurtulamamıştır”.¹⁵⁹

Daha sonra eserinin farklı yerlerinde Mübdi’ olan tanrı hakkında nefyi mutlak’ı savunmaktadır. Ona göre akıl tanrıyı tasavvur etmekten, hisler onu algılamaktan ve her şey onu kapsamaktan acizdir. Bu nedenle sonlu bedenler olarak bizler beşer olmamız hasebiyle sonlu olan kelime ve harflerle sonlu olmaktan uzak yüce yaratıcı ilahı tanımlamaktan aciziz.¹⁶⁰ Kirmânî şöyle der: “ O, hiç kimse onu birlemese ve sıfatlardan tecrid etse de etmese de benzeri olmayandır. Duyguları aşan eserlerden bahsederken aciz kalmak, söz ve kelimelerin doğasındandır. Akıl ve ruhun kavramaktan aciz kaldığı misli olmayan zat-ı âli’yi tabir etmekten nasıl aciz kalmasın! Yüce Mübdi’nin hakkında idrak edilmek istenen şey, sonlu anlamları ifade eden anlamlardan daha üstün olduğundan sonlu bileşenlerden oluşan kelimeler, tevhidin hakikatiyle kastedilene vermekten acizdir”.¹⁶¹

Kirmânî, tanrıya herhangi bir vasfın nispet edilemeyeceğine dair görüşünü savunmak için bazı deliller sıralar. İlk olarak tanrının zaten kulların tevhidine ihtiyaç duymadığı hakikatinden yola çıkar. İkinci olarak da müşahede ettiğimiz üzere söz ve kelimelerin normal hayatta bile ifade etmekten aciz kaldığı durumları örnek gösterir. Birey olarak biz örneğin hayret verici bir mahlûkun betimlemesinde olduğu gibi bazen hayatımızda kelimelerle ifade etmekten aciz kaldığımız durumlar yaşayabilmekteyiz. Bu durum melek ve benzeri ulvi varlıklar için de olabilmektedir. Hal böyle iken Yüce Mübdi’ hakkında konuşmak nasıl mümkün olabilir ki? Asla ve asla O yüce yaratıcı mütenehi harflerden oluşan kelimelerle betimleyemeyiz.

Ancak burada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır. Kirmânî tanrının herhangi bir isim ve sıfatla betimlemesine şiddetle karşı çıkıyorsa o vakit ona göre tanrıyı tanıtmanın yolu nedir? Bu soruya cevap veren Kirmânî, tanrıyı tanıtmanın tek yolunun ona sadece Mübdi’ demekten geçtiğini belirtir ve şöyle der: “Yaratıcıya herhangi bir isim veya sıfat atfedilemeyeceği kanısındayız. Ancak kendisinden yaratma eylemi gerçekleşen ve gönüllerin kendisiyle ilgili mevcut düşünceleri açığa

¹⁵⁹ Kirmânî, **er-Risâletü’ d-dürriyye, fi ma’na’t-tevhid ve’l-muvahhid**, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Müessesetü’l-câmiyye li’ d-dirâsâti ve’ n-neşr ve’ t-tevzi’, 1907, s. 19.

¹⁶⁰ Krş: İbn Velîd, **Tâcu’l-akâid**, s. 38.

¹⁶¹ Kirmânî, **er-Risâle ed-Dürriyye**, s. 21.

çıkarmaktan müstağni kalamadığı için her ne kadar açıklayıcı mahiyette olan mütenahi harflerden oluşmuş sözlerle onu tanımlamak mümkün değilse de düşünce sahibi bir varlık olarak insanoğlu onu eksik bir şekilde ifade etmek zorunda kalmıştır. Bu zorunluluk halinde tercih edilebilecek en uygun ifade ‘vahdaniyet’ kavramıdır. Her ne kadar kendisine ferd/birdir veya Mübdi’ demek dahi uygun değilse de ona ferd demekten daha yüce ve uygun bir sözümlerimiz olamaz. Zira benzeri yok ki onu ifade edebilecek vasıflar kullanılabilirsin. Nitekim Mübdi’ kavramı yaratıcılığı nedeniyle ortaya çıkmıştır. Hâlbuki o yaratma eyleminden önce de vardı. Ezelden beri de birdir ve hep birdir ve bir olacaktır. Zira emsali yoktur”.¹⁶²

Kirmânî bu ifadeleriyle aslında yüce yaratıcıyı tanımlama konusunda zorunluluk durumu olduğunu itiraf etmekte ve bu zorunluluğun olmaması durumunda onu tanımlamak için herhangi bir kavram arayışına da girmeyeceğini belirtmektedir. Zira o her türlü kavram ve tanımın ötesinde olup, ona uygun onu tanımlayabilecek kavramın icadı da takatımızın fevkindedir. Kirmânî, tanrı tasavvurundaki bu konumunu ve onu herhangi bir vasıfla nitelemeye dair acziyetini, tanrının yüceliğine dair bir kanıt olarak görmektedir. Ona göre gerçek tevhit anlayışı, tanrıyı tanımlayacak terimler araştırıp bulmaktan ve onu betimleyecek vasıflar ortaya koymaktan ziyade onun tüm kavram ve vasıflardan mestur ve mahfuz olduğunu kabulden geçmektedir. Yaratana kendisine bir vasıf kullanılmaktan ve isim koyulmaktan münezzehtir.¹⁶³ Buna çıplak gözle bakılamayan ve mahiyeti idrak edilemeyen saygın konumdaki güneş örnek olarak verilebilir.¹⁶⁴

Ayrıca sıfatlarda değişim ve başkalaşım görülmektedir. Bu da yaratıcı için uygun düşmez. Çünkü sıfatlar cevher ve arazlar için kullanılır. Hâlbuki tanrı ne cevherdir ne de arazdır. Zira değişime müsait sıfatları barındıran cevherler ya söz ya da kemiyet olarak zatını oluşturan parçalar açısından değişim geçirir.¹⁶⁵ Anlaşılması için şöyle bir metafor kullanmak mümkündür: ‘Zeyd cömerttir. Amr ise ondan daha cömerttir.’ dediğimizde cömertlik vasfında bölünmeye uygun bir miktar/dereceleme belirtmiş oluruz. Buna ek olarak Mübdi’ için kullanılan veya kullanılabilir olan

¹⁶² Kirmânî, **er-Risâle ed-dürriyye**, s. 21.

¹⁶³ Kirmânî, **er-Risâle ed-dürriyye**, s. 22.

¹⁶⁴ Kirmânî, **er-Risâle ed-dürriyye**, s. 135.

¹⁶⁵ Kirmânî, **er-Risâle ed-dürriyye**, s. 135.

vasıfların tümü sonradan yaratılmışlardan ödünç alınmış ve varlık âleminde icat edilmiş vasıflardır. Açıkça biliniyor ki, bizce başkasına ait bir vasfı o vasfa sahip olmayan birisi için kullandığımızda sahip olmadığı bir şeyi kendisine nispet etmekle yalan söylemiş olmaktayız. Aynı şekilde de başkasına ait bir vasfı alıp yüce yaratıcıya kullanmak yalanın ta kendisi olur. Bu nedenle Allah'a nispet edilecek vasıfların başkasına ait muhdes vasıflar olduğu açıkça ortadayken Allah'ı herhangi bir sıfatla betimlemeye kalkanların onu başkasına ait vasıflarla betimlemeye kalkıştığından yalan söylediği açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.¹⁶⁶

Burada daha önce kullanılmamış ve sadece yaratıcıya kullanılacak özenle seçilmiş özgün bir kavramın tanrı için tasarlanıp icat edilme ihtimali kalmaktadır. Ancak Kirmânî bunun aklen mümkün olmadığını iddia etmektedir. Zira akıl daha önce görmediği, şahit olmadığı ve emsalini görmediği bir vasfı icat etmekten acizdir.¹⁶⁷

Sicistânî bu konudaki başka bir şeye dikkatimizi çekmektedir. *el-Mekâlîd* adlı kitabındaki ilkelerinden birini şöyle başlıklandırmıştır: “Onuncu ilke, Allah'a nefy ile ibadet eden, gerçek anlamda ibadet etmiş sayılmaz. Zira o yaratılmışı ibadet etmiş olur ”.¹⁶⁸ Bu açıklama Sicistânî'nin düşüncesine göre salt nefyin tevhid için yeterli olmadığını ve tevhidin nefy-i mutlakten ibaret olduğunu söyleyenlerin ta'tile düştüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Nefyin tevhid için yeterli olduğuna inananları da ‘İlklerden bir grup ve İslam fırkalarından bir fırka’ olarak isimlendirmiştir. Kelam terminolojisinde ilklerle kastedilen Yunan filozoflarıdır. İslam fırkalarından bir fırka derken de Mu'tezile gibi grupları kastettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹ Onların Allah'ın ne vasıflanan, ne tanımlanan ne betimlenen ne de görülen olduğunu ve herhangi bir

¹⁶⁶ Kirmânî, *Râhetu'l-akl*, s. 136; Krş: İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 39.

¹⁶⁷ Kirmânî, *Râhetu'l-akl*, s. 136. Kirmânî'nin buradaki şiddetli eleştiri tarzı el-mahsûl adlı eserin sahibi olan dâi en-Nesefî'nin mubdiye dâir tanımlamasına karşı eleştirisinde de görülür. Kirmânî mubdiyi harf ve sözlerin yaratıcısı olarak gördüğünü ve mubdinin tanımında kullanılacak tüm sözlerin içeriğiyle birlikte muhdes olduğunu belirtir. Bkz. Kirmânî, *er-riyâd*, s. 217.

¹⁶⁸ Sicistânî, *el-Mekâlîd*, İsmail k. Poonawala'nın tahkikte *Kitâbü'l-İftihâr*'a yaptığı ekleme ile bkz: *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 291. Sicistânî, *el-Mekâlîd*, s. 77.

¹⁶⁹ Bu iddia İsmâil Punavala tarafından şöyle dillendirilmiştir: Biz Kirmânî'nin *el-Mekâlîd* adlı eserinde konu hakkında Mutezileye yaptığı eleştirisini naklediyoruz. O şöyle der: Sıfatların Allah'tan nefi edilmesi yeterli değildir. Bilakis birinci nefi nefi edecek ikinci bir nefi lazımdır. Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 291.

mekânda bulunmakla nitelenemeyeceğini iddia ettiklerini nakletmiştir.¹⁷⁰ Onlar şaşkınlık ve zihin karışıklığı içine düşmüşlerdir. Bunun nedeni de onların yaratana yaratılana benzetme hatasına düşmeleridir. Bu düşünce aynı zamanda İmam Ali'nin 'Derinlemesine bir nefy-i mutlak haricinde tevhid vücut bulamaz.'¹⁷¹ sözü ile özetlenen Kâdî Nu'mân'ın görüşüyle büyük ölçüde örtüşmektedir.¹⁷²

Sicistânî'nin görüşüne göre sıfatların nefy edilmesinin iki ihtimali vardır. Birinci olasılık, mevsufun sıfatın ta kendisi olduğu ya da sıfatın mevsuftan farklı olduğu söylenebilir. Her iki söylemin de mantıksal olarak ortaya koyduğu sonuç sahih değildir. Zira sıfatın mevsufun, tanımın tanımlananın ta kendisi olduğu söylene bu durumda siyah ile beyazın aynı olduğu sonucuna varılır. Nitekim sıfat ve mevsufun aynı olduğuna inanılarak farazî olarak beyaz bir mekâna beyaz denilse ve beyaz yok olup yerine siyah gelse bu durumda ona siyah denilir. Aksi durumda da aynı söylem geçerlidir. Siyah rengin yerine beyaz gelirse bu durumda onun adı siyah olur ve ona siyah demek zorunda kalırsın. Bu da sahih değildir. Böylece sıfat mevsufun ta kendisidir iddiası iptal edilmiş olur.¹⁷³

Diğer ihtimal ise sıfatın mevsuf olmadığı iddiasıdır. Bu da aynı zamanda mevsufun sıfatın, mahdudun da haddin kendisi olmadığı sonucunu verir. Mahdud ve mevsuf olan Allah'ın yarattıklarıdır. Eğer bu mahlûkatlar Allah'ı sıfatlardan tenzih ederse bu durumda teşbih ve şirke düşerler. Zira aynı zamanda mahlûkat da bu sıfatlardan tenzih edilebilir. Nitekim mahlûkatı bu sıfatlardan tenzih etmen mümkündür. Bu durumda da şirk vaki olur.¹⁷⁴

Sicistânî devamında Mu'tezile'ye ve Allah'a nispet ettiği 'Allah bizzat duyardır. Bizzat görendir. Bizzat bilendir.' iddialarıyla eş zamanlı olarak Allah'ın duyma, görme ve bilme vasıflarını inkâr etmelerini eleştirir. Zira bu mantık dışı bir durumdur. Sıfatı mevsuftan ayırmanın bir imkânı yoktur. Çünkü bir şeyi herhangi bir vasıfla nitelediğin zaman dolaylı olarak o vasfın gereği olan anlamı kazanması zorunludur. Eğer görme vasfına sahip olmadan görüyor, duyma vasfı olmaksızın

¹⁷⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 292; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 77.

¹⁷¹ Kâdî Nu'mân, *Mahtutu kitabî't-tevhîd*, vr. 92b.

¹⁷² Kâdî Nu'mân, *Mahtutu kitabî't-tevhîd*, vr. 92b.

¹⁷³ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 292; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 78.

¹⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 293; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 78.

duyuyor gibi ifadeler mümkün olsaydı; kör insana görüyor, sağır ve dilsiz de duyuyor ve konuşuyor ifadesi mümkün olacaktı. Bunun batıl bir durum olduğu aklen ortaya çıkması neticesinde sıfatın gerektirdiği anlamın mevsufa sübutu da ortaya çıkmıştır. Bilgin kişi bilginin varlığıyla bilgin olur. Gören de ancak görme, duyan da duyma vasfına sahip olduğundan gören ve duyan olmuştur.¹⁷⁵

Ancak Mu'tezile bu itirazı reddeder. Onlar bu tür bir nefyi Allah'ın vasıfları hakkında yaptıklarını belirtirler. Zira alışageldik bu durum her ne kadar görme fiili için bir göz gerektirse de bu gözün var olması halinde görmeme ihtimali de mevcuttur. Aynı şekilde duyma vasfı da duymaması muhtemel bir kulak gerektirmektedir. Bu nedenle Mu'tezile söz konusu vasıfları Allah'tan nefy ederler.¹⁷⁶

Sicistânî buna karşı Mu'tezileyi reddederken şöyle demektedir: "Körlüğün nedeni göz, sağırlığın nedeni kulak ve cehaletin nedeni de ilim değildir. Eğer iddia edildiği gibi bir durum söz konusu olsaydı gözün varlığı durumunda körlüğün, kulağın varlığı esnasında sağırlığın ve ilmin olması durumunda da cehaletin bulunması zorunlu olurdu. Ancak müşahede edildiği üzere insanlarda gözün varlığı halinde körlüğün, kulağın varlığı halinde de sağırlığın olmaması ve körlüğün veya sağırlığın aslında söz konusu organların bir afete maruz kalmasından kaynaklandığı gerçeği bize insanın her an bir afete maruz kalabileceği ve yüce Allah'ın ise afete uğramaktan uzak olduğu gerçeğini bize ispat etmektedir".¹⁷⁷

Yukarıdakilere ek olarak, şunu söylemeliyiz ki; Allah'ın sıfatları ve tanımlanması hakkında konuşmak için bu yöntemi seçenler ve nefyden ispata varmaya çalışanlar 'her nefyin arka planında zıddının ispatı vardır' anlamında dillendirilmemiş bir ispat üretiyorlar. Ancak bu ispatın hakikati bilinmiyor. Ayrıca sıfatların nefyi, zatı ilahiye özgü olmayıp; nefis, akl ve melekler gibi tüm basit cevherlere de sirayet etmektedir.¹⁷⁸

Dâî İbn Velîd konuya sıfat ile cevher arasında bağlantı kurarak yaklaşmaktadır. İsmâîliler hiçbir şekilde Mübdi' hakkında cevher kavramını uygun

¹⁷⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 293; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 78.

¹⁷⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 293; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 78.

¹⁷⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 294; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 79.

¹⁷⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 295; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 80.

görmezler. İleride de değinileceği üzere Mübdi'ye cevher denilemez. İbn Velîd'in görüşüne göre sıfat, cevhere cisim veya nefis olarak katılandır. Sıfat olgusu, cisimlerde ölçü ve renkler gibi dış keyfiyetler, nefyslerde ise bilgi ve cehalet gibi iç keyfiyetler olarak tezahür eder. Her halükarda sıfatın mevsufa dıştan katılan bir durum olduğu hakkında bir ittifak söz konusudur. Örneğin insan daha öncesinde cahil iken kazandığı harici bilgilerle âlim olur.¹⁷⁹

İbn Velîd Allah'a Mübdi' ismi dâhil herhangi bir vasfın nispet edilemeyeceği konusundaki müteşeddid tavrını korumuştur. Ona göre Mübdi'yi isimlendirmek imkânsızdır. Zira isimler mahlûkata özgü bir durumdur. Mübdi'ye bir isim koyulduğu zaman mahlûkatla eşit seviyeye indirgenmiş olur. O da bundan yücedir.¹⁸⁰

İsmâîlîlerin sahiplendikleri nefy-i mutlak'ın başlangıcı ve amacı bariz şekilde ortaya çıkmıştır. Gazzâlî bu esaslı *Fedâihu'l-Bâtîniyye* adlı eserinde nakletmiş ancak "İsmâîlîler toplum tepkisinden çekindikleri için açıkça tanrının yokluğunu dillendiremedikleri için bu amaçlarını gerçekleştirmek için böyle bir yola başvurmuşlardır" şeklinde bir yorumda bulunarak şöyle demiştir: "Onlar, sabik/ilk neden, varlık veya yoklukla nitelenemez. Zira yokluk nefydir. Sebebi ise varlıktır. O var veya yok, bilinen veya bilinmeyen vasıflanan veya vasıflanmayan değildir. Bütün isimlerin yüce yaratıcıdan menfi olduğunu iddia etmişlerdir. Sanki onlar tanrının inkârına yol arıyorlar. Eğer tanrı yok deseler kendilerinden bunun kabul görmeyeceğinin farkındadırlar. Halkı tanrıyı mevcut ismi ile isimlendirmekten alıkoyarak 'ki bu zaten yok demenin ta kendisidir.' ifadeyi değiştirip gönüllerde yer edinebilmesi için tanrıyı inkârı tenzih olarak insanlara sunma becerisini gösteriyorlar".¹⁸¹

Gazzâlî'nin İsmâîlî görüşü sadakatle aktardığını söyleyemeyiz. Ancak durum açıkladığı nefy-i mutlaktaki tanrının inkârı olan amaçta gizlidir. Gazzâlî, İsmâîlîlerin tamamen dinden çıktıklarını ve Mecûsîlere benzediklerini iddia etmektedir. Ancak İsmâîlîlerin düşüncesini anlamaya çalışmakla birlikte bizzat İsmâîlî dâîlerin nefyin arka planında tenzih amacı açıkça belirtmelerine ve bunu farklı kanıtlarla ispatlama

¹⁷⁹ İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 27-28.

¹⁸⁰ İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 26

¹⁸¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtîniyye*, s. 39.

çabasına girmelerine ve tanrının ispatı için türlü deliller sunmaya çalışmalarına rağmen Gazzâlî'nin bahsettiği gayeyi kabul etmemiz mümkün değildir.

Mutlak nefyin mantıkî bazı yönleri vardır. Ancak bunun sürekli şekilde kullanımına engel teşkil eden bazı sorunlar mevcuttur. Bunlardan ilki Kirmânî'nin de işaret ettiği gibi insanın güç ve yetilerinin sınırlı olmasıdır. Bu sınırlı yetileri geçimini sağlamada ve hayatını sürdürmede, ibadet ve alışverişlerinde kullanmak zorundadır. Bu sınırlı yetilerinden bir tanesi de örneğin kullukta muhtaç olduğu konuşma yetisidir. Nitekim dua ve dinî hutbelerde konuşma yetisi ile Allah'ı vasıflandırmaktan başka çare yoktur. Bu durumda zorunlu olarak kullanılacaktır. Bu husus Cafer b. Mansûr, Kâdî Nu'mân ve Fâtımî halifesi Muiz-Lidînellâh gibi İsmâîlîlerin dualarında yaptıkları vasıflandırmayı açıklamaktadır.

İkinci engel ise Kur'ân-ı Kerîm'deki zatı ilahiyeye yönelik bolca vasıf barındıran ayetlerdir. Ancak İsmâîlîlerin bu handikapı aşması kendi özgün görüşleri ile kolaylaşmaktadır. Nitekim daha önce Cafer es-Sâdık'ın aracılığıyla söz konusu vasıfların aslında Allah'a değil onun dostlarına ait olan vasıflar olduğu iddia edilmişti. Tüm bu açıklamalar İsmâîlîlerin mübdi olan Allah hakkında olumlu veya olumsuz hiçbir şekilde vasıf kabul etmedikleri gerçeğini ortaya koymuştur.

1. Mübdi' Nitelenen ve Nitelenmeyen Değildir

Sicistânî Mübdi'nin sıfatları alanında kullanılan bu İsmâîlî esasını irdelemiş ve özet olarak 'sıfatların temelden kaldırılması' olarak özetlenebilecek bir sonuca ulaşmıştır. Bunu şöyle temellendirmiştir: Mübdi'nin şanına yakışır yegâne ispat; sıfatın varlığının ve yokluğunun, tanımlanabilirliğin ve tanımlanamazlığın nefy edilmesidir.¹⁸² Böylece mahlûk en asgari düzeyde bile yaratıcıya ortak edilmemiş olur. Esasımız onun 'lavasîf' ve 'la lavasîf' ve 'lamevsuf' veya 'la lamevsuf' olduğu şeklindedir. Ancak bu esas üzerine mantık açısından karşımıza çıkan bir sorun bulunmaktadır. Nitekim 'lamevsuf' ile 'la lamevsuf' iki zıt önermedir.

Sicistânî bu soruna yönelik açıklama yapmadan önce söz konusu önermelerin zıt olduğunu reddeder ve mantık açısından zıt önermenin ne olduğunu açıklayarak şöyle der: "Mantıkta iki zıt önerme demek iki önermeden birinin bir bölümünün

¹⁸² Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 295; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 80.

olumlu diğèrinin ise olumsuz olmasıdır. Eğer birinci önerme külliye-i mucibe/tümel olumlu ise diğèr önerme cüz'iyeye-i salibe/tikel olumsuz olur. Bunun örneği şöyledir: Tüm insanlar canlıdır. Bu önerme tümel olumlu/külliye-i mucibedir. Onun zıttı ise "bazı insanlar canlı değildir" şeklinde tikel olumsuz/cüziye-i sâlibe olur".¹⁸³

İki önermede zıt olmanın şartı her iki önermenin bir bölümünün olumlu diğèrinin olumsuz olmasıdır. Bu şart ise bizim önermemizde söz konusu değildir. Zira 'la mavsuz' ve 'la la mavsuz' önermeleri zıt değildir. Çünkü her iki önerme de olumsuzdur. Ancak 'Onun sıfatı vardır' ile 'Onun sıfatı yoktur.' şeklinde söylenmiş olsaydı o vakit önermeler arasında bir zıtlık meydana gelirdi. Burada ise her iki önerme de olumsuzdur. Birincisi cismânî varlığa katılan sıfatın selbi iken diğèri ruhanî varlığa katılan sıfatın selbidir.¹⁸⁴ Buna bağlı olarak burada isim ve sıfatı ilahiyede teşbihe bir şekilde bulaşmış iki fırka bulunmaktadır. Birinci fırka, sıfatları nefy edip bunu detaylandırmaya çalışanlardır. Bunlar gizli teşbihe düşer. Diğèr fırka ise bunların aksine onu tanımlayıp vasıflandırarak mahlûkata benzetenlerdir.

2. Yaratıcı ve Hüviyet

İsmâiliye fırkası, yaratıcının mahiyeti ve mahiyet olgusunun tanrı için kullanılmasının caiz olup olmadığı hususuna da değinmişlerdir. Hüviyet ve İsmâîlîlerin hüviyet meselesine yaklaşımı hususuna değinmeden önce bu terimin anlamını araştırmamız gerekmektedir. el-Kefevî hüviyet anlamını detaylıca ele almış ve bu kavramın '*taşahhus/kişilik, kişinin kendisi ve dış varlık*' olmak üzere üç anlama geldiğini belirtmiştir. Akabinde bazı âlimlere de isnad ederek taşahhusun Bir şeyin varoluş açısından bizatihi kendisi olduğu şeydir. Hakikat ve zat olarak isimlendirilir. Kişisellik ve özgünlüğü açısından kendisi olduğu şeye hüviyet denilir. Bu iki açının ötesinde ele alındığında ise mahiyet olarak isimlendirilir. "İnsan mahiyeti" örneğinde olduğu gibi tümel olması durumunda varoluş açısından bizatihi kendisi olan şeyler, mahiyet olarak isimlendirilir. "Zeyd'in hakikatı" örneğinde olduğu gibi tikel olması durumunda ise hüviyet olarak isimlendirilir. Tikelliğe veya tümelliğe bakılmadığında ise hakikat olarak isimlendirilir. Hüviyet ve mahiyet olumlulukta/kapsayıcılıkta

¹⁸³ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 296; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 81.

¹⁸⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 297; a.mlf., *el-Mekâlid*, s. 81.

birbirini gerektirirler. İkinci açıdan mahiyet birincisinden/hüviyetten daha has/dar kapsamlıdır. Hakikat ise tam aksi durumdadır.¹⁸⁵

Seyyid Şerîf Cürçânî ise hüviyeti kısaca tanımlayarak şöyle demiştir: “Hüviyet; tohumun genlerinin derinliklerinde ağacın hakikatini içermesi gibi tüm tikelleri kapsayan mutlak hakikattir. Tüm varlıklarda bulunan hüviyet-i sariye ise herhangi bir şeyin varlığı veya yokluğu kaydı olmaksızın varlık hakikatinin ele alınmasıdır”.¹⁸⁶

Cemil Salîbâ ise hüviyet kavramının açıklanmasında mantıksal bakış açısına büyük önem vermiştir. O, hüviyetin başlangıcının ifade ettiği mantıkî zorunlulukta olması gereken üç şart zikretmiştir:

1. Tasavvur edilen anlam sınırlı ve sabit olmalı ve hiçbir durumda değişmemeli.
2. Sürekli ve her durumda hak hak, batıl da batıl olmalı, zaman ile mekânın değişmesiyle değişmemeli.
3. Hakikatte var olan zatının ta kendisi olmalı kendisine başka bir şey katılmamalıdır.¹⁸⁷

Cürçânî'nin kısa ve öz tanımı ile hüviyet kavramı zihnimizde açıklığa kavuşmuştur. İsmâîlîlere bakıldığında bunlardan bir grubun hüviyet kavramını tanıyan Mübdi'ye kullanmaktan çekindikleri görülür. Bunların başında içlerinde olumlu veya olumsuz herhangi bir şekilde bu kavramı Allah için kullanmaktan sakınan Sicistânî'nin olduğu İsmâîlî filozoflar gelmektedir. Sicistânî, konu hakkında şöyle der: “Yüce yaratıcıya odur/değildir açısından nispet edilen mahza hüviyet, önceki varlığın kendisine bahşettiği eysiyetin¹⁸⁸/varlığın sonucudur. Yani Mübdi', Sabık'ın

¹⁸⁵ el-Kefevî, **age**, s. 691.

¹⁸⁶ eş-Şerif el-Cürçânî, **et-Ta'rifât**, s. 257.

¹⁸⁷ Cemîl Salîbâ, **age**, s. 532.

¹⁸⁸ Cemîl Salîbâ bu kelimeye Arapça bir köken arayışına girmiş ve ‘el-eyş kelimesi, kullanım dışı kalmış Arapça asıllı bir kelimedir.’ demiştir. Lügatçı el-Leys de el-eyş kelimesinin terkedilen bir kelime olduğunu belirtmiştir. Ancak el-Halîl bu kelimenin kullanım dışı olmadığını Arapların ‘جاء به من أيس وليس’ (*Olduk olmadık yerden getirdi*) ifadesinde olduğu gibi hala kullandıklarını belirtmiştir. Anlamı da ‘Varlık aleminde olması açısından’dır. Bu söylemi kayıtsızca kabul edilebilir bir söylem değildir. Nitekim daha önce Ebû Rîde'nin söz konusu kelimenin Yunanca kökenli olduğunu belirtmişti. Tercihe şayan olan da bu görüştür. Zira eğer Arapların geneli hatta bir kısmı bile bu kelimeyi kullanıyor olsaydı bu kelime Yunan etkisinde kalan filozoflara özgü bir kullanım olarak kalmazdı. Bu kelime önceki felsefecilerin eserlerinin tercümesi yoluyla diğer

varlığıyla tanıdığıdır. Varlığıyla yarattığı mahlûkatı bilmesi, yaratıcının hüviyeti olmuştur. Yoksa varlığıyla Sabık'a gösterdiğinin dışında Mübdi'nin yaratılmışların mevcut veya eysiyatın lahüviyeti gibi lamevcut olan bir mahiyeti söz konusu değildir.¹⁸⁹

Sicistânî'nin sözünden anlaşıldığı kadarıyla o, 'zâtı ilâhinin mutlak anlamda bir hüviyeti yoktur' demektedir. Dolayısıyla tanrı "şudur veya değildir" denilemez. Ancak o hakikatte ilk varlıktır. Daha önce de *eysiyet* kavramının anlamı geçmişti. Bu kavram varlığı ifade etmektedir. Yaratma eylemini en güzel şekilde yapan ilk varlığın varlığını ifade eder. Bu eylem yaratanın ilk varlık tarafından tanımlanmasının yegâne aracıdır. Ve ilk varlık tarafından yapılan bu tanım yaratıcının hüviyeti olmuştur. Burada yaratıcının hüviyetinden kasıt sadece ilk varlığın ona yaptığı tanımdır. Ortada var olan veya olmayan bir hüviyet söz konusu değildir.

Sicistânî ifadelerinin anlaşılması için devamında şöyle demektedir: "Onun hüviyeti aslında yaratıcıdan hüviyet veya hüviyetsizliğin reddinin ortaya konulmasıdır. Onun hüviyeti, hüviyet ve lahüviyetin nefyini Mübdi'den izhar etmektir. Bu konu sıfatların nefyi konusu kapsamına dâhildir. Sıfatların nefyinin nefy edilmesi de zâtı ilahiyeye uygun düşmemektedir. Yüce mübdiye hüviyetin ispatı mübdiye yaratılardan veya onun vasıtasıyla özellikle akıl gibi başkasını ortak koşmaya götürecektir. Akıl Mübdi'nin ilk yarattığıdır".¹⁹⁰ Devamında Sicistânî şöyle diyor: "Eğer yüce yaratıcının yaratılanlar nezdinde hüviyetinin veya hüviyetsizliğinin reddi dışında bir hüviyeti var ise yaratıcı bunu nasıl ispat etmiştir? Aklın kendisi olan varlığıyla mı yoksa varlığı olan yaratmayla mı? Eğer varlığıyla -ki bu akıldır zaten- hüviyet ispat edilmişse o zaman yaratıcı akıl, akıl da yaratıcı olur. Bu da imkânsızdır".¹⁹¹

Bu durum, yani Mübdi'nin bir hüviyetinin olması durumunda olumlu veya olumsuz sıfatlar gerektireceği durumu Sicistânî'ye uygun olarak bu ispat veya nefy

kavramlar içerisinde gelmiştir. Araplar bu kelimeyi tercüme yoluyla almış ancak kendi kullanım ve kelime kalıplarına uydurmuşlardır. Bkz. Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, C.I, s. 183.

¹⁸⁹ Sicistânî, *Kitabu'l-yenâbi'*, s. 72.

¹⁹⁰ Sicistânî, *Kitabu'l-yenâbi'*, s. 72.

¹⁹¹ Sicistânî, *Kitabu'l-yenâbi'*, s. 72.

Mübdi'den önce var olan bir müspite veya nafiye ihtiyaç duyar. Bu da muhaldir. Fakat anladığımız kadarıyla Mübdi'nin varlığı hakkındaki yegâne delilin yine de onun kendi icadı olduğuna işaret ediyor. Onun ilk icadı da kendinden aklın taşmasına imkân vermesidir.

Kâdî Nu'mân Mübdi'den hüviyeti nefy etmesine gerekçe olarak hüviyetin zorunlu olarak bir illet gerektirmesine bağlamaktadır. Nitekim biz etrafımızdaki üstün varlıklara baktığımızda hüviyet sahibi olduklarını ve bu hüviyetin de bir illete dayandığını müşahede etmekteyiz. Bu üstün varlıkların başında gelen de akıldır ve o dahi bir illete dayanmaktadır. Bu illet de tanrının emridir. Mübdi' ise kendisi dışında bir illete sahip değildir. Bilakis kendisini ortaya çıkaran illet, bizzat kendi emridir. İlleti olmadığına göre onun olumlu veya olumsuz bir hüviyete sahip olması da mümkün değildir.¹⁹²

3. Mübdi', sayı ve vâhid ile ehad tartışması

İsmâîlîler, Mübdi'yi her şekilde sayı kavramından tenzih ederler. O, vâhid ve ehadır. Ancak buradaki vâhid kavramının bir matematik sayısı olan vâhid kelimesi ile asgari bir ilişkisi söz konusu değildir. Birçok İsmâîlî, bu kavramı şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklamaya gayret sarf etmiştir. Bu konunun böylesine detaylı ele alınması, İsmâîlî kamuoyunda konunun tartışıldığını göstermektedir. Konuyla bağlantılı olarak “vâhid ve ehad” kavramları da tartışılmıştır. Bir grup, Mübdi' için sadece “ehad” kavramının kullanılmasının caiz olduğunu savunurken diğer grup ise “vâhid ve ehad” kavramlarının eş anlamlı olduğunu bu nedenle her ikisinin de Mübdi' için kullanılabileceğini belirtmiştir.

Kâdî Nu'mân öncelikle vâhid kavramının sözlük anlamı ve kökeninin yanı sıra kavramı normal bir matematik rakamı olarak irdelemiş, akabinde konuyu detaylı bir yaklaşım içerisinde ele almıştır. Vâhid Araplar nezdinde sayıların ilk basamağıdır. Onların nazarında vâhid ile ehad arasında bir fark bulunmamaktadır. Nitekim sayı on rakamına ulaşır bir eklendiği vakit (واحد عشر /vâhid aşer/on bir) yerine (أحد عشر /ehade aşere/on bir) derler. Kâdî Nu'mân'a göre bu kullanım söz konusu iki kelimenin Araplar nezdinde eş anlamlı olduğunu gösterir. Aynı şekilde

¹⁹² Sicistânî, *Kitabu'l-yenâbi'*, s. 72.

sayı, “fâilun” vezninde kullanıldığında “حادي عشر” şeklinde kullanılır.¹⁹³ Araplar vâhid kelimesini çoğul yapar ve الوحدان olarak kullanırlar.¹⁹⁴

Mübdi’ için kullanılmayan ve Arapların bir sayı olarak kullandığı kelime, vâhid kelimesidir. Mübdi’ için kullanılan vâhid ve ehad ise bu şekilde kullanılamaz, tesniye ve çoğul formuna sokulamaz. Zira o hakikatı ile vâhid ve ehad olandır. Rakamsal olarak değil. Onun dışındaki her vâhid ve ehad rakam olarak bununla isimlendirilebilir. Yüce Allah sayı mefhumu olmaksızın vâhid ve ehadır.¹⁹⁵ Kâdî Nu’mân ardından vâhid kelimesini Mübdi’ için kullanarak hata yapan iki gruba yüklenerek şöyle söylemektedir: “Müşebbihe yüce Allah’ın bildikleri sıradan tekil nesnelere tekil gibi tekil ve bir olduğunu iddia etmişlerdir. Yüce Allah bundan nihayet yücedir. Bunlar Allah’ın sayılabilen guruptan olduğunu iddia ederek onu tamamıyla sayılara benzetmişlerdir. Bu grup yüce Allah’ı sayılabilen gurupta görmek neticesinde onu tamamıyla sayılara benzetmiştir”.¹⁹⁶

Kâdî Nu’mân’ın müşebbihe ve amaçlarına yönelik yaptığı bu açıklamasını özet mahiyetinde olmasına karşın açıklamalarından bu grubun Allah’ı mukabilinde onluk ve yüzüklerin olduğu tekiler hanesine dâhil edip bu yönüyle tanrıya bir dediklerini ifade eden bir açıklama olarak anlıyoruz. Bunların aksine tam tenzihi ve teşbihin nefy edilmesi görüşünü benimseyenler de bulunmaktadır. Ancak onlar da hataya düşmüştür. Onlar tanrıya “vâhid” denilmesini ezelde bir olup ikincisinin olmamasına bağlamışlardır. İbdâ ile mahlûkatın yaratılışı tamamlanınca bu ibda tanrı için ikinci konuma gelmiş oldu. Mahlûkat ise tanrı tarafından benzer, müzdevic, ayrık ve bitişik olarak yaratıldığından birbirine muhtaç haldeydi. Tanrı ise hiçbir şeye muhtaç değildi ki bu şey ona bitişik, müzdevic, zıt veya bunlara benzer bir durumda olsun. Bu grup müşebbiheden çok da farklı bir konumda değildir.¹⁹⁷ Kâdî Nu’mân’ın ibdadan kastettiği de birazdan işaret edileceği üzere kevni nizamın neşet ettiği süreçtir.

¹⁹³ Kâdî Nu’mân, **Kitabu’t-tevhid**, vrk. 14b.

¹⁹⁴ Kâdî Nu’mân, **Kitabu’t-tevhid**, vrk. 15a.

¹⁹⁵ Kâdî Nu’mân, **Kitabu’t-tevhid**, vrk. 15a.

¹⁹⁶ Kâdî Nu’mân, **Kitabu’t-tevhid**, vrk. 15a.

¹⁹⁷ Kâdî Nu’mân, **Kitabu’t-tevhid**, vrk. 15b.

Allah'ın beka ve diğer varlıktan müstağni olmakla bir olduğu en doğrusudur. Zira hiçbir şey yokken o vardı. O her şeyden öncedir. Onun önceliği birliğine kanıttır. Zira kendisinin ikincisi olacağı evveliyatta bir olan bir şey yok ki tanrı onun ikincisi olsun. Bilakis bir ve vahdaniyette önde olan yegâne zat odur. Mahlûkat ibda ile ikinci varlık olmuştur.¹⁹⁸

Kâdî Nu'mân vâhid kavramına bir sayı olma açısından yaklaşarak ilginç bir karşılaştırma yapmaktadır. Sayıları detaylandırdıktan sonra oradan Mübdi'nin vahdaniyetine dair bir çıkarımsamada bulunuyor. Sayılarda bir sayısı ne olursa olsun değişmiyor. O, sayıların ilkidir ve hesaplamada öncesi yoktur. Onu kendi içerisinde çarpsan da tekrar bir olur. Ona ekleme yapılırsa da değişmeyecektir. Bundan yola çıkan Kâdî Nu'mân, vâhid olanın, eşyayı yaratan olduğu sonucuna varır.

Mübdi'nin eşyanın yaratıcısı olduğu hususu, aynı zamanda eşyanın yok edicisinin de o olduğunu gösterir. Eşyayı yok eden olduğu hususu da ondan sonra hiçbir şeyin olmadığına kanıttır. Ondan önce ve sonra hiçbir şeyin olmaması onun ezeliyetin yegâne sahibi olduğunu gösterir ve bu nedenle kendisine vâhid ve ehad denilmiştir.¹⁹⁹

Kâdî Nu'mân matematiksel rakam olan bir sayısı ile Allah'ın vasfı olan ehad ile kurduğu ilişkiyi aracı yapıp Mübdi'nin ezeliyetine delil oluşturma kurgusunu farklı yerlerde tekrarlamıştır. Örneğin bir sayısından önce herhangi bir rakamın olmadığını açıkça ifade etmiştir. Kâdî Nu'mân'ın bir sayısını ilk sayı olarak görmesinin iki ihtimali vardır. Ya sıfır sayısını rakam olarak kabul etmemiş ya da o dönem sıfır rakamı hakkında bilgisi olmamıştır. Bunun akabinde Kâdî Nu'mân, 'Mübdi'ye vâhid mi veya ehad mı demek daha uygundur?' sorusuna değinir.

Bazıları -Kâdî Nu'mân açıkça isim beyan etmeyip bazıları demekle yetinmiştir²⁰⁰- Mübdi'ye vâhid demek yerine ehad demenin daha uygun olduğunu tercih etmiştir. Onlara göre ehad kavramı Mübdi'yi ifade etmekte vâhid kavramından daha uygundur. Buna dair öne sürdükleri bazı kanıtları da bulunmaktadır. Örneğin bu kanıtlardan bir tanesi de Kâdî Nu'mân'ın naklettiği lügata dayalı delildir. Bir insan

¹⁹⁸ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 15b.

¹⁹⁹ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 16a.

²⁰⁰ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 16a.

hakkında " هذا لا يقوم له أحد Buna hiç kimse karşı çıkamaz" denilirse bu önerme güçlü bir ifade taşıyarak söz konusu şahsa bir kişinin karşı çıkamayacağı gibi iki ve üç kişinin de karşı çıkamayacağını ifade eder. Kâdî Nu'mân'ın görüşüne göre bu güçlü anlam cümlede ehad yerine vâhid kullanılması halinde elde edilemezdi. Zira فلان لا واحد Falancaya karşı vâhid/bir kişi çıkamaz" denilince ona iki veya üç kişinin karşı çıkabileceği ihtimali doğar. Buna ek olarak nitekim Araplarda " ليس في الدار واحد" /Evde bir kişi yoktur.' ifadesinde güçlü bir ihtimal olarak iki veya üç kişi bulunabilir. Ayrıca vâhid kelimesi evcil ve yabani hayvan ve kuş gibi anlamlara da gelebilmektedir. Ancak " ليس في الدار أحد" evde ehad/hiç kimse yoktur' denilmesi halinde ise aksi bir durum ortaya çıkar. Zira bu ifade, birden yukarısı ihtimalini ortadan kaldırdığı gibi gerçek anlamı olan insan dışındaki varlıkların anlaşılmasına da engel olmaktadır.

Mübdi' hakkında ehad kavramının vâhid kavramına tercih edilmesinin ikinci kanıtı ise şudur: Ehad kavramı vâhid kavramı gibi matematik işlemlerinde kullanılan bir ifade değildir. Vâhid kavramı bölme, çarpma çıkarma ve toplama gibi matematiksel işlemleri kabul etmektedir. Yüce Mübdi' de adet ameliyesini kabul eden vâhid kavramının aksine adedi kabullenmemektedir. Kâdî Nu'mân bunların yanı sıra vâhid kavramının ehad kavramının aksine sayıların ilk illeti olduğunu ve yarıma ve çeyreğe bölünmeyi de kabul ettiğini iddia etmektedir.²⁰¹

Kâdî Nu'mân'ın vâhid ve ehad kavramları arasında bu karşılaştırmayı kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira her ikisi de Mübdi' kavramıyla birlikte Kuran'da kullanılmıştır. Yüce Allah Kuran'da şöyle buyurmuştur: "İki ilah edinmeyin. O ancak bir/vâhid ilahtır".²⁰²

Buna mukabil aşağıdaki ayette örneği görüldüğü üzere ehad kavramı da kullanılmıştır: " De ki; O Allah bir/ehadtır".²⁰³

Görüldüğü üzere Mübdi'nin vâhid sıfatı sıfat mevsuf gerektiren sıradan bir sıfat gibi değildir. Burada vâhid sıfatı Mübdi'nin sıfatıdır ve böyle bir durum da gerektirmemektedir. Zira o beraberinde ikinci bir şey yokken de vardı. İkinci vâhide

²⁰¹ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 17a.

²⁰² Nahl, 16/51.

²⁰³ İhlâs, 112/1.

muhaliftir. Yüce Mübdi' kadim vasfını edinmesi nedeniyle vâhiddir. Mahlûkat ise hudus ile mukarin olması nedeniyle ikidir. Zira hudûs kıdemın ikincisidir. Ve onunla ikilik ortaya çıkmıştır. Vâhid olan Mübdi' zat kendisine ikinci olacak bir vasıf gerektirmediğinden zatında ehattır.²⁰⁴

Kâdî Nu'mân, vâhid kavramının yaratılmışa olan teşbihini iddia edenin hatasını vâhid kavramının sıfat mevsuf durumunu gerektireceğine olan anlayışında görmektedir. Hâlbuki bu durum mahlûkat açısından sahih olsa da Mübdi' kabul edilemez bir durumdur. Vâhid kelimesi yaratılmış varlıklar için kullanıldığında ikinci, üçüncü ve dördüncü varlıkları gerektirir. Mübdi' için kullanılan vâhid kelimesi ise sıfat olmakla birlikte sıfat mevsuf gerektiren mahlûkat için dolaşımda olan sıradan bir sıfat değildir. Mübdi' başlangıcı olmadığı gibi ikincisi de yoktur. Bunun yanı sıra söz konusu iddia edildiği gibi vâhid kavramının yaratılmışlar için kullanılması durumunda dahi vahdaniyete delalet ettiği varsayımını kabul etsek dahi yine karşımıza bir sorun çıkacaktır. Zira bu durumda bile yine de yaratılmışlar için kullanılan vâhid kavramının bir bileşen olması zorunludur. Örneğin 'Bir şahıs' شخص واحد denildiğinde buradaki insan göz el ayak olarak ortaya çıkan et ve kanın bileşimidir. Oluşum, bileşim ve zıtlık gibi tüm kavramlar ise Mübdi' açısından mümkün değildir.²⁰⁵

Buradan hareketle Kâdî Nu'mân söz konusu iddia sahibinin Mübdi'yi teşbihten beri kılma çabasındayken إن الله واحد cümlesindeki vâhid kelimesinin sayısal boyutta olduğunu iddia etmekle teşbihe düştüğünü iddia etmiştir. Zira onun sayıları ifade eden bir ehad vasfına sahip olduğunu ispatlamakla yaratılmışlar âlemindeki birlerle teşbihe düşmüştür. Yüce Allah bundan münezzehtir.²⁰⁶

Her iki kavramın Kur'an'da kullanılmış olmasını itiraf etmekle beraber ehad kavramının vâhid kavramından daha baskın ve etkin olduğu iddiası ise Allah'ın bazı vasıfların diğerlerinden daha üstün olduğu diğer bir deyişle bazılarının bazı vasıflara göre eksik olduğu gibi Allah'a yakışmayan bir sonuca götürür. Kâdî Nu'mân şöyle der: Yüce Allah'ın bütün vasıfları noksansız ve tamdır. Sıfatlarda noksanlığı

²⁰⁴ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 17a,17b.

²⁰⁵ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 18a.

²⁰⁶ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 19a.

gerektiren her şey dolaylı olarak zatında da bir noksanlığa neden olacaktır. Çünkü o kendisini bu vasıflarla nitelemiştir. Allah'ın vasıflarından bazılarının diğerlerinden üstün olduğunu iddia edenler gerçek manada tevhid inancını yerine getirmemiş olurlar.²⁰⁷

Ehad isminin vâhid isminden daha uygun olduğunu iddia edenler ile Kâdî Nu'mân arasındaki tartışma devam eder. Kâdî Nu'mân kendi görüşünün doğru oluşunu, her iki kavramın Arap dilinde eş anlamlı olmasıyla ve hem Kur'ân'da hem de esma-i hüsnada aynı şekilde kullanılmasıyla desteklemektedir.

Bu tartışmadan söz konusu meselenin Fâtımî döneminde yaygın bir mesele olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kâdî Nu'mân'ın işaret ettiği bu müddei, isim ve konu hakkında dikkatimizi çekmektedir. Zira konunun Kâdî Nu'mân dönemine yakın zamanda yaşamış İsmâilî dâîlerden Muhammed b. Ali b. Hasan es-Sûrî.(490/1097) tarafından da ele alındığını görmekteyiz.²⁰⁸

es-Surî'nin *el-Kasîdetu's-Sûriyye* adlı eserinde bizi Mübdi' hakkında kullanılan vâhid ve ehad kavramlarındaki yüzeysel ihtilafın ötesinde olan derin bir anlama sevk etmiştir. Kâdî Nu'mân, Mübdi'nin zatına özgü olan ehad kavramının yanı sıra ibda eyleminin ilk aşaması için mutlak şekilde ona vâhid ismini vermeyi gerektiren bir aşamanın olmadığına inanmaktadır. Bu, Kâdî Nu'mân'ın görüşüdür. Dâî es-Sûrî ise aksi kanaatte olup ehad vasfını Mübdi'nin zatına özgü bir vasıf olarak görmektedir. Vâhid ise sayıların menşei ve Mübdi'nin vahdaniyetine delalet ettiği gibi kainatın da menşei olup ibda ameliyesinin ilk aşamasıdır.²⁰⁹

Sicistânî'ye göz atacak olursak bu meselenin belirtilerini onda da görme imkânımız olacaktır. Nitekim *'el-Yenâbi'* isimli eserinde ibda teorisini işlerken vâhid ismine ve yaratıcı olması hasebiyle akla nispetine işarette bulunmaktadır. Ona göre akıl, bütün varlığın kendisinden neş'et ettiği hakikattir. Bu nedenle sayıların ilki olan vâhid ile isimlendirilmiştir. Vâhid ismi sayıların ilki olduğu gibi akıl da varlık âleminin ilkidir. Sicistânî, konu hakkında şöyle der: "Akıl kendisinden önce tek veya

²⁰⁷ Kâdî Nu'mân, **Kitabu't-tevhid**, vrk. 20a.

²⁰⁸ Lübnan'da yetişip Şam'a göç eden dâîlerdendir. Fâtımî halifesi el-Mustansır-billah döneminde Kahire'de eğitim gördü. Günümüz Suriye sınırlarında kalan İdlîb'te dâî olarak görevlendirildi. Bkz. ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, 6/276-277.

²⁰⁹ Muhammed b. Ali b. Hasan es-Sûrî, **Risaletun İsmâiliyyetun vâhide, el-kesidetu's-Sûriyye**, thk. Arif Tâmir, el-Mahedu'l-frensiyyu bi Dımaşk li'd-dirâsati'l-Arabiyye, 1955, s. 25.

çift hiçbir sayı bulunmayan vâhîde benzer. Bütün sayılar birin çoğaltmasıdır. Aynı şekilde akıl da tüm idrak edilenlerin ilkidir”.²¹⁰

Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihar* isimli eserinde müşebbihelerin kendi yaratıcılarını iki olmadığı anlamında bir olduğunu belirtmek suretiyle saydıklarını, kendisiyle bir melek olduğunda onu ikinci, iki melek olduğunda ise üçüncü olarak gördüklerini iddia eder.²¹¹ Ancak Sicistânî aynı zamanda akıl için de kullandığı vâhid isminin yaratıcı için kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. Şu var ki ikisi arasında bir ayırım yapmış; ilk yaratıcıya ‘el-vâhidu’l-mahda/sade bir’ derken ondan neşet eden akli ise ‘el-vâhid el-mütekessir/çoğalmış ilk’ olarak isimlendirmiştir. O konu hakkında şöyle demektedir: “Biz sayı konusuna gelindiğinde yaratıcımızı sayı ve sayılan şeylerin özelliklerinden ve sayıların onunla veya onun sayılarla ilintilemeden onu tenzih ederiz. Vâhid ve ehad olduğunu belirtiriz. Vâhid ve ehad ise artmayan ve çoğalmayandır. Mahza vâhid, emriyle varlığı ibda edip vücuda getirendir. Çoğalmış vâhid ise onun emrinden ortaya çıkan ilk şeydir”.²¹²

Sicistânî *el-Mekâlîd* adlı eserinde bu konuya önem vermiş ve ‘*On ikinci bölüm*: “Sayılardan olan vâhid ile sayılardan olmayan vâhid arasındaki fark” isimli bir başlık ayırmıştır.²¹³ Bu başlıkta sayılardan olan vâhidin özelliklerini arz etmiştir. Bu vâhid sayıların ilki ve başlangıç noktasıdır. Bölünmeyen ve tüm tekilleri bir araya getirendir. Bu tekiller de kendi içerisinde vâhid olgusunun sadece bir defa bulunduran ve vâhid olgusunu mükerrer olarak barındıranlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birincisinin örneği güneş, ay, yeryüzü ve havadır. Bunlar tek fert barındıran örneklerdir. Bu nedenle ‘*arz, havâ, kamer, şems*’ şeklinde nekre olarak kullanılabilir. Diğer kısım ise ateş, su, yıldızlar vb. örneği çok olan kısımdır.²¹⁴

Aklî ise vahdaniyette onda açığa çıkanlarla ihata edilmek suretiyle bölünme eğilimi göstermektedir. Yaratıcısından yaptığı nefye paralel olarak güçlenir. İlk akıl nefy yoluyla yükselip hakiki Mübdi’yi ispat edince vahdaniyeti sayıların vahdaniyeti

²¹⁰ Sicistânî, *el-Yenâbi*, s. 80.

²¹¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, thk. İsmâil Karaban, Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmiyyi, 2000, s. 86.

²¹² Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 87.

²¹³ Sicistânî, *Kitâbü'l-mekâlîd*, s. 86.

²¹⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-mekâlîd*, s. 86.

gibi olmaktan çıkar. Zira o ortaya koyduğu suretlerle parça sahibi olmaz. O doğal ve ruhanî tüm sayısal tekillerden farklı olan vâhiddir. O sadece işaret edilen şeylerin nefy-i ile idrak edilebilendir. Yaratanların en güzeli olan Allah her türlü noksanlıktan yücedir.²¹⁵

Sicistânî, vâhid kavramının anlamının sayılardan uzak olan Mübdi'ye nispet edildiğinde tevhid durumunda bilinen anlam ile aynı olduğunu düşünmektedir. Başkasına hiçbir şekilde iletmez. Bir diğer açıdan herhangi bir çift rakama bir eklendiğinde o tekli rakama dönüşür. Aynı şekilde tekli rakama da bir eklendiğinde çift rakama dönüşür. Sicistânî bu basit işlemi bâtinî bir şekilde yorumlayarak şöyle der: “Bir eklenerek elde edilmiş çift rakam mürekkebe âlemdir. Bir eksilerek elde edilen tekli rakam ise âlemdir. Tevhid bilgisi de bu iki tarafı vâhid olan Mübdi'den nefy etmekle olur. Yaratıcıyı birlemek istediğinde bu ancak her iki tarafta bulunan özelliği nefy etmenle mümkün olur. Zira ondan sadece kesif mahlûkatta bulunan özellikleri nefy ettiğinde aslında ispat ettiği tanrı değil basit âlemdir. Eğer ondan latif cisimleri nefy edersen o zaman ispatlamış olduğun şey de mürekkebe âlem olur. Mahza tevhid, ancak her iki tarafın nefy edilmesiyle mümkün olur”.²¹⁶

Her hâlükârda İsmâîlîler arasında ezeli Mübdi'nin sayısalıktan tenzihi konusunda bir ittifak söz konusudur. Bu gerçek, Kâdî Nu'mân, es-Surî, Sicistânî ve diğer dâîler tarafından dile getirilmiştir. Ancak yukarıdaki açıklamalar bizi ezeli Mübdi' hakkında vâhid kavramının kullanılabilmesi hususunda İsmâîlî kelamcılar arasında bir iç tartışma bulunduğunu iddia etmeye sevk etmektedir. Bu tartışma, Kâdî Nu'mân'ın sözlerinde açıkça kendini göstermiştir. Nitekim onun yukarıda işaret edilen açıklamalarında vâhid kavramının Mübdi' için kullanılmayacağı görüşünde olanların çekincelerini göstermiştir. Ayrıca bu konu örtülü bir şekilde de olsa es-Sûrî'nin vâhid kelimesinin ehad olarak isimlendirdiği Mübdi' için kullanılmayacağına dair aktarılan beyitlerinde de ortaya çıkmıştır. Bu tam da Kâdî Nu'mân'ın inkâr ettiği husustur. es-Sûrî, vâhid kavramını gelenek olarak isim ve sıfatları nispet ettiği ‘ilk akıl’ için kullanmıştır.²¹⁷ Bu arada Sicistânî ezeli Mübdi' için kullanılan vâhid kavramı ile sayılardan olan vâhid kavramı arasında bariz farklar

²¹⁵ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 87.

²¹⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 88.

²¹⁷ İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 41.

olduğunu belirtmiştir. Son olarak şunu belirtmek isteriz ki bu mesele sadece vâhid kavramının Mübdi' için kullanılıp kullanılmayacağına dair sathi bir tartışma değildir. Bilakis konu, yukarıda bir bölümüne işaret edebildiğimiz derin bir kalamî ve felsefi arka plana sahiptir.

4. Mübdi'nin zaman ve mekânı yoktur

Nefy-i mutlakı gaye edinen İsmâilî itikatta Mübdi'den mekân kavramı da nefy edilmektedir. Mekân kavramını nefy edilmekle kalmayıp mekânsızlık dahi nefy edilmiştir. İsmâilîlere göre Mübdi', mekânda olmadığı gibi lamekanda da değildir.²¹⁸ Sicistânî'nin görüşüne göre müşebbihe Mübdi' hakkında 'nerdedir?' sorusunu caiz görmektedirler. Hâlbuki 'Nerde?' sorusu da sonuç olarak insanı mekân tasavvuruna sevk eder. Bu nedenle birçok insan Mübdi'ye mekân kabul etmek durumunda kalmıştır. Bazıları da Mübdi'den mekânın nefyi hakkında şöyle demiştir. O, mekânsız bir mekânda belki de her yeredir.²¹⁹ Mekân Mübdi'den menfidir ve ona nispet edilmesi mümkün değildir. Zira mekân başlangıç ve sonucu olan bir mesafeden ibarettir. Ayrıca mekân kendisinde var olan şeyi kapsar ve sınırlarını belirler. Tüm bunlar da yaratanın değil yaratılmışların özellikleridir. Bu nedenle Mübdi'ye layık değildir.²²⁰

İsmâilîler mekân kavramını nefy ettikleri gibi zaman kavramını da nefy etmektedirler. Zira Mübdi' zamanın yaratıcısıdır. Zaman değişim ve dönüşümü gerektirir. Zaman aslı itibarla kâinattaki varlıkların hareket sayısından ibarettir. Zaman, kâinattaki nesnelere ilk hareketi ile takip eden ikinci hareketi arasındaki tahmini süredir.²²¹ Değişim, doğan canlı veya bitki gibi varlıklarda olmaktadır. Dönüşüm ise dört unsur olan hava, su, ateş ve toprakta olmaktadır. İntikal ise üst nesnelere vaki olmaktadır. Yaratıcı; değişen, dönüşen ve intikal eden olmadığına göre zamanın ona hiçbir şekilde ilişemediği söylemi doğru olur.²²²

Mübdi'nin herhangi bir şekilde sınırlar ile vasıflanması caiz değildir. Zira sınırlarla nitelenen her şey sonlu olur. Bu sınırlar ya altı yön açısından olur ki bu da

²¹⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 84.

²¹⁹ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 83.

²²⁰ İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 29.

²²¹ Kirmânî, *Kitâbu'r-riyâd, fi'l-hükmi beyne's-sâdeyn sâhibeyi'l-islâhi ve'n-nusra*, thk. Arif Tâmir, Beyrut, Dâru's-sikâfe, ts. s. 39.

²²² Kirmânî, *Hazâinu'l-edille*, s. 194,195; İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 30.

cisim olma durumunu gerektirir. Ya da nefis olgusunda olduğu gibi idrak açısından olur. Mübdi', yönleri sonlu olan bir cisim olmaktan ve idrakinde son bulan bir nefis olmaktan yücedir. Herhangi bir sınırla sınırlandırılabilen aciz olur. Yani gücü de sınırlı olur. Mübdi' bundan yücedir.²²³

5. Mübdi' Cevher Değildir

Cevher ve araz konusu İsmâilî felsefede ve kelam ilminde çok önemli bir yer tutmuştur. İsmâilî kelamcılar birçok İslam felsefecisiyle aynı safta durarak yaratıcının felsefecilerin iddia ettiği gibi cevher olmadığını belirtmişlerdir.

Filozof Kindî (ö. 252/866)²²⁴ cevheri tanımlarken şöyle demektedir: "Cevher, varlığı kendisinde olan/var olmak için başkasına muhtaç olmayandır. Zatı değişmeyen ve arızî vasıfların taşıyıcısıdır. Niteleyen değil nitelenendir". Kindî diğer Filozoflardan alıntı yaparak cevherin diğer eşyalarda meydana gelen oluşa ve bozuluşa yatkın olmadığını belirtir.²²⁵ Ebû Nasr el-Farabî (ö. 339/950)²²⁶ filozofların cevher hakkındaki söylemlerini iki kavramda özetleyerek şöyle demiştir: "Birincisi mevzusu olmayan son mevzû', ikincisi ise eşyanın mahiyetidir. Yani mahiyeti olanla birleşen şey. Bu ikisi dışında hiçbir şeye cevher denilmez".²²⁷

İbn-i Sinâ (ö. 428/1037) ise cevheri tanımlarken şöyle demiştir: "Cevher, varlığı bir mekâna²²⁸ bağlı olmayan ve varlığı kendisiyle olandır".²²⁹ Şerif Cürcânî ise cevher denilebilecek şeyleri heyulâ, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş gurupta sınırlanmış ve şöyle demiştir: "Cevher ya mücerrettir veya gayr-ı mücerrettir. Mücerred de ya bedene tedbir ve tasarruf ilişkisiyle bitişir ya da bitişmez. Birinci kısım yani bitişen, akıldır. Bitişmeyen ikincisi ise nefistir. Gayr-ı mürekkebe

²²³ İbn Velîd, **Tâcu'l-akâid**, s. 26-27.

²²⁴ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1> (07.05.2019).

²²⁵ Kindî, **Resâilu'l-Kindî**, s. 166; Mahmut Kaya, **Kindî: İslam Dünyasının Felsefeye Tanışması**, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013, s.99.

²²⁶ Mahmut Kaya, "Fârâbî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1> (07.05.2019).

²²⁷ Ebû Nasr el-Farabî, **Kitâbu'l-hurûf**, thk. Muhsin mehdî, Beyrut, Dâru'l-meşrik, 1990, s. 105.

²²⁸ İbn Sinâ 'el-Mevzu' kavramını 'Kemale sahip olan veya olma durumu olan her şey' olarak tanımlamıştır. Kendi zatı ile kaim olmayıp içine girdiği şey ile kaim olana heyula denildiği gibi kendi zatı ile var olan ve barındırdığı şeyi ayakta tutan her şeye de mevzu kavramı kullanılır. Ayrıca olumlu veya olumsuz hakkında yargıda bulunan her şeye de mevzu denilir. İbn Sinâ, **Risâletu'l-hudûd tis'u resâil fi'l-hikmeti ve't-tabiiyyâti**, Kahire, Dâru'l-Arap, ts., s. 84.

²²⁹ İbn Sinâ, **en-Necât**, s. 126.

ise ya hâll/yer edinendir ya da yerin kendisidir. Yer edinenin ilki surettir. İkincisi yani yer/mekân ise heyulâdır. Bu cevheri hakikat, Allah ehlinin ıstılahında rahmânî nefis ve küllî heyulâ olarak isimlendirilir. Ondan taşan ve varlık âlemine çıkan varlıklar ise ilahi kelimeler olarak isimlendirilir”.²³⁰

Cürcânî'nin bu açıklaması her ne kadar kısmî bir tasavvufî söylem taşısa da cevherin kullanıldığı hakikati anlamamıza bir nebze yardımcı olmaktadır. Nitekim onun söylemi İbn-i Sinâ'nın görüşüne uygun olarak bize mutlak heyulânın şekil ve suretten uzak bir cevher olduğunu göstermektedir. Bilakis bu hakikatin bilfiil varlık âlemine çıkması surete bürünme kabiliyeti neticesinde sureti kabullenmesi ile olmaktadır. Yoksa haddi zatında onun bilkuvve kabiliyeti dışında özgün bir şekli bulunmamaktadır.²³¹

Âmidî'nin (ö.631/1233) cevher tanımı daha açık ve anlaşılabilir bir durumdadır. Nitekim o cevheri şöyle tanımlar: “Cevher, filozofların esasına göre varlığı bir mekâna bağlı olmayandır. Mekândan kasıt ise varlığı kendisinde olan ve kendisinde peyda olanı ayakta tutup ortaya çıkandır”.²³² Akabinde cevheri basît ve mürekkebe olmak üzere iki kısma ayırmış ve basît kısmını akıl, nefis, madde ve suret için kullanmıştır.²³³ Yukarıda geçen ifadelerin geneline bakıldığında cevheri şöyle özetlemek mümkündür: “Cevher varlığı kendinde olup başkasına muhtaç olmayandır. Bu varlık, değişmeyen varlıktır”.²³⁴

Kelamcılardan ve filozoflardan cevherin tanımına yönelik yapılan bu nakillerden sonra bizi ilgilendiren cevher ile ilintili bazı önemli noktalar bulunmaktadır. Birincisi şudur: Bu konu nasıl ortaya çıktı İkinci husus ise İsmâîlîlerin dile getirdiği ‘Mübdi’nin cevher olduğunu söyleyen filozoflar kimdir?

Macid Fahrî, Yunan felsefecilerinin tarihini ele aldığı eserinde konuya işaret etmiş ve cevher konusunun Aristo felsefesinde önemli bir yer işgal ettiğini

²³⁰ el-Cürcânî, **et-Ta’rîfât**, s. 79.

²³¹ İbn Sinâ, **Risâletü'l-hudûd**, 83,84.

²³² Seyfuddin el-Amidî, **el-Mubîn fi şerhi meâni elfâzi'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn**, thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî, Mektebetu vehbe, Kahire 1993, s. 109; Bkz. Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amidi-seyfeddin> (02.03.2019).

²³³ Amidî, **a.g.e.**, s. 109.

²³⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi; **Kelam Terimleri Sözlüğü**, Diyanet Vakıf Yayınları, 2017, s. 62

belirtmiştir. Zira cevher onun nazarında varlıktan ibarettir.²³⁵ Muhammed Ebû Reyân ise meseleye işaret ederek cevher konusunun diğer bir deyişle ilahi cevher veya varlığıyla var olanın konusu ilahiyat alanında ele alınan konuların ilki olduğunu dile getirmiştir.²³⁶

Aristo'ya göre Cevher, 'tahkike, takdime ve tafdüle layık olan' olarak nitelenendir.²³⁷ Cevher, herhangi bir mekâna itlak edilemeyen ve herhangi bir mekânda olmayandır.²³⁸ Buna 'herhangi bir insan veya herhangi bir at' ifadelerini örnek olarak vermiş ve akabinde bu cevherlere ikincil cevherler olarak isimlendirdiği farklı çeşitler eklemiş ve şöyle bir tanım yapmıştır: İlk olmakla nitelenebilen cevherlerin bulunduğu çeşitlerdir. Bu cinslerle birlikte aynı şekilde çeşitler de bulunmaktadır. Buna örnek olarak insan kavramı verilebilir. Çünkü herhangi bir insan bir nevinin kapsamına dâhil olur. Bu nevi de insan nevidir. Bu nevi olan insan da bir üst katman olan canlı kavramının bir ferdidir. İşte insan ve canlı örneğindeki gibi bu cevherler ikincil olarak nitelenir.²³⁹

'Mâ ba'de't-tabîa' adlı eserinde ise şöyle der: "Araştırma konumuz cevherdir. Zira araştırdığımız mebdâî ve illetler cevherin mebdâî ve illetleridir.²⁴⁰ Aristo aynı yerde cevherin üç kısmını zikretmiştir. İlk iki kısmı, tabîî ve hareketli olup öğrenilebilen, üçüncüsünü ise ezeli olup hareket etmeyen ve vâcibu'l-vucûd/zorunlu varlık olarak tanımlamıştır".²⁴¹ Aristo devamında şöyle der: "Eğer tüm eşyadan önce olan cevherler fesadı/yok olmayı kabul ediyorsa var olan he şeyin fesadı kabul etmesi gerekir. Fakat tüm mevcudatın varlıklarını aldığı ezeli bir varlığın olması gerekir. Varlıklarda ezeli bir cevherin olması da yadırganacak bir durum değildir".²⁴²

²³⁵ Macid Fahri, *Târihu'l-felsefeti'l-Yunâniyye*, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1991, s. 108.

²³⁶ Muhammed Ali Ebû Reyân, *Târihu'l-fikri'l-felsefiyyi Aristo ve'l-medârisu'l-müteahhire*, el-İskenderiyye, Dâru'l-marifeti'l-câmiyye, 3. Baskı, 1972, 2/190.

²³⁷ Aristo, *Kitabu'l-mekûlât*, Abdurrahman Bedevi'nin yaptığı ve *Mantuku Aristo* ismini verdiği tahkikli mecmua içinde, Vekâletu'l-matbuâti'l-kuveytiyye, Beyrut, Dâru'l-kalem, 1980, s. 36.

²³⁸ Aristo, *Kitabu'l-mekûlât*, s. 36.

²³⁹ Aristo, *Kitabu'l-mekûlât*, s. 36.

²⁴⁰ Aristo, *Kitabu'l-mâ ba'de't-tabîai, mekâletu'l-lâm*, Muhammed Ali Ebû Reyân'ın *Târihu'l-fikri'l-İslâmiyyi*, 2/190 eserinden naklen.

²⁴¹ Muhammed Ali Ebû Reyân, *Târihu'l-fikri'l-İslâmiyyi*, C.II, s. 191.

²⁴² Abdurrahman Bedevî, *Mâ ba'de't-tabîati li Aristoteles*, Kahire, el-Heyetü'l-Misriyye el-âmme li'l-kitâb, 1995, s. 23; Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Texte Arabe Inedit, Maurice Bouyges, S.J. Beyrouth, 1938, P.1555, 1556.

Bu açıklamalardan Aristo'nun diğer varlıkların kaynağı olan ve fesadı kabul etmeyen ezeli bir cevherin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aristo'nun tanrı tasavvuru ise tüm mevcudatın arka planında muharrik bir cevherin veya kuvvetin varlığı şeklindedir. Ancak Ebû Reyyân, “Başta şunu belirtmeliyiz ki Aristo, kâinatta tek tanrı varlığına yönelik klasik kanıtlara ve zorluğuna rağmen ilahi şahsiyetin bileşenlerine yönelik detaylı açıklamalar yapmamıştır”.²⁴³ diyerek Aristo'nun bu kuvvetin sıfatlarını belirlemede özen göstermediğini açıkça ifade etmiştir. Ayrıca farklı görüşlerine rağmen diğer felsefecilerin yaptığı gibi bu ilahi şahsiyetin gücünün boyutuna ve varlığa yönelik yapıcı etkisine dair bir beyanda bulunmamıştır. Aristo cevhere herhangi etkin bir müdahale olmaksızın kâinatın oluşumundaki ilk hareket etkinliğini kabul etmiş, ardından yıldızları harekete geçiren küçük ilahları sıralamıştır.²⁴⁴

Şüphesiz bizi bu ara bilgileri vermeye sevk eden husus, İsmâilî kelamcıların cevher ve ilahi varlıkla ilişkisini ele almış olmalarıdır. Bu aktarım neticesinde cevher meselesini ilahiyat alanına dâhil eden Yunan felsefecilerin başında Aristo'nun geldiği anlaşılmaktadır. Ardından Müslüman ve Gayr-ı müslim diğer filozoflar da konuya eğilmişlerdir. Aynı şekilde yukarıda da geçtiği gibi kelamcılar da konuyla ilgilenmişlerdir. Hatta bazı kelamcılar yaptığı tanımlar birebir Aristo'nun tarifıyla uyumludur. Bu aktarımın akabinde Aristo ve taraftarlarını bir tarafa, İsmâîlîleri de bir tarafa koyarak İsmâîlîlerin cevher anlayışına değineceğiz.

İran ekolü İsmâîlîler her ne kadar Yunan felsefesinin son temsilcileri sayılan yeni Eflâtuncu filozofların etkisi altında kalmışlarsa da aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim İsmâîlîlerin bu filozoflara yönelik kaleme aldıkları bir takım reddiyelerini görmekteyiz. Filozofların Mübdi'yi cevher saymaları ve bu cevherin âlemin nedeni olduğunu söylemeleri, eleştirilen hususlardandır. Mübdi'nin cevher olduğuna dair söylemleri ise cevherin cisim veya ruh ikilisinden birisi olmak zorunluluğundan dolayı batıldır. Zira filozofların kendisi dahi Mübdi'nin cisim olamayacağını belirtmişlerdir. Bu durumda ruh olma ihtimali kalmıştır. Ruh olması da kabul edilemez. Zira ruh cisimlere girme açısından diğer ruhlara benzemektedir.

²⁴³ Ebû Reyyân'ın 'Mukevvinât eş-şahsiye el-ilahiyye' ifadesi, hem felsefik hem de kelami açıdan uygun görünmemektedir.

²⁴⁴ Muhammed Ali Ebû Reyyân, **Târihu'l-fikri'l-İslâmiyyi**, C.II, s. 192.

Ayrıca ruhlar arasında onları birbirine denk hale getirecek bir cinsiyet ilişkisi bulunmaktadır. Sicistânî bu konuda şöyle söylemektedir: “Biz tanrıda normal ruhlarda kendi güçlerinin ortaya çıkması için cesede bürünme zorunluluğunu görmemekteyiz. Ruhlarda da Yüce Allah’ta gördüğümüz yoktan var etmek gibi bir özellik de göremiyoruz. Öyleyse Allah’ın cevher olduğuna dair batıl söylemleri ve yargıları fasittir ve yanlıştır. Yüce Allah onların inkâr ve iftiralarından yücedir”.²⁴⁵

Ebû Ya’kûb *Kitâbu’l-mekâlîd* adlı eserinde dokuzuncu bölümü cevher ve felsefecilerinin iddia ettiğinin aksine Mübdi’nin cevher olmayışının ispatına ayırmıştır. Konuya ağır eleştirilerle başlayıp şöyle demiştir: “Cevher; kendi zatı ile kâim ve sayısal olarak bir ve zatındaki değişimlere kabil olandır”.²⁴⁶ Ardından Mübdi’nin cevher olmadığını ispatlamak için onlarla tartışmaya giriştiği birkaç başlık açmıştır. Bunları da maddeler altında şöyle özetlemek mümkündür:

a. Cevher sonlu olmayı gerektirir

Sicistânî cevherlerin doğaları gereği birbirine muhtaç olduklarını, birbirinden alıp verdiklerini, birbirinin yerini tutabildiklerini ve bazılarının bazılarında son bulunduğunu ifade eder. Cevher olduğunun söylenmesi durumunda Mübdi’nin de bu durumları kabullenmesi sonucu çıkar. Eğer filozoflar ‘Mübdi’, tabîi cevherlerin ruhanî cevherlerde son bulması gibi sonludur’ derlerse o vakit, Mübdi’nin zatında sonlu olması sonucu ortaya çıkar. Zira bir boyutunda sonlu olan diğer boyutlarında da mütenahi olur. Zatı açısından sonlu olan güç ve kudret açısından da sonlu olur. Eğer yüce Mübdi’nin kudreti diğer varlıkların kudreti gibi sonlu ise bu kusursuz âlemi yokluktan sınırlı bir kudretle yaratması nasıl mümkün olmuştur? Bir zerreyi bile ana madde olmaksızın yoktan var etmek sonlu bir kudretin imkânı dâhilinde değildir.²⁴⁷

Hâlbuki burada yüce Mübdi’ tümüyle âlemi yoktan var etmiştir. Âlemi yoktan var etmesi kudretinin sonsuz olduğunu gösterir. Sonluluk onun zatı hakkında muhal olur. Sonluluğun muhal olması onun kat’i bir şekilde cevher olmaması

²⁴⁵ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 95-96.

²⁴⁶ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlîd*, s. 299.

²⁴⁷ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlîd*, s. 300.

sonucunu doğurur. Zira cevherlerin bazıları bazılarında son bulmaktadır. Neticede Mübdi'nin cevher olmadığı gerçeği zorunlu olarak sabit olmuş olur.²⁴⁸

b. Mübdi'nin eşyayı yaratmada başka bir cevherden yardım alması varsayımı

Sicistânî, felsefecilerin söylemlerinden yaratıcının yaratma eyleminde diğer bir cevherden yararlanmış olma varsayımının gerekliliğini savunur. Ardından bu varsayımın kabullenilmesinin Mübdi'nin kudret ve kuvvetine zayıflık ve acizlik katacağını açıklar. Zira yardım istemek ve başkasından yararlanmak, arzuladığı eylemi gerçekleştirmede aciz kalan ve bunu gerçekleştirebilmek için başkasından medet uman kişiler için uygun olur. Yardım istemek eksiksiz bir kuvvete sahip kişilere uygun olmaz. Mübdi' her türlü acizlikten münezzehtir. Böylece başkasından yararlanan cevherlerden olmasının, yüce yaratıcı için mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır.²⁴⁹

c. Cevher olmak başkasından etkilenmeyi gerektirir

Sicistânî burada aynı şekilde felsefecilerle tartışmakta ve Mübdi'nin cevher olduğu varsayımına yönelik kendilerinin de benimsediği cevherin başkaların fiilinden etkilenmeyi gerektirdiği gerçeğinden hareketle onları eleştirmektedir. Hâlbuki o yüce her iki âlemi içindikilerle yaratabilecek kudrete sahip 'mahza bir' olmaktan başka bir şey değildir. Bu âlem Mübdi'nin ibdâsı neticesinde eyleme kabil olmuştur. Biz âlemdeki güç sahibi hiçbir şeyin bir zerreyi bile yoktan var edemediğine şahit oluyoruz. Bu âlemdeki hiçbir varlık bu kudrete haiz değildir. Böylelikle Mübdi'nin herhangi bir şeyden etkilenmesinin mümkün olmadığı sabit olmuştur. Bu da yüce kutsiyete sahip Mübdi'nin cevher olmadığını ispatlamaktadır.²⁵⁰

d. Cevher diğer cinsler gibi sıradan bir cinstir

Sicistânî'nin de gözlemediği gibi felsefeciler, cevherin tanımında onun cinslerden herhangi bir cins mahiyetinde olduğunu kabul etmişlerdir. Cevher bir cins ise -ki cins kavramı şekil açısından farklı neviler için kullanılır- bu tanımın Mübdi'

²⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 300.

²⁴⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 301.

²⁵⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 301.

için tatbik edilmesi onun cevher olduğunu ve altında farklı fertlerin bulunduğunu söylememizi zorunlu kılar. Mübdi'nin altında herhangi bir fert bulunur mu? Âlemlerin yaratıcısı için cins kavramının nevelerine şümulü gibi kullanılacak bir nevi kavramı mevcut değilken Mübdi'nin cevher olma durumu da batıl olmuş olur. Zira cins, altında bulunan neveler için bir cevherdir. Bu nevelerin de neveleri olur. Bu durum ta ki belirli bir fert seviyesine inene dek sürer. Böylece Mübdi'nin cevher olmadığı kanıtlanmış oldu.²⁵¹

e. Cevherlere nispet edilen fiiller değiştirme ve dönüşmedir

Cevherlerin fiilleri ihâle ve istihâle/değiştirme ve değişme olmak üzere iki kısımdır. Bazı cevherler kendi eylemleri olan değiştirme gücüne sahiptirler. Diğer bazıları ise diğerleriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan dönüşüm özelliğine sahiptirler. İlk varlık olan akıl, değiştirme veya dönüşme neticesinde ortaya çıkmamıştır. O yoktan var edilmiştir. O ne değiştirme ne de değişime kabil değildir. Bilakis o mahza varlıktır. İlk varlık olan aklın değiştirme veya değişmeye kabil olmadığı sabit olduğuna göre varlıkları yoktan vücuda getirenin cevher olmadığı da sabit olmuştur.²⁵²

f. Eylemlere kaynaklık eden cevherler cismaniyeti gerektirir

Cisimden soyutlanmış bir cevherden fiillerin sadır olması düşünülemez. Zira fiilleri ortaya çıkarabilecek cevherler bir cisim gerektirirler. Felsefecilere şöyle denilebilir: Siz eğer Mübdi'nin cevher olduğunu varsayıyor iseniz bu sizi kendisinden fiil sadır olduğu için Mübdi'nin cisim sahibi olduğunu da söylemeye zorlar.

Eğer Mübdi'nin cisim olduğunu iddia ederlerse bu söylemin filozof ve bilgelerin gözünden kaçmayacak zıtlıklar barındırdığı ortadadır. Aynı zamanda eğer filozoflar eylemin cismaniyeti gerektirmeksizin mahza cevherden de sadır olabileceğini iddia ederlerse o vakit bu eylemin aslında cevher niteliklerinden

²⁵¹ Sicistânî, **Kitâbu'l-mekâlid**, s. 302; Ayrıca karşılaştırmız: Kirmânî, **Hazâinu'l-edille**, Resâilu'l-Kirmânî mecmuası içinde, thk. Mustafa Galib, Beyrut, el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzi', 1987, s. 194.

²⁵² Sicistânî, **Kitâbu'l-mekâlid**, s. 302.

münezzeh olan Mübdi' için de kabul edilebilir olduğu söylenir. Böylece Mübdi'nin cevher olmadığı sabitlenmiş olur.²⁵³

g. Ruhanî cevherlerin cismanî cevherlerden ayrışımı

Filozoflar her ikisi de bir failden neşet etmelerine rağmen ruhanî cevherin sıfat ve alametleriyle cismanî cevherlerden ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. Ruhanî cisimler, keyfiyet ve kemiyet gibi cismanî cevherlerin sıfatları ve alametleri ile nitelenemez. Cismanî cevherle tek ortak paydası 'cevher' ismidir. Bu durum filozoflar tarafından da kabul edilirken Mübdi', cevher belirtilerinde ve özelliklerinden münezzeh olmakta hem ruhanî hem de cismanî cevherlerden önceliklidir.²⁵⁴

h. Cevherler ya bilfiil ya da bilkuvve cevherdir

Mübdi'nin cevher olduğuna yönelik iddia iki ihtimali barındırmaktadır. Eğer Mübdi' cevher ise ya bilfiil ya da bilkuvve cevher olur. Her iki ihtimal de doğru değildir. Çünkü eğer bilkuvve cevher olduğu kabul edilirse Mübdi' başka bir şeye dönüşür. Eğer bilfiil cevher olduğu kabul edilirse o zaman da Mübdi' başkasının fiilinden etkilenme mekânı olur. Mübdi' başkasının fiillerinin mekânı olmaktan uzaktır. Bilakis fiil ve kuvve arasındaki mutasarrıf cevherler hem bilkuvve hem de bilfiil cevherden açığa çıkmaktadır. Mübdi' onu kendi yaratması ve özgür iradesiyle yaratmıştır. 'es-Sâbık' olarak da isimlendirilen ilk varlığın cevherliğine bakıldığında onun Allah'ın mahza fiilinden ve cömertliğinden ortaya çıkmış olduğu görülür. O varlıklar, sahibini kendi yarattıklarının özelliklerinden tenzih eder. Gökte ve yerde en yüce övgüler onundur. O yücedir, hekimdir.²⁵⁵

i. Cevher ya cisimdir ya da ruhtur

Sicistânî felsefecilerin cevherin ya cisim veya ruh olduğuna dair iddialarının yanı sıra aynı zamanda Mübdi'nin cevher olduğuna dair iddialarını da nakleder. Bu da cevher olarak tanımladıkları Mübdi'nin cisim veya ruh olmasını gerektirir. Eğer filozoflar cevheri cisim ruh ve yaratıcı olmak üzere üçe ayırırsa bu da aynı şekilde yanlış bir önerme olur. Zira bu durumda yaratıcı cevhere ait bahsedilen

²⁵³ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 302.

²⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, . s. 303.

²⁵⁵ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, . s. 303.

eksikliklerden münezzehe olmaz. Eğer yaratıcı bu kusurlardan münezzehe bir cevherdir denilirse onlara felsefecilerin yaratıcıyı cevher olarak gördükleri sürece yaratıcının cisim ve hatta araz olmasını engelleyemeyeceği söylenir. Ayrıca cevher olan bir âlemi yaratması ile cevher olması arasında bir tezat bulunmaktadır. Bu âlemin cevher olduğu gibi yaratıcının da cevher olduğu iddiası önermenin aksinin de yani âlem de cevher değil yaratıcı da cevher değil önermesinin sahih olmasını gerektirir. Aksi durumda o zaman aralarındaki fark nedir?²⁵⁶

Biz burada kelamcıların cevherin tanımını hakkındaki görüşlerinin aktarılmasından sonra Sicistânî'nin görüşlerini ve Yunan felsefecilerin en büyüğü olması hasebiyle Aristo'nun konu hakkındaki düşüncesini özet bir şekilde aktarmakla yetineceğiz. Sicistânî'nin tartışmasına ve yaptığı itirazların güçlü veya zayıf oluşuna dair detaya girmeyeceğiz. Çünkü çalışmamızdaki gaye İsmâîlîlerin görüşlerini sağlıklı bir şekilde aktarmaktır.

6. Mübdi' varlık âleminin illeti midir?

İlet kavramı sözlükte; “varit olduğu yerin durumunu, onun seçimi olmaksızın değiştiren neden” anlamından ibarettir. Bu anlamda hastalığa da ‘illet’ denilmiştir. Zira onun ortaya çıkmasıyla kişinin durumu kuvvetten zayıflığa dönüşür. Terim olarak ise illet; “bir şeyin varlığının bağlı olduğu” şeydir. İlet, harici bir şey olup malûlün ortaya çıkmasında etkilidir. Bir şeyin illeti demek, o şeyin bağımlı olduğu şey demektir.

İlet iki kısımdır. Birincisi mahiyetin parçalarından oluştuğu ve “mahiyetin illeti” olarak isimlendirilen kısımdır. İkincisi ise tüm parçalarıyla var olan mahiyetin dış varlık ile nitelenebilmesi için bağımlı olduğu illettir. Buna da “vücut illeti” denilir. Mahiyet illeti de ya malulün vücudunu bilkuvve vacip kılar ki “maddi illet” olarak isimlendirilir. Ya da malulün varlığı onunla zorunlu olur buna da “surî illet” denir. Vücut/varlık illeti de ya malulün kendisinden meydana geldiği yani malulün oluşumunda etkili olduğu illettir. Buna “failiyet illeti” denir. Veya malulün oluşumunda etkili değildir. Bu durumda da ya malul onun için olmuştur ki bu “gaye

²⁵⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlîd*, . s. 304.

illetini” oluşturur. Veya onun için gaye değildir. Bu da “vucudî” olması durumunda “şart”, “ademi” olması durumunda ise “irtifau’l-mevâni” olur.²⁵⁷

Aristo illetleri dört kısma ayırmış birçok felsefeci ve kelamcı da bu taksimi olduğu gibi kabul etmişlerdir.²⁵⁸ Birincisi bir şeyin varlık anlamı olandır. İkincisi herhangi bir eşyanın tercih edicisi ve ayırıcısı olan illettir. Üçüncüsü hakkında ‘ilk hareket ettiren nedir?’ sorusu sorulan illettir. Dördüncüsü ise hakkında ‘ne gibidir?’ sorusu sorulan illettir.²⁵⁹

Aristo ilahi zatı eşyanın ilk nedeni olarak isimlendirmiş ve şöyle demiştir: “Bu konu, birinci illet ve ondan türeyen eşyalar hakkındadır. Mahza vâhid tüm eşyaların üstündedir. Sıradan bir şey olmayıp eşyanın başlangıcıdır. O eşyaların değil bilakis tüm eşyalar onun içindedir. O ise hiçbir şeyin içinde değildir. Zira tüm eşyalar ondan fişkırmıştır. Eşyanın varlığı, ayakta kalabilmesi ve dönüşü onadır”.²⁶⁰

Aristo’nun veya bu konuda onu takip eden diğer Filozofların bu söylemlerinde amaçladıklarının detayına inmeden önce İsmâîlîlerin Mübdi’nin kâinatın nedeni olarak nitelenmesini kabul etmediklerini belirtmek gerekir.²⁶¹ Sicistânî konu hakkında detaylı konuşmuş ve Mübdi’ye cevher denilmesini reddettiği gibi felsefecilerin Mübdi’ için dile getirdiği illet söylemini de kabul etmemiştir. *el-Mekâlîd* adlı eserinin sekizinci bölümünü ‘Allah illet değildir.’ ifadesiyle başlıklandırmıştır. Akabinde felsefecilerle Allah hakkında illet denilebileceğine dair söylemleri nedeniyle tartışmaya girer. Onun felsefecilere yönelik eleştirisini şu başlıklar altında özetlemek mümkündür:

a. İletinin vücub ve imtinaya kabiliyeti

Bir şeyin illetinin o şeyin illeti olmaması mümkün değildir. Olmaması mümkün olmayan şeylerin olmaması mumtenidir. Olmaması mümkün olmayan, aynı

²⁵⁷ el-Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s. 154; el-Kefevî, **el-Külliyât**, s. 621; Cemîl Salîbâ, **el-Mu’cemu’l-felsefi**, C.II, s. 95.

²⁵⁸ Bkz. Zeyneb Afife, **el-Felsefetü’t-tabîiyye ve’l-ilâhiyye inde’l-Fârâbî**, Tab’u Dâri’l-vefâ, el-İskenderiyye, 2002, s. 122; Cemîl Salîbâ, **el-Mu’cemu’l-felsefi**, C.II, s. 93.

²⁵⁹ Aristo, **Mantiku Aristo**, s. 450-451.

²⁶⁰ Aristo, **Kitabü Esulucia**, thk. Firidrih Dibitersi, Berlin, 1882. s. 136.

²⁶¹ İbn Velîd, **Cilâu’l-ukûl ve Zübdetü’l-mahsul**, 1. baskı, thk. Adil avâ’, Dımaşk, Matbaatu câmiati’-Suriye, 1985, s. 95.

zamanda vacip/zorunlu varlık olur.²⁶² Sicistânî'nin sözlerinden anlaşılın illetin illet olması hasebiyle malulün bizzat kendisine zorunlu bir varlık olarak gerekliliği hususudur. Dolayısıyla onun illet olduğu Şeye illet olmaması mümkün değildir.²⁶³ Mümkün olmayanın zıddı da vaciptir. Ayrıca gayr-ı mümkün olmasından dolayı malule illet olmaması mmtenidir. Bu nedenle illet malule gerekli ve vaciptir. Buna rnek olarak da ateşten kaynaklanan ısıtma ve yakmayı göstermiştir. Ateşin malule illet olmaması mümkün değildir. Mümkün olmayan mümteni olur. Ateşin ısıtıcı ve yakıcı olmaması mümteni ise, ısıtıcı ve yakıcı olması zorunlu olur.²⁶⁴

Sicistânî illetin vücup ve imtina unsurlarından birini gerektirdiğine dair başka örnekler de vermiştir. Uzay cisimleri ile bilfiil ve bilkuvve açısından tam olan akıl, bu örneklerden bazılarıdır. Bu durumu yaratıcı için de uyarladığımız zaman Şöyle bir sonuçla karŐılaŐırız. Eğer onun yarattıklarına illet olduğu söylense o zaman da yarattıklarının ondan peyda olmaması mümkün olmaz. Ardından olmaması mümteni olacaktır. Olmaması mümteni olunca o zaman da olması vacip olur. Bu da illette vacip ve mümteni unsurlarının kabulüne kanıt olur. Hâlbuki yüce yaratıcı bundan mnezzettir.²⁶⁵

b. İlet malulne kendi özelliklerinden katar

Gözlemlendiği üzere illet malulne kendi özelliklerinden bir nebze katar. Nitekim sıcaklık ve hararet özelliklerini barındıran ateş, hava ve suya kendi özelliğinden olan sıcaklığı katmaktadır. Aynı Şekilde kendisinden nefsin sadır olduğu akıl da bu Şekildedir. Nitekim malul olan nefiste de illetin bazı özellikleri vardır. Bu durumu kâinatı yoktan var eden, rneği, maddesi, Şekli ve benzeri olmadan eşyayı yaratan yaratıcı için de uyarladığımız zaman kendisi ile yarattıkları arasında böyle bir ilişki görülmemektedir. Bu da yaratıcının yarattıklarının illeti olmadığını gösterir.²⁶⁶

c. Yaratıcının ezeli ve sermedi bir illet olduğuna dair söylem

Aristo'nun yaratıcıyı ezeli illet olarak gördüğüne dair söylemi yukarıda aktarılmıştı. Eb Ya'kb Sicistânî bu görüşü bir önceki maddede aktarılan illetin bazı

²⁶² Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 305.

²⁶³ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 305.

²⁶⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 305.

²⁶⁵ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 306.

²⁶⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 308; Kirmânî, *Hazâinu'l-edille*, s. 194.

özelliklerinin malule geçmesi esasına dayanarak reddetmektedir. Zira yaratıcının ezeli bir illet olduğuna dair varsayım nihayetinde âlemin de ezeli olduğuna dair söylemi zorunlu kılar. Bu da sahih değildir.²⁶⁷

d. Filozoflar âlemin ezeliyetine dair inançlarını yaratıcının illiyetinde gizlemişlerdir

Sicistânî eleştirilerinin devamında isim vermeden inkârcı bazı filozofların yaratıcıyı inkâr etmek istediklerini ancak bu iddialarını açıkça belirtmemek için söz konusu iddialarını âlemin ezeliyeti söyleminde gizlediklerini iddia etmiştir. Âlemin ezeliyetini de açıkça belirtmeyerek bu iddialarını âlemin ezeliğini ve yaratıcının inkârını gerektirecek şekilde yaratıcının illiyetine dair söylemlerinde gizlemişlerdir.²⁶⁸

e. İlet malulden mutlak şekilde ayrılmaz

İlet malulünden ayrılmadığı gibi ondan gecikmez de. Örneğin ısı, ateşin bir malulü olarak düşünüldüğünde iletisi olan ateşten ayrılmaz. Aynı şekilde ışık dahi aydınlatandan ayrılmaz. Işık aydınlığı aydınlatandan mücaneset yoluyla edinmiştir. Bu örneği yaratıcıya uyarladığımız zaman acaba âlem tanrının kendisi midir yoksa başkası mıdır?

Eğer kâinatın yaratıcının kendisi olduğunu iddia edilirse bu iddia sahibini inkâra düşürür. Eğer âlemin yaratıcının dışında olduğu iddia edilirse o zaman da -ilet ve malul olmalarının kabul edilmesi halinde- nasıl olur da âlem sıcaklığın ateşten olması misali yaratıcıdan olabilir? Böylece her iki ihtimalin butlanı sabit olduğu gibi yüce yaratıcının da illet olmadığı hakikati ispat edilmiş olur. Bilakis O, illetlerin illeti olup yüce olandır. Tüm maluller onun emrinin buyruğundadır. Ayrıca kendisi ve emri arasındaki araçların az olduğu kişi her zaman araçları fazla olandan üstündür. Kendisi ile emri arasında hiçbir aracının bulunmadığı olan ise yüce kutsiyete sahip ve tümünün bilgesidir.²⁶⁹

²⁶⁷ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 308.

²⁶⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 309; *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 95.

²⁶⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 309; Ayrıca karşılaştırmız: *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 94-99.

7. Yaratıcı ve İnniyet

İnniyet kavramı Müslüman felsefecilerin ve kelamcılarının çokça kullandığı bir kavramdır. Kelimenin anlamında ve Arapça kökenli veya yabancı kökenli bir kelime olup olmadığı hususunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Sicistânî kesin bir şekilde kelimenin Arapça kökenli olduğuna ve bu kökenin de pekiştirme anlamı ifade eden “إِنِّ” kelimesi olduğuna inanmaktadır. Eserinde beşinci bölümü bu konuya ayırmış ve “beşinci kısım: fi’l-inniyye” diye başlıklandırmıştır. Burada bizi ilgilendiren iki önemli husus vardır. Birincisi inniyyetin genel açıdan, ikincisi ise yaratıcıya nispeten inniyyetin açıklanmasıdır.

Birinci kısma gelince Sicistânî yaratıcıya inniyyet kavramını nispet etmektedir. Ancak bu nispeti de emri ve cömertliği olarak gördüğü mahza yaratma olarak beyan eder. Muhakkak ki o her iki âlemi içindikilerle beraber latif/saydam ve kesif/yoğunken yaratmıştır. Kesiflerin duyularla algılanabilen, latiflerin ise akılla algılanabilen âlemdekilere ilişkin inniyyetleri de o yaratmıştır.²⁷⁰

Bu ifadelerden yaratıcının bir inniyyetinin olmadığı ve ona nispet edilen tüm inniyyetlerin ise onun mahlûkatı ve yaratması olduğu anlaşılmaktadır. Sicistânî der ki; Herhangi bir şeye nispet edilen bir şeyin üstündedir, bir şeye doğrudur, bir şeydedir, bir şeydendir, bir şey içindir, bir şey gibidir, bir şey üstündedir, bir şey altındadır, bir şeyin önündedir, arkasındadır, bir şeyin anlamındadır, gibi bütün inniyyetler bir şey değildir.²⁷¹

Daha sonra Sicistânî inniyyet kelimesinin Arapça kökenli olduğuna göstermek için Kur’an’dan delil getirir: “Bu, Allah’ın gerçek varlık olmasından dolayı böyledir. Ölümlere can veren O’dur. O, her şeye bir ölçü koyar”.²⁷² ayetleri örneğinde olduğu üzere Kur’an’da Allah’a inniyyetin nispet edildiği iddiasını dillendirir. Burada sorgulayan şahıs ayetlerden yola çıkarak Kur’an’ın bu inniyyetleri yaratıcı için kullandığını belirtir. Sicistânî bu soruya söz konusu inniyyetlerin hikmetin, fitratın ve yaratılışın akabinde olduğu şeklinde cevap verir. Ancak yaratılıştan bahseden “Allah

²⁷⁰ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlid*, s. 56.

²⁷¹ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlid*, s. 57.

²⁷² Hac, 22/6.

her şeyin yaratıcısıdır”²⁷³ gibi ayetlere baktığımız zaman inniyetin kesin bir şekilde kesildiğini görürüz. Burada onun yaratışı ruhanî ve cismanî tüm inniyeti kapsamıştır.

Bunun benzeri ayetlerde inniyetin açık bir şekilde yaratılmışı nispet edildiği görülür. Bu ayetlerde inniyet bizim ve ruhlarımızın yaratılışı ve gök ile yerin duruşuyla birlikte zikredilmiştir. Nitekim bahsedilenlerin tümü de varlıklarını ayakta tutan inniyetlerine muhtaçtırlar. Yüce yaratıcı varlığını ayakta tutacak bir şeye muhtaç değil ki inniyeti olsun.²⁷⁴

Bu ifadelerden iki sonuç elde etmek mümkündür. Birincisi varlık anlamında olan inniyet Sicistânîde açıkça bilindiği gibi diğer felsefeci ve kelamcılarının²⁷⁵ nazarında da hiçbir şekilde yaratıcıya nispet edilemez. Tıpkı diğer vasıflar gibi inniyet vasfı da kedisinden nefyedilir. İkincisi ise Sicistânî'nin gerek Kur'ân'da gerekse de diğer metinlerde sıkça ele aldığı bu kavramın Arapça kökenli olduğuna ve "ئ" inmeden elde edildiğine inandığı, en azından öyle anlaşıldığı apaçık ortadadır.

İsmâîlîlerin tanrı tasavvurunun ana temasını nefy oluşturur. Onlara göre tanrı sıfatlarla nitelenmediği gibi sıfatların nefyi ile de nitelenemez. Çünkü o nefyin ötesindedir. Ona herhangi bir sıfat, şekil veya alamet itlak edilmez. O hüviyetten, sayıdan ve mekândan münezzehtir. İsmâîlîlerin yeni Eflâtunculardan etkilenmiş olmalarını kabul etmekle beraber bu konuda onların yürüdüğü yolda yürümemişlerdir. Bilakis felsefecilerle bazı hususlarda tartışmışlardır. Bunlardan bazıları bahsi geçen tanrının illet veya cevher olarak nitelenme hususlarıdır.

Ancak -başta da söylediğimiz gibi- bizzat İsmâîlîlerin eserlerinde Mübdi'ye ispat edilen bir takım vasıfların var olduğunu görüyoruz. Örneğin yukarıdaki hususlarda dayanak olarak gördüğümüz *Kitâbu'l-mekâlid*²⁷⁶ adlı eserin kendisinde dahi Mübdi' için bazı vasıfların kullanımı söz konusudur. Nitekim Sicistânî'nin konu başlıklarının ilk beşi Mübdi'ye yönelik bazı ispatlar barındır. Birinci konunun başlığı şu şekildedir: 'Birinci iklîd/konu: Mübdi'nin zikri hakkındadır.' Akabinde bu başlıkta dolaylı olarak Mübdi'ye bazı vasıfların ispat edilmesini içeren "Örtüsünün

²⁷³ Zümer, 39/62.

²⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 90.

²⁷⁵ Bkz. 90 nolu talik.

²⁷⁶ İklîd anahtar ile eş anlamıdır. Sicistânî'nin kitabına Mekâlid şeklinde verdiği başlık mefâtiḥ'ül-Cennet olarak anlaşılabilir. Kitabın iç bölümlerinde aynı ifade kullanmıştır.

kibriyası yüce olan Mübdi', kullarının bilgisinin duyularla mesbuk olduğunu bildiğinden onları göklerin ve yerlerin çevresinin dışında olan/metafizik alan hakkında konuşmaktan nehyetti" gibi ifadeler kullanmıştır.²⁷⁷ Ayrıca "Yüceliğe bürünen Mübdi'nin kibriyası böyledir" demiştir. Kibriya kelimesi kbrالكبر kökünden alınmıştır. Sözlükte "bazı yaratılmışların ulaşıp onunla diğer yaratılmışlara büyüklük tasladığı merteye" demektir.²⁷⁸ Sicistânî ardından Mübdi'ye bu tür sıfatların kullanıldığı ayet ve hadislerde geçen buna benzer ifadeleri nakleder. Ancak bu beyanların teçsime dönüşeceğini ve bu tür vasıfların yaratılmışlarda da kullanıldığını görünce şu açıklamayı yapmıştır: "Konuşma dilinde tanrı için kullanılan kavramların tümünü yaratılmışlar da ihtiva etmektedir. Ancak onun zatı neticede bazı şekilleri onun şekline yansıtırak veya benzerleri ona yansıtırak her türlü tevilden ve istidlal amacıyla kullanılacak yerdeki veya gökteki küçük büyük her şeyden uzak ve münezzehtir".²⁷⁹ Devamında tüm bu beyanlarının özetinin, kullarını kapsayan şeyin yüce Allah'ı kapsayamayacağı ve Mübdi'nin yarattıklarına benzemediği gerçeğinin ispatı olduğunu beyan eder.

Mübdi' için kibriya vasfını kullanan Sicistânî 'ikinci iklid Mübdi'nin azameti hakkında' adını verdiği ikinci iklidde Mübdi'ye azamet vasfını ispat eder. Sicistânî bu başlıkta Mübdi'nin azametini ispat için yarattıkları aracılığıyla konuyu açıklama yoluna giderek insanı örnek olarak gösterir ve şöyle der: İnsan hem cisim hem de ruh açısından sınırlıdır. Bu sınırlı mahlûk, hiçbir şekilde yaratıcının azametini hakıyla idrak edip ifade edemez. Eğer Mübdi'nin azametini anlamak istersen onun yarattıklarını düşünmen yeterli olur. Yaratılan tüm âlem, atomları açısından sayılmaya kalkılsa hiç kimse buna güç yetiremezken bekâ alemini ve keramet kaynağını görmek ve nurani cevherlerle ruhanî mekanları müşahede etmek nasıl mümkün olur. Zira orada tanımlanamayacak, betimlenemeyecek ve anlatılamayacak derinlikte bir yüceliğe şahit olacaklar. Her iki âlemin yaratıcısı olan Mübdi'nin azameti, kalplerin müşahedesinden ve akılların mukayesesinden yücedir. Âlemlerin rabbi olan Allah uludur.²⁸⁰

²⁷⁷ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 42.

²⁷⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 43.

²⁷⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 45.

²⁸⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlid*, s. 49.

Sicistânî, ‘Mübdi’nin cömertliği’ başlığıyla başlıklandığı üçüncü iklide Allah’a cûd/cömertlik vasfını nisbet eder. Konuya Allah’ın cömertliğinin yaratılmışların cömertliğine benzemediğine dair girişle başlamaktadır. “Peki, Allah’ın cömertliği hangi cömertliğe benzemektedir?”²⁸¹ sorusunun ardından tüm mahlukatın Mübdi’nin bu vasfı neticesinde varlık alemine çıktığını belirtir. Mübdi’, cömertliğiyle taşmış ve ilk akıl ortaya çıkmıştır. Yine bu cömertliğiyle diğer varlıklar ilk akıldan sudûr etmiştir. Bu cömertlik yaratılmışların cömertliğine benzemez. Sicistânî iklinin sonuna Mübdi’nin cömertliği ile diğer mahlûkların cömertliği arasındaki farka dair beyanda bulunmuş ve bunları üç noktayla sınırlandırmıştır. Birincisi diğer cömertler bir şeye bir şey ile cömertlikte bulunurken Mübdi’ “şey”in ta kendisiyle cömertlik yapmış ve “şey” olmayı bizzat o yaratmıştır. “Bir şey, bir şey için ve bir şey ile” gibi kavramların tümü “Şey’iyyet” anlamına dâhil olup onun ardından gelmektedirler.²⁸²

Dördüncü iklid ise Mübdi’nin kudreti hakkındadır. Sicistânî bu iklide Mübdi’ye kudret vasfını ispat eder. Kuvvet ile kudret kavramları arasındaki farka değinerek kudretin kuvvetten daha genel bir kavram olduğunu belirtir. Ona göre kuvvet ve kudret hem insan hem de melekler için söz konusu olmaktadır. Kudret iradeye muhtaç iken kuvvet irade gerektirmemektedir. Kudretin irade ile eş güdümlü olması zorunlu iken kuvvette böyle bir zorunluluk yoktur. Melek ve insanlarda da durum böyledir. Mübdi’nin kudreti ise iradeye ihtiyaç duymaz. Akılla kavranmasının bir yolu da yoktur.

Mübdi’ye sabit olan kudret, karşıtı acziyet olan bir kudret değildir. Onun kudreti keyfiyeti ve hakikati tüm idraklerden saklı olan kudrettir. Onun kudreti yaratılmışların zaman ve mekânla sınırlı kudreti ile karşılaştırılmaz. Sicistânî kudret konusunda bazen sorulan ‘*Mübdi’ yarattıklarının bir benzerini tekrar yaratmaya muktedir midir değil midir?*’ sorusundan kaçınır ve bu sorunun hatalı olduğu gibi esası açısından da batıl olduğunu ifade eder. Verilecek cevabın olumlu veya olumsuz olması aynıdır. Zira böyle bir şey, insanın fitratına ve içgüdüsüne aykırıdır. Sicistânî konu hakkındaki söylemlerinden sonra bu soruya illa da bir cevap verilecekse bunun

²⁸¹ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlid*, s. 50

²⁸² Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlid*, s. 52; Kirmânî, *Hazâinu’l-edille*, s. 195.

“hayır” olması gerektiğini belirtir. Zira eğer Mübdi’ mevcut âlemin bir benzerini yaratmaya kadir ise yaratılacak âlem bunun aynısı olacaktır. Bu âlemin barındırdığı canlılar, madenler ve bitkiler âlemiyle yeterli olduğunu ve benzeri bir aleme ise ihtiyacın olmadığını dile getirir.²⁸³

Sonuç olarak İsmâîlîlerin tanrı tasavvuruna yönelik araştırmada dayandığımız bu alıntılar bize iki belirgin hususu açıklamaktadır. Birincisi, İsmâîlîler Mübdi’ hakkındaki isim ve sıfatlar konusunda nefy nazariyesini diğer deyişle Mübdi’ye herhangi bir isim veya sıfatın nispet edilmesini nefy etmeyi kendilerine düstur edinmişlerdir. Mübdi’ye herhangi bir isim ve sıfat kullanmayı caiz görmemiş, çoğu dâînin ifadelerinde de görüldüğü üzere bu konuda katı davranmışlardır.

İkinci husus ise nefy teorilerine rağmen birçok İsmâîlî dâînin hatta başta Sicistânî ve Kirmânî gibi en katı olanları olmak üzere Mübdi’ye isim ve vasıf atfeden ifadeleri bulunmaktadır.²⁸⁴ Burada hissettiğimiz, konu hakkında bir çelişkiye düştükleri gerçeğidir. Ancak bu çelişkiye cevap teşkil edebilecek tek açıklama el-Kirmânî’nin öne sürdüğü ıztırar/mecburilik meselesidir. Zira biz insanlar Zat-ı İlahî’yi anlatmak ve tanımlamak için sahip olduğumuz kısıtlı imkânlar nedeniyle bu betimleme ve isimlemeleri kullanmak zorundayız. Bundan kaçış imkânına da sahip değiliz. Ancak sonuç olarak İsmâîlîlerin sıfat ve isimlerin mutlak şekilde nefy edilmesi hakkındaki bu katı tutumları, karşımızda bir iddia olarak durmaya devam etmektedir.

C. EMR

Emir kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de farklı ayetlerde birçok kez kullanılmıştır. O ayetlerden bazıları şunlardır:

“ Önceden de sonrasında da emir Allah’ındır”²⁸⁵

“ Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na aittir”²⁸⁶.

“ Emrimiz göz kırpması gibi bir tek emirdir”²⁸⁷.

²⁸³ Sicistânî, *Kitâbu’l-mekâlid*, s. 54.

²⁸⁴ Ali b. Velîd, tevhidin tanımında şöyle der: Tevhid ile Allah’ın yegane ezeli tanrı ve canlı, vâhid, ahed, samed olduğu gibi sonu olmayan ilk ve kesintiye uğramayan en son olduğu inancıdır.’ *Tâcu’l-akâid*, s. 30.

²⁸⁵ Rûm, 30/4.

²⁸⁶ A’raf, 7/54.

Kirmânî, bu kelimenin farklı anlamlarını müfessirlerden aktararak şöyle açıklamaktadır:

1. Emir, ‘din’ demektir. Bu anlamın doğruluğuna kanıt olarak da ‘Hak gelip de Allah’ın emri (dini) ortaya çıkana dek...’²⁸⁸ ayetini göstermektedir.
2. Emir, ‘söz’ demektir. ‘Hani aralarında emirlerini (sözlerini) tartışıyorlardı ya...’²⁸⁹
3. Emir, ‘azap’ anlamında kullanılır. ‘Emir yerine getirilince (yani azap kesinleşince) şeytan dedi ki...’
4. Emir ‘vahiy’ anlamında kullanılır. (يُنزِلُ الْأَمْرَ بَيْنَهُنَّ) ‘Aralarından vahiy indirir.’ ayetinde vahiy anlamında kullanılmıştır.
5. Emir ‘kıyamet günü’ anlamında kullanılır. ‘Allah’ın emri gelmiştir. Acele etmeyin’ ayetinde kıyamet günü anlamındadır.
6. Emir ‘kaza’ anlamında kullanılır. (يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ) ‘Allah gökten yere kadar her işi yönetir.’ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.
7. Emir ‘kelime/söz’ anlamında kullanılır. (إِنَّمَا أَمْرُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ (كُنْ) فَيَكُونُ) “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir”²⁹⁰ ayetinde söz anlamında kullanılmıştır.²⁹¹

Kirmânî Kur’ân’da geçen ‘emr’ kelimesinin anlamlarını böyle sıraladıktan sonra İsmâîlîlerin söz konusu kelimeye verdikleri anlamı zikrederek şöyle demiştir:

Yukarıda işaret edildiği gibi çok anlamlara sahip kelimenin farklı anlamlarıyla beraber davet önderlerinin, Peygamberden (sav) ve onun ardından tevhit sancağını yüklenen imamlardan (Allah makamlarını yükseltsin) yaptıkları nakle dayanarak yaptıkları tarif şudur: “Emir, Yüce Allah’ın tüm varlık âlemini bir şeyin içinde, üzerinde veya nedeniyle olmaksızın onunla yoktan varetmediği şeydir. O,

²⁸⁷ Kamer, 54/50.

²⁸⁸ Tevbe, 9/ 47.

²⁸⁹ Kehf, 18/21.

²⁹⁰ Nahl, 16/ 40.

²⁹¹ Bunlar Kirmânî’nin tanımlarıdır. Sicistânî’nin görüşleri ile karşılaştırma için Bkz. Sicistânî, **Tuhfetü'l-mustecibîn**, s. 11.

Allah'ın kitabında bir şeyden yarattığına işaret ettiği mevcudata değil, ilk Mübdi'ye işaretidir ”.²⁹²

İsmâîlilerin Mübdi'nin tasavvuruna yönelik bu açıklamalarından sonra bilinmesi gereken önemli hususlardan biri de kâinatın yaratılış aşamasının direkt Mübdi'den olmadığına dair düşünceleridir. Zira onlara göre o her şeyden münezzehtir. Onlar Mübdi'in ardında bu emir kavramının olduğunu iddia ederler. Sicistânî *Tuhfetu'l-müstecîbîn* adlı risalesinde Kirmânî'den alıntılardıklarımızın yanı sıra Mübdi'den sonra olduğuna inandıkları 'emir kavramı'na yönelik görüşünü açıkça şöyle dile getirir: “Emir, kendi maddesinden olan veya aleti olacak bir şey olmaksızın yokluktan yaratmaya güç yetirendir. Onun yardımcısı da yoktur ”.²⁹³ Emir, kendisinden önce olan Mübdi'nin tenzihiyle münezzehtir. Yarattığı hiçbir şey onun maddesi, aleti ve ortağı değildir. Mübdi'nin onunla mevcudatı yoktan yarattığı bu emir olgusunu 'el-vâhid/el-mahza/mahza' bir olarak isimlendirmiştir.²⁹⁴

Kirmânî'nin görüşüne göre emrin varlığının zorunluluğu, varlıkların varlık ve yokluk imkânı elde etmesi ile çoğalmayı kabullenebilme zorunluluğudur. Bu çoğalma durumu da kendi nefsi dışında çoğalmaya neden olan harici bir faktörden kaynaklanmaktadır. Çoğalan her bir şeyin tabii olarak zat veya mana olan fertleri olmalıdır. İlk varlık olan akıl için de aynı durum söz konusudur. Aklın çoğalması iki sebebe dayanmaktadır. Birinci sebep bir açıdan akıl iken diğer açıdan akleden ve akledilen olmasıdır. İkinci sebep ise zatından ve kendisini oluşturan zerrelere kaynaklanmaktadır.

Bu nedenle Kirmânî'nin dediği gibi aklın varlığı, kendisinden olmayıp başkasındandır. Akıl, kendisinden fiil meydana gelen şeyden var olan ilk varlıktır. Zira failden var olan ilk şey fiil olduğu gibi fiil, fiil olması cihetiyle kendisini var edenden ortaya çıkan ilk şey olmak zorundadır. Vuranın vurma eyleminde olduğu gibi bu fiil failinden meydana gelen ilk şeydir.²⁹⁵

²⁹² Kirmânî, **er-Risâle el-mevsûme bi'l-mudiyye fi'l-emri ve'l-âmiri ve'l-memûr**, (Resâilu'l-Kirmânî içerisinde) s. 43; **Hezâinu'l-edille**, s. 197.

²⁹³ Sicistânî, **Tuhfetu'l-mustecîbîn**, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîd, 1983, s. 11.

²⁹⁴ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 87.

²⁹⁵ Kirmânî, **er-Risâle el-mudiyye**, s. 46.

Kirmânî aklın tarifine yönelik ifadelerini bu şekilde sürdürmektedir. Ancak emir konusunda bir şey söylememiştir. Emir, âmir ve memur ile ilgili kaleme aldığı risalesindeki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla emrin yaratılmış olmaktan çıkmadığı görüşündedir. Emir ve aklın aynı şeyler olma durumu da vardır. Zira akıl yaratılmışların ilkidir.

Burada kayda değer önemli hususlardan biri de İsmâîlî dâî olan Sicistânî ve Kirmânî arasındaki yol ayırımına dikkatin çekilmesidir. Zira her ikisinin de emir ve ibdâ konularında diğerinden tamamen farklı ve kendilerine özgü bir yaklaşımı bulunmaktadır. Kirmânî, bu konuda hocası olan Sicistânî'yi sert bir şekilde eleştirmiştir. Kirmânî'nin konu hakkındaki görüşü ve Sicistânî'ye yaptığı eleştiriler öncesinde Sicistânî'nin görüşlerini nakletmemiz uygun olur.

Dış âleme baktığımız zaman kesin bir şekilde bu varlık âleminin varoluşunu sağlayan bir illetin var olduğunu anlıyoruz. Sicistânî'nin de dediği gibi bu illetin varlık âleminin dışında bir şey olması zorunludur. Zira eğer o illet bu âlemden bir parça ise o vakit onun ta kendisi olur. İletinin varlığının kesinleşmesi de âlemin yaratılmasındaki söz konusu illetin yaratıcının ك/kef ve ن/nûn ile ifade ettiği ve “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir”²⁹⁶ ayetinde de belirtilen, “كن” emri olduğunu ispatlar.

Bazı kimseler “كن” ifadesinden hareketle Mübdi'nin bir sesinin olması gerektiği vehmine kapılmıştır. Ancak aklen bu mümkün değildir. Zira bu ses mevcudatın yaratılışının akabinde ortaya çıkan bir olgudur. Ayrıca sadece Arapların anladığı Arapça kelimelerdir.²⁹⁷ Burada kast edilen, söz konusu harflerin de sonradan “كن” emri ile yaratılan varlıklardan olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktır. Bunun dışında söz konusu emir, yer ve göklere hitapta (انتيا طوعا أو كرها) ayetinde iki harf yerine (انتيا) şeklinde dört harfle kullanılmıştır.

1. Allah'ın “كن” Emrinin Anlamı

Sicistânî, *el-Yenabi* adlı eserinin üçüncü konu başlığında Allah'a nispet edilen emrin ك ve ن harfleriyle ifade edilmesine değinmiş ve harflerle anlam arasında şöyle bir bağlantı kurmuştur: “كن” emrinin oluştuğu harf sayısı ikidir. Bu da çift sayılardan

²⁹⁶ Nahl, 16/ 40.

²⁹⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 101.

bir sayıdır. Kâinattaki cismanî veya ruhanî bütün yaratılmışlarda da bir çeşit çift/zevciyet durumu mevcuttur. Allah'ın emri de iki harfle ifade edilerek kâinattaki her şeyin Allah'ın emriyle yaratıldığına dair bir gönderme yapılmıştır.

Sicistânî farklı yerlerde de şahit olacağımız üzere emrin açıklamasında ebced hesabına başvurarak şöyle der: "كن" emrinin ebced hesabıyla sayısal değeri yetmiştir. Yetmiş sayısı da ondalık olarak düşünüldüğünde yediye tekabül eder. Sanki bu sayıyla bize yüce iradenin bu harflerle yedi semâvî harfleri 'semâvî yedi akıl', cismanî âlemdeki suretleri ayakta tutan yedi gezegeni ve beşerin korunması ve aralarındaki düzenin korunması için müşahede edilen cismanî âlemde yedi nutekâ/imamı yaratmayı dilediği ifade edilmek isteniyor.

Sicistânî "كن" emrinin açıklanmasında kelimeye harf olarak farklı bir açıdan bakarak şöyle der: "كن" emrini oluşturan ك ve ن harfleri arasında alfabetik sıralama olarak ل ve م harfleri bulunmaktadır. Bu iki harfin birleşmesinden de لم 'neden?' kelimesi elde edilir. Bu da anlayışımızca varlık nedenine dair soruyu ve tüm âlemlerin Yüce Allah'ın emri altında olduğunu ifade eder. Ebced hesabına tekrar döndüğünde ك harfinden önceki harfin ي olduğu ن harfinden önce ise س harfinin olduğu görülür. Bu iki harf ebced hesabınca rakamsal değer olarak yetmiş rakamına tekabül eder. Bir önceki tefsire benzer olarak bu yetmiş sayısının yedi adet ondalığa tekabül ettiği söylenmiştir. Sicistânî bu yedi rakamının yedi imama işaret olarak görür.²⁹⁸ "كن" emrini oluşturan ك ve ن harflerine normal Arapça alfabetik sıralama açısından bakıldığında ise ق harfinden önce ن harfinden sonra ise و harfinin bulunduğu görülür. Bu harflerin (ق، ك، ل، م، ن، ه، و) harflerin toplamı yedidir ve bu rakam, sonra gelen hulefâi seb'ayı işaret eder.²⁹⁹

Ses tonu açısından bakıldığında ise bu harflerden birinin harekeli birinin sakin olduğu görülür. Bu da yaratılışı tamamlayan söz konusu emrin biri sakin biri harekeli olan Heyulâ ve suret boyutuna işaret eder.³⁰⁰

²⁹⁸ Sicistânî, **el-Yenâbi'**, s. 74.

²⁹⁹ Mustafa Galip 'el-Etimâu's-seb'a, nefsi ibadete ve düşünceye sevk eden din sınırlarının yedi duvarları anlamına gelir.' demiştir. Sicistânî, **el-Yenâbi'**, s. 75.

³⁰⁰ Sicistânî, **el-Yenâbi'**, s. 74-75; Ayrıca karşılaştırmız, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 101. Harflerin bu şekilde açıklanmasının şüphesiz geçerli bir kuralı ve ölçüğü yoktur. Bu nedenle aynı harflerin dâiden dâiye bile değişkenlik gösterdiğini görmekteyiz. Örneğin Şihâbuddîn Ebû Firâs, Sicistânî'nin yukarıdaki

2. Allah'ın Emri Mahlûk Değildir

Allah'ın emri yaratılmış değildir. Zira onun yaratılmış olduğunu iddia etmek mahlûkat için geçerli olan fanilik gibi olguların emrin kendisi için de geçerliliğini kabulünü zorunlu kılacaktır. Emrin mahlûk oluşunun kabulü emrin faniliğini gerektirecektir. Emrin faniliğini caiz görmek 'şey' oluşunu kabulü bu da emrin cevher oluşu sonucunu doğuracaktır. Cevher de doğası gereği bir illete ihtiyaç duyar. Bu da bizi emrin illeti var olan bir cevher olduğu inancına sürükleyecektir. Hâlbuki bu batıl bir inançtır. Zira bu durumda emrin illetinin yaratıcı olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Ancak daha önce de belirtildiği üzere Mübdi'ye illet demek mümkün değildir.

Eğer emrin, kendisinden önce var olan bir illetle var olduğu iddia edilirse bu durumda emir olmaksızın var olan bir illetin varlığı söz konusu olacaktır. Bu sonuçtan da 'neden diğer illetler de bu illet gibi emirsiz yaratılmadı?' sorusu akla gelecektir. Emrin illetsiz bir şekilde var olduğu iddiası ise onu illetsiz olarak ortaya çıkan akıl ile aynı konuma taşır. Bunun sonucunda da emrin yaratılan olduğu, yaratan olmadığı şeklindeki tenakuz ortaya çıkar. Zira illetsiz ortaya çıkan bir şey yaratılan değil yaratan olur.

Nedene bağlı olmaksızın ortaya çıkmış olduğu gerçeği, emri 'şey' olarak niteleme durumundan da çıkarır. Bunun sonucunda cevher olmadığı sonucu gibi kendisinden önce bir illetin de olmayacağı ve sonuç olarak yaratılmamış olduğu gerçeği ortaya çıkar.³⁰¹

3. Emr ve Yaratma Süreci

İsmâîliler yaratma süreci konusunda kâinatı direkt Allah tarafından yaratılan bir olgu olarak düşünmezler. Onlara göre Allah mahlûkatı 'emir' olgusu aracılığıyla yaratmıştır. Bu da emir olgusunun da yaratılan bir olgu olup olmadığı tartışmasına neden olmaktadır. Bir kısım kelamcı emrin Allah tarafından irade ile yaratılan bir olgu olduğunu iddia eder. Onlara göre emir olgusunun yaratılmasındaki illet iradedir. Onların bu iddiasını reddeden Sicistânî şöyle söylemektedir: "İradenin emirden önce geldiği iddiası, emrin zamana bağlı olduğunu, varlık tarafından yönetildiğini ve

kelimeler için verdiği açıklamalardan farklı bir açıklama yapmaktadır. Bkz. **Metâliu's-şumûs fi ma'rifeti'n-nufûs**, thk. Suriye, Ârif tâmir, 1952, s. 35.

³⁰¹ Kirmânî, **el-Mekâlîd**, 140-141.

mekânca kuşatıldığını gösterecektir. Emir olgusunun direkt Mübdi'den olması da takrib/insan zihninin kavrayabileceği formda ifade etme olarak değerlendirilebilir. O, iradeye ve varlığa nispet edilmekten, zamanla bir arada olmaktan ve mekân ile çevrenmekten yücedir. Bilakis o emir ve memur gibi en basit bir varlıkla nitelenme durumundan korunmuştur".³⁰²

Kanaatimizce Sicistânî'nin 'takrib'³⁰³ teriminden kastı ifadelerin insan zihninin kavrayacağı seviyeye indirgenmesidir. Yani bu tür kavramlar sadece anlamın insanın anlayabileceği şekilde ifade edilmesi amacıyla kullanılmıştır. Yoksa bu anlamların hakikatleri insan zihninin kavrama yetisinin üzerindedir. Sicistânî'nin vurgulamak istediği, emirden yaratma vasfının nefy edilmesidir. Zira emir Mübdi'nin kendisindedir. Emirden sonra da Mübdi'den meydana gelme yönüyle emirle eşit olan ve onunla tamamlanan akıl gelir. Aralarında bir üstünlük kıyaslaması yapılacaksa da Sicistânî'nin tercihi üstünlüğün öncelikli olana verilmesidir. Ona göre tüm öncelikler kendisinden sonra gelenden üstündür. Bu genellemeye dayanarak emrin akıldan üstün olduğunu ve aklın temamiyette/eksiksizlikte emirden geride olduğunu söylemek zorundayız. Tamamiyetin emre sabit olması, eksikliğin akılda sabit olmasını doğurur. Aklın emirden eksik olması, onun mutlak açıdan nakıs olduğu anlamına gelmez. Bilakis o yaratılmışların en mükemmelidir.

Sicistânî'nin bir yaratıcı olarak Mübdi'yle ve ilk yaratılan olması hasebiyle akıl ile emir kavramının ilişkisine yönelik görüşünü aktardık. Görüldüğü kadarıyla Sicistânî, emir kavramını yaratıcı Mübdi' ile yaratılan ilk akıl arasında orta halka olarak görmektedir. Emir yaratıcıya nispet edilir ancak yaratılmış değildir. Kâinatın varoluş kaynağı ve noksansız olan ilk aklın nedeni olması açısından noksanlığa mahal verecek herhangi bir vasıf ile nitelenemez. Bu ifadelerden açıkça anlaşılıyor ki Sicistânî, emir kavramını olabildiğince tenzih etmeye yönelik çaba sarf etmiştir. Ancak insanların anlama yetisine hitap edebilmek için onların kelimelerini

³⁰² Kirmânî, **el-Mekâlid**, s. 141, krş. Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, Kitâbu'l-âlim ve'l-ğulâm, thk. Beyrut, Mustafa Gâlip, el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1983, s. 23.

³⁰³ Bunu, Eflâtun'un 'ilk yaratıcı eşyayı herhangi bir fikir ve hikmetle icad etmemiştir. Zira fikir ameliyesinin öncülleri vardır. Yaratıcı ise öncüllerden uzaktır. İlk yaratıcıda fikir ve görüş olmaz. Eşyanın fikir ve görüş neticesinde yaratıldığı söylemi, eşyanın ilk başta şu an üzerinde olduğu düzenle yaratıldığı amacıyla söylenmiştir.' ifadesiyle karşılaştırmız. Abdurrahmân Bedevî, **Eflâtun inde'l-Arab**, s. 66-67.

kullanmıştır. Bu durum hiçbir vasfı kullanmayı uygun görmeyen Kirmânî'nin yaratıcıya zorunlu olarak Mübdi' kavramını kullanmasıyla benzerlik arz etmektedir.

Ancak ilginç olan şudur ki Sicistânî'nin benimsediği bu yöntem öğrencisi olan Kirmânî'yi ikna etmemiş ve eleştiriye maruz kalmıştır. Kirmânî Sicistânî'yi yaratıcı için hiç uygun olmayan ifadeler seçtiği iddiasıyla eleştirmiş ve söz konusu yöntemi peygamberin insanları nehyettiği gizli şirk yöntemi olarak nitelmiştir. Kirmânî konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "Sicistânî'nin 'Varlıktan yaratılmamış olan emir, illete sahip değildir' ifadesi 'Ezelden beri yaratıcı ile var olma' ihtimalini barındırıyor. Bu da Peygamberimizin karıncanın kara taş üstünde yürümesine benzettiği gizli şirktir".³⁰⁴

Kirmânî'nin düşüncesi, Sicistânî'nin emrin la eys/illet olmaksızın yaratıldığı iddiasında saklıdır. Zira Sicistânî'nin ifadeleri iki ihtimalden birini zorunlu kılmaktadır. Ya emir, Allah olan illet ile ortaya çıkmış ya da Allah'ın dışında bir illetle var olmuştur. Birinci ihtimalde illet kavramı ibda sürecine dâhil olur. İkinci ihtimalde ise yaratılan bir şeyi yaratan konuma çıkarma durumu söz konusu olur. O şeyin yaratıcı olması Allah ile ezeliyet vasfını paylaşma durumunu ortaya çıkarır ki bu da hatalı bir düşünce olur. Kirmânî tevhide hâlel getireceğinden³⁰⁵ ibdânın ve illetin ta kendisi olan yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir şeyin tasavvurunun mümkün olmadığını dile getirmektedir. Aynı şekilde muşeyyi ile şey arasında herhangi bir şey düşünülemez. Zira olması durumunda o da 'şey' olmaktan kurtulamazdı. Bu durumda teselsül lazım gelir. Kirmânî, Sicistânî ile tartışmasını bu minvalde sürdürür.

Kirmânî, Sicistânî'nin emrin yaratılmış olarak kabul edilmesinin zorunlu olarak emir ile aklın eşitliğini ve emrin öncelikli olması hasebiyle akıldan daha mükemmel olacağı iddiasını *el-Mekâlid* adlı eserinde naklettikten sonra onu şu sözlerle eleştirir: "Sicistânî'nin bu ifadeleri emrin yaratılmışların vasfıyla nitelenebileceği sonucunu doğurur".³⁰⁶ Kirmânî emrin aklın illeti olduğu hususunu da reddeder. Zira öncesine bakıldığında onun illet olmayıp malul olduğu görülür.

³⁰⁴ Kirmânî, *er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye*, s. 49.

³⁰⁵ Kirmânî, *er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye*, s. 49.

³⁰⁶ Kirmânî, *el-Mekâlid*, s. 142, 374; *er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye*, s. 51.

Burada Kirmânî illetin malulün kendisi olduğunu açıklar. Daha önce nakledilen Allah'ın varlığına yönelik deliller kısmında bahsettiği söylemi ile buradaki söylemi arasında fark olduğunu belirtir. Orada illet malulün kendisi olmadığı gibi onun dışında bir şey olma zorunluluğunun doğaya uygulanabilir olduğunu burada ise farklı bir durumun olduğunu ifade eder. Kirmânî'nin konu hakkındaki görüşünü bizzat kendi ifadelerinden nakletmek daha uygun olacaktır: "Eğer birisi dese ki, 'Malul illetin, illet de malulün ta kendisi ise neden *el-Mesabih*³⁰⁷ adlı eserinde bir şeyin illetinin kendisinden farklı olduğunu belirttiniz?' deriz ki, illet olarak var olan ve bu illetle malul olup varlık âlemine çıkanın durumu, illet olarak var olup onunla malul olanın varlık âlemine çıkmamış olanın durumu gibi değildir. Zira illet olarak var olan ve bu illet ile varlık âlemine çıkan bir malul, varlık âlemine aittir ve ona muhtaçtır".³⁰⁸

Buradaki illet ve malul ile *el-Mesabih*'te ele aldığı illet ve malulü karşılaştırdığı uzunca bir açıklaması bulunmaktadır. Özet olarak şunu söylemek mümkündür: Kirmânî Mübdi' dışında bir illet ve yaratılanlar dışında bir malul kabul etmemektedir. Emir onun nazarında yaratma faaliyetinin bir parçası olup Sicistânî'nin dile getirdiği gibi yaratan ile yaratılan arasındaki ara halka değildir. Emir, ibdâ ameliyesi halkasına dâhildir. Buna günlük yaşamdan da bıçak üreten demirci örneği vermişti. Nitekim örnekte illet olarak bıçakçı ve malul olarak da bıçak dışında herhangi bir şey söz konusu değildir. Ancak Kirmânî'nin tenzih konusundaki aşırı dikkatine rağmen metafiziği konuşurken yaratılmışları örnek göstermesi temkinle karşılanmıştır.

Kirmânî emirleri üç kısma ayırmaktadır. Birincisi zaman öncesi varlığı ortaya çıkarandır. İkincisi mevcudun zamanla birlikte onunla ortaya çıktığı emirdir. Üçüncüsü ise zamanla ortaya çıkan mevcutları yaratan emirdir. Allah'ın emri ilk kısımıdır. Zaman öncesi varlığı takdim eden emir tabiatın dışındadır. "وما أمرنا إلا واحدة" ayetinde göz açıp kapamak ifadesi şeklinde varid olmuştur. Göz açıp kapamaya da fizik âleminde benzeyen bir şey yoktur. O zaman ayetin işaret ettiği

³⁰⁷ Bkz. Kirmânî, *Mesâbih*, s. 27.

³⁰⁸ Kirmânî, *er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye*, s. 52-53.

³⁰⁹ Kamer, 54/50.

emir, ilahi emirdir. İlahi emir zaman, mekân, madde ve sûret gibi yakından veya uzaktan yaratılmışlarla ilintili olan her vasıftan münezzehtir.

Kirmânî, Mübdi' adının Allah için kullanılması konusunda dile getirdiği ifadeleri tekrar eder ve Allah'ın emrinin ondan olduğu ancak zatının haricinde olduğunu belirtir. Buna rağmen söz konusu lafızların ondan çıktığı ve onun fail olduğu söylenemez. Son olarak söz konusu isimleri beşer zihninin anlamasını sağlayabilmek için kullanmak zorunda kaldığını ifade eder.³¹⁰ Kirmânî hükemânın³¹¹ ilk sebep olan ilk varlıktan tek şeyin doğduğuna, çok şeyin doğduğu iddiasının zatında da çokluğa neden olacağına dair sözlerini teyit eder.³¹²

İkinci kısım emir, mevcudun zamanla birlikte onunla ortaya çıktığı kısımdır. Kur'an'da da buna işaret eden ayetler vardır. “gece gündüz aksatmadan ibadet ederler”³¹³ ayeti ile “her şey o'nu tesbih eder. Ancak siz onların tesbihini anlamazsınız”³¹⁴ Bu tür emirler; gezegenler, felek, hayvanlar ve bitkiler âlemi gibi cismanî âlemde müşahede edilir. Bu nedenle yeryüzü ve diğer mahlûkat için Allah'ın emri diyebilirsin. Bu emir, zamanla eş güdümlü olan emirdir.

Üçüncü ve son kısım emir ise onunla var olan varlığın zamanla var olduğu emirdir. Bu emir Allah'ın “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir”³¹⁵ ayetinde bahsettiği emirdir. Bu ayette ortaya çıkan varlık bağı olduğu madde ve zamanın ayetteki emir neticesinde olmasıyla olur. Duyularla algılanabilir ancak hissedilen varlıklara benzememektedir.³¹⁶

Hoca ve öğrencisi arasındaki tartışmanın özü şudur: Sicistânî yaratıcıyı tenzih ettiği gibi emri de tenzih etmekte ve emri ibdâ ameliyesinden ayırmaktadır. Ancak Kirmânî ise emri ibdânın bir aşaması ve halkası olarak görmektedir. Bunun yanı sıra

³¹⁰ Kirmânî, **er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye**, s. 56.

³¹¹ Bkz. Abdurahman Bedevî, **Eflâtun inde'l-Arab**, Kahire, Mektebetu en-nahdeti'l-Mısıriyye, 1955, s. 65, 68, 69.

³¹² Kirmânî, **er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye**, s. 57.

³¹³ Enbiya, 21/20.

³¹⁴ İsrâ, 17/44.

³¹⁵ Nahl, 16/ 40.

³¹⁶ Kirmânî, **er-Risâle el-mevsume bi'l-mudiyye**, s. 58.

üçüncü emir kısmında işaret edildiği üzere Sicistânî emri tamamıyla tenzih eder. Kanaatimizce Kirmânî'nin eleştirisi yerinde değildir.

Doğrusu bu konu İsmâîlîler nazarında bir nebze belirsizdir. Bu belirsizliği örneğin 'emrin akıldan üstün olduğuna dair' başlıklı beyitlerinde emir konusuna değinen dâî es-Sûrî'de de görmekteyiz. O, açıklamalarına emrin akıldan üstün olduğuna ve Allah'tan geldiğine, hakikatine hâkim olmadığımız bir şekilde yaratılışın da emirden geldiğine dair söylemleriyle başlar. Ardından Kirmânî'nin bıçak ve bıçakçı örneklemesine yakın bir şekilde Sani ve masnu örneğini vermekte ve ikisi dışında herhangi bir şeyin söz konusu olmadığına dikkat çekmektedir.³¹⁷

Ardından zihinleri muğlak kalan bazı beyanları gelmektedir. Zira dâî es-Sûrî akabinde Kirmânî'nin yaptığı gibi emir, ibda ve aklı aynı çerçeveye koyup tümünü Mübdi'nin feyzinden gördüğüne dair şu beyanlarda bulunur:

فالأمرُ والإبداعُ والعقلُ وما
أَبْدَعَهُ مُبْدِعُهُ وَأَحْكَمًا
فَيْضًا تَوْلَدُ مِنْ مَفِيضِ الْقَادِرِ
مُتَّصِلٌ لَيْسَ لَهُ مِنْ آخِرٍ³¹⁸

Dâî es-Sûrî'nin görüşü özet olarak Kirmânî'nin görüşüne yakın olup emri, Mübdi' ile akıl arasında müstakil bir halka olarak görmemektedir.

4. Emir ve Âlem

Burada konuyla ilgili olarak 'Âlem mi yoksa emir mi öncedir?' sorusu akla gelmektedir. Sicistânî'ye göre emir âlemden öncedir. Zira âlem, emrin infazıyla ortaya çıkmıştır. Âlemin emirden önde olması düşünülemez. Âlemin varlığının ve ortaya çıkışının emre bağlı olması emrin öncelikli olmasını zorunlu kılar.

Burada bilinmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. O da şudur: Yaratma dairesi dışında bir emirden bahsedilmesi mümkün değildir. Emir yaratma zaviyesinden amir ve memur ile sınırlıdır. Yani âlem, madde veya gizli bir güç olmaksızın emir düşünülemez. Bu nedenle emir ve âlemin her ikisi de birbirini gerekli kılan ayrılmaz unsurlardır. Âlem tamamlanma aşaması sonrasında da emre ihtiyaç duyar. Emir âlem ile içkindir. Zira âlemin parçaları oluşum sürecinde emirsiz olamaz. Âlem tüm parçaları ve kühü ile emir dışındaki her şeyden müstağnidir ve

³¹⁷ es-Sûrî, *el-Kasidetu's-Sûriyye*, s. 28.

³¹⁸ es-Sûrî, *el-Kasidetu's-Sûriyye*, s. 28.

hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu yaklaşım Sicistânî'ye göre hikmetin ta kendisi ve tevhidin esasıdır.³¹⁹

Sicistânî'ye göre emrin üç yönü vardır. Birincisi yaratıcıya bakan yönü, ikincisi yaratılana bakan yönü, üçüncüsü ise ne yaratıcıya ne de yaratılana bakan yönüdür. “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir”³²⁰ ayeti bu üç yönü açıkça ortaya koymuştur. Ayetteki أراد emirden önce, emir de كن lafzından öncedir. كن ise emrin en derin katmanıdır. Sicistânî ayeti şöyle açıklar: “İrade, emrin yaratıcıya bakan yönüdür. Emir ise özellikle ilk malul olmak üzere kâinatı ortaya çıkarandır. كن lafzı ise ilk yaratılanın suretidir. فيكون ifadesi ise küllilerin ortaya çıkan iki aslına işaretir”.³²¹

D. AKIL

1. İsmâîlilerde ve Filozoflarda Akıl Anlayışı

a. Filozoflarda Akıl Anlayışı

Akıl, yaratma sürecinde temel bir noktayı oluşturur. İsmâîliler Mübdi'yi olumlu veya olumsuz tüm sıfatlardan ve yaratma süreciyle direkt bağlantılı olan var etme fiili gibi önemli fiillerden tenzih etmelerine rağmen akıl konusu İsmâîlî düşüncede en önemli konulardan olmayı sürdürmüştür. Bu durum ister Sicistânî'nin benimsediği gibi emrin ibdâ sürecinden bağımsız olarak görüldüğü isterse de Kirmânî'nin öngördüğü gibi ibda sürecinin bir parçası olup yaratılanın ta kendisi olan akılla bitişik kabul edildiği hallerde de aynıdır. Dâî el-Hâmidî aklın önemine işaret ederken şu ifadeleri kullanmıştır: ”Bilesin ki -Allah sana hep hayrı öğretsin- bu konu tevhid konusundan sonra en değerli konudur. Onda açıktan ziyade ipuçlarıyla işaret edildiği sınırlar bulunmaktadır. Akıl, usulün, fûruun, illet ve malullerin, sebep ve kâinatın öğrenildiği ilk basamaktır”.³²²

Genel olarak Antik Yunan felsefesini, özelde de Yeni Eflatunculuk felsefesini kavramadan İsmâîlî düşüncede aklın alanını ve genel olarak kâinatın yaratılışındaki rolünü anlamamız mümkün değildir. Zira burada açıkça sorulan *İsmâîlîler akıl*

³¹⁹ Sicistânî, **el-İfthar**, s. 103-105.

³²⁰ Nahl, 16/ 40.

³²¹ Sicistânî, **el-İfthar**, s. 106.

³²² el-Hâmidî, **Kenzu'l-veled**, thk. Mustafa Galip, Dâru'l-Endülüs, 1979, s. 32.

meselesini nerden aldılar ve bu şekle nasıl dönüştürdüler?’ sorusu karşımıza çıkmaktadır. Daha önce tartışılan Mübdi’ veya emir ile ilintili konuların İsmâîlî kökenini rahatlıkla bulabiliriz. Örneğin yaratıcıya olumlu veya olumsuz hiçbir sıfatın nispet edilmemesi konusu köken olarak İsmâîlîlerin tanrıyı eksiklikten ve mahlûkata benzerlikten tenzih etme düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Bu esas diğer İslami fırkalarda da bulunmakta ve İsmâîlîlerin odak noktası olduğu gibi diğer fırkaların da önemli gördüğü bir esas olmuştur.

Emir konusunda da durum budur. Konunun İslami bir düşünceye dayandığını kolaylıkla söyleyebiliriz. Emrin yaratılmış olup olmadığı konusu gibi İsmâîlîlerce tartışılan birçok konunun benzerlerini diğer İslami fırkalarda da görmek mümkündür. Ancak şunu itiraf etmeliyiz ki bu konulara dâhil edilen bazı unsurlar meselelere diğer gruplarda mevcut olmayan İsmâîlî bir kisve kazandırmıştır. Tüm bunlara rağmen konuların köken ve dallarına yönelik İslami bir iz bulmak mümkündür.

Akıl meselesine gelince karşımızda duran hakikat, ‘akıl’ kelimesinin sözlük ve terim alanında kullanılan bir gerçek olarak önümüzde durduğudur. Sözlükte ahmaklık ve cehaletin zıttı olarak kullanılan bu kelime birçok fıkıhçı ve kelamcının iman ve mükellef olabilmenin bağlı kılındığı esas olarak görülmüştür.³²³ Ancak bu kavram söz konusu anlamlarından soyutlanmış ve farklı bir anlamda kullanılabilir hale gelmiştir. Teakkül kavramı da aynı şekilde ‘tefekür ve anlamak’ anlamlarından farklı bir manaya dönüşmüştür. Bu durumun kelimelerin terimlerinin tümünde geçerli olduğunu iddia edemeyiz.³²⁴ Ancak doğal olarak kelimelerin terimlerini İslamî felsefe alanına çıkardığımız zaman anlamlarında bir nebze değişiklik olacaktır. Bu nedenle söz konusu kavramların felsefik anlamlarının da kökenine inmemiz gerekir.

Akıl kelimesi Yunan felsefesinde birden çok anlamda kullanılmıştır. Nefisle birleştiğinde nefse temyiz ve idrak yeteneği kazandıran insansı bir içgüdüye isim

³²³ Bkz: İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-şifâ el-ilâhiyat**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sait Zayed, Kahire Birleşik Arap Cumhuriyeti, Vizaretü’ssekâfeti ve’l-irşâdi’l-kavmiyyi, 1960, C.II, s. 356.

³²⁴ İsmâîlîlerin akıl teorisini ispat esnasında beşer aklı ile yaratıcıya ait ilk akıl arasında bir paralellik kurduklarına şahit olmaktayız. Örneğin bk: Sicistânî, **el-Yenâbi’**, s. 81.

olarak kullanıldığı gibi kâinatın ilk illeti ve ilk muharriki anlamında da kullanılmıştır.³²⁵

Akıl meselesinin akla dair risalesinde Aristo ve Eflâtun³²⁶ gibi klasik dönemin önde gelen felsefecilerine dayanarak açıklayan Kindî de bulmak mümkündür. Kindî şöyle der: “Akıl ya illet ve tüm algılanan/makulatın ilki olup makulatlar ikinci sıradadır veya ikinci olandır. Bu da nefsin bilfiil akil olmadığı sürece nefsin sahip olduğu bilkuvve akıldır. Üçüncüsü ise nefsin bilfiil sahip olduğu ve yazarın sahip olduğu yazma yetisi gibi dilediği an kullanabildiği akıldır.”³²⁷

‘Vâhid’ ve ‘bir’ kavramı, nevi ve çoğalmayı kabul etmemekte ve başkasına muhtaç olmayan bir kemale sahiptir. Kamil olması aşkın olması sonucunu doğurmuş ve bu aşkınlığından da diğer âlem meydana gelmiştir. O yaratılan şey de onu anlamak için ona yönelerek akla dönüşmüştür. Vâhidle olan benzerliği sayesinde aklın sahip olduğu kuvvetten de kendi sureti olan küllî nefis taşar. Akıldan sâdir olan küllî nefis de akla yönelerek kendisinden de birçok şeyin taşmasına neden olur.³²⁸ Bu ifadelerden Eflâtun’un akli, ilk vâhid olarak isimlendirdiği ve yaratıcı ile yaratılan arasında orta bir halka olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İsmâîlîlerin akla dair görüşlerine dönülecekse şunları söylemek mümkün olur:

b. İsmâîli Dâîlerin Akıl Anlayışı

Sicistânî akıl kavramının akıl kelimesi ile isimlendirilmesini şöyle açıklamaktadır: “Mahlûkata ait tüm sıfatlardan münezzehtir olan Mübdi’, bütün yaratılmışların suretlerini akılda hapsedmiş ve hiç birisinin oradan çıkmasına imkân vermemiştir.”³²⁹ Kavram ile ismi arasındaki kurulan bu bağlantı kelimenin sözlük anlamından yola çıkılarak yapılmış bir bağlantıdır. Zira ‘akıl’ (العقل) kelimesi sözlükte ‘bağlamak düğüm atmak’ ve ‘bir şeyi herhangi bir şeye özgü kılmak’ anlamlarını taşımaktadır. Peygamberimizden rivayet edilen "اعقلها وتوكل" (önce bağla sonra tevekkül et) hadisinde de bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

³²⁵ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülhâdi Ebû Rîde’nin Aristo’da akıl ve anlamlarına yönelik detaylı açıklaması ve **Resailu’l-Kindî el-felsefiyye**, s. 323-352. Cemîl Salîbâ **el-Mu’cemu’l-felsefî**, C.II, s. 85.

³²⁶ Kindî, **Resailu’l-Kindî**, s. 353.

³²⁷ Kindî, **Resailu’l-Kindî**, s. 357-358.

³²⁸ Yusuf Kerem, **Târihu’l-felsefeti’l-Yunaniyye**, s. 327.

³²⁹ Sicistânî, **Tuhfetu’l-mustecîbîn**, s. 13.

Bazı İsmâilî dâîler akıl kavramı için farklı isimler kullanmıştır. Bunların serdedilmesinin konuyu anlamaya yardımcı olacağı düşünülmektedir.

- **Kalem**

Sicistânî akıl için kullanılan isimleri açıkladığı eserinde ‘Ona nispet edilenlerden biri de kalem ismidir’ ifadesini kullanmaktadır. Bunu da başlangıçtan sona değin kalemin mahlûkatın suretini nakşetmesi ile gerekçelendirmektedir. Ancak Sicistânî’nin söz konusu ifadesi ile akıl ve kalemin aynı şeyler olduğunu mu yoksa kalemin akla tabi bir şey olduğunu mu? Kastettiğine dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak ifadelerinin devamında kullandığı gerekçe bize konu hakkındaki görüşünü anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira o kalemin mahlûkatın suretini nakşeden bir olgu olduğunu dile getirmektedir. Bu da bize onun kalemi akıldan farklı bir olgu olarak gördüğüne dair bir işaret olarak görülmektedir.

Bu işareti destekleyen bir diğer husus, Sicistânî’nin benzer isimlerde kullandığı *ويقال إلى العقل* ifadesidir. Sicistânî’nin bu yaklaşımından edindiğimiz izlenim, kalem ismini aynı anda akıl için kullanan³³⁰ Dâî İbn Velîd ve eserinde ‘ في القلم الذي هو الموجود الأول / ilk mevcut olan kalem hakkında’ ifadesini kullanan dâî Kirmânî gibi diğer dâîler için geçerli değildir.³³¹

Kalem konusu sadece İsmâîlîlerin İran ekolünce önemsenmemiş, bilakis Arap ekolü de konu ile yakından ilgilenmiştir. Nitekim Halife Muiz-lidînillâh dualarında şöyle demiştir: “Emrinle ilk yarattığıdır kalemdir ardından levhi yarattın. Kalemden kıyamete kadar var olacak her şey aktı levhe ”.³³²

Özellikle de kalemin yaratılan ilk şey olduğu hususu temel kaynaklarda da yer almaktadır. Bu nedenle aynı düşünceyi Arap ekolünde de görmekteyiz. Ayrıca bir hadiste de buna dair Peygamber’in şu ifadeleri nakledilir. Allah’ın yarattığı ilk şey kalemdir. Ona ‘yaz!’ diye de ferman buyurdu. Kalem ‘ne yazayım rabbim? deyince de ‘Kıyamete kadar olacak şeylerin ölçüsünü yaz’ buyurdu.³³³ Ancak hadiste

³³⁰ İbn Velîd, *Cilâu’l-ukûl*, s. 97.

³³¹ Kirmânî, *Râhetu’l-akl*, s. 57.

³³² Muiz-lidînillâh, *Ed’iyetu’l-eyyâm es-seb’a*, s. 12.

³³³ Bu hadisin farklı varyantları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Murşî, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 1. baskı, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2001, 37/378-381;

açıkça belirtilen kalem olgusuna diğer isimlerde olduğu gibi sonradan bir takım felsefi unsurlar eklenmiştir.

- **Arş**

Sicistânî akıl kavramını arş ile isimlendirme gerekçesini tevhid inancıyla ilgili olumlu veya olumsuz bilgilerin akılda yer edinmesiyle açıklamaktadır.³³⁴ Bu gerekçe arş kelimesinin anlamı ve sözlük kökeni açısından bir nebze alakasız görüldüğü gibi farklı yaklaşımlarına rağmen kelimenin İslami fırkalar nezdindeki anlamına da aykırıdır. Bu anlayış Sicistânî ve diğer İsmâilî dâîlerin fikirlerine tamamen aykırıdır. Zira onlara göre yaratıcının arşı yoktur. Kanaatimizca Sicistânî'nin arş kelimesini akıl için kullanmasının gerçek nedeni de bu düşünceleridir.

- **el-Evvel**

Bu ismin akıl için kullanılmasının nedeni İsmâilîlerin akli ilk yaratılan olarak görmeleridir. Sicistânî aklın 'el-Evvel' olarak da isimlendirilmesini, tüm varlıklar gibi evvel kavramının dahi akıldan yaratılmış olmasıyla izah eder.³³⁵

- **es-Sâbik**

Sicistânî aklın bu isimle isimlendirilmesine dair iki açıklama yapmıştır. Birincisi ruhanî cisim olan akıl, emri kabulde emre yakınlığı ve hatta birliği nedeniyle diğer cismanî mahlûkattan daha öndedir. İkincisi ise akıl dışındaki diğer kavramlarda kuvvetleri fiillerinden önce gelirken aklın fiili kuvvetinden öndedir. Bu da akıl için bir üstünlük sağlamaktadır.³³⁶

- **el-Kedâ**

Sicistânî bu kavramı nefsin bilinenlere dair bilgisinin burada ifa edilmesi ve arzularına ulaşmasıyla izah eder. Kadâ fiilinden yaratıcının fiili de kastedilmiş olabilir.³³⁷

Ebû Dâvud Süleyman b. Eşas, **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Ernâut ve Muhammed Kâmil Karabela, Beyrut, Daru'r-risale el-âlemiyye, 2009, 7/86.

³³⁴ Sicistânî, **Tuhfetu'l-mustecîbîn**, s. 13.

³³⁵ Sicistânî, **Tuhfetu'l-mustecîbîn**, s. 13.

³³⁶ İbn Velîd, **Cilâu'l-ukûl**, s. 97.

³³⁷ Sicistânî, **Tuhfetu'l-mustecîbîn**, s. 14.

- **Heyulâ**

Heyulâ hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bir kavramdır. el-Kefevî bu kavramı şöyle tanımlamıştır: Marangoz için ağaç, demirci için de demir misali sanatkârın sanatını üzerinde icra ettiği maddeler heyulâdır.³³⁸ Cürcânî de ‘el-aklu’l-heyulî’العقل الهولي olarak nitelendirdiği bu kavramı şöyle tanımlamıştır: Makûlatın idrakına yönelik mahza kabiliyettir. O fiilden uzak mahza kuvvedir. Buna, fiilden soyutlanmış çocuklardaki kuvveyi örnek olarak vermiştir.³³⁹

Cürcânî’nin beyanına göre ‘asl’ anlamında olan heyulâ kelimesi köken olarak Yunancaya dayanmaktadır. Cürcânî, kelimenin terim anlamını ise şöyle beyan eder: Cisimde bulunan ve bitişme ile ayrışma gibi bu cisimde meydana gelecek şekillere bürünebilen cevherdir.³⁴⁰ Aklın Heyulâ olarak isimlendirilmesi yerinde bir isimlendirmedir. Çünkü tabiattan edinilmiş suretlerin ana maddesi olan Heyulâ misali, edinilebilecek suretlerin ana maddesi de akıl ile bulunur.³⁴¹

- **Şems/güneş**

Sicistânî akla, şems/güneş ismini vermesini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu açıklamalar mevzu bahis olan kudsi akıldan ziyade beşer akılı için uygun bir metafordur. Zira o, akılı kendisi ile renkleri ve şekilleri görebildiğimiz için güneşe benzetmektedir. “Akla güneş denilmesinin nedeni güneş ile renk ve şekilleri görebildiğimiz gibi akıl ile hakikatleri görüp sorunları çözebilmemizdir”.³⁴²

Anlaşılan Sicistânî akla taktığı bu isimler konusunda *Şeceretü’l-yakin*³⁴³ adlı eserin sahibi dâî Abdân’dan³⁴⁴ etkilenmiştir. Nitekim o da aynı isimleri zikretmiştir.

³³⁸ el-Kefevî, **el-Külliyat**, s. 951.

³³⁹ Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s. 152.

³⁴⁰ Cürcânî, **et-Ta’rifât**, s. 157.

³⁴¹ Sicistânî, **Tuhfetü’l-mustecîbîn**, s. 14; İbn Velîd, **Cilâu’l-ukûl**, s. 97.

³⁴² Sicistânî, **Tuhfetü’l-mustecîbîn**, s. 14; Sicistânî de bizzat bu isimleri zikretmiştir. Bkz. Sicistânî, **Kitâbü’l-İftihâr**, s. 112-114; İbn Velîd, **Cilâu’l-ukûl**, s. 97.

³⁴³ Abdân el-Karmâtî, hakkında Karâmita hareketinin kurucusu Hamdân el-Karmâtiye öğrencilik yapma ve Suriye’deki Karmâtî hareketinde önemli rol oynama bilgisi dışında pek bir malumat bulunmamaktadır. Hamdân el-Karmâtî’nin önde gelen destekçilerden olup kız kardeşinin kızıyla evlenmiş ve 286/899 tarihinde öldürülmüştür. Detay için bk: Ferhâd Defterî, **Mu’cemu tarihi’l-İsmâiliyye**, çev. Seyfeddin Kasîr, Dâru’s-sâkî, Beyrut, el-Mahedu’l-İsmâiliyye iştirakiyle, 2016, s. 17; W. Madelung, “Abdan B. Al-Rabit,” *Encyclopedia Iranica*, C.I, s. 2, p. 207.

Bunun yanı sıra daha önce de belirtildiği gibi Sicistânî Karmâtî görüşünden Fâtımîliğe geçiş yapan birisidir.

2. Aklın Özellikleri

Aklın varlığının zorunluluğu görüşü aslında İsmâîlîlerin başta da belirtildiği üzere Mübdi'ye herhangi bir vasfı atfetmemelerinden kaynaklanıyor. Onlara göre 'lâ/yok/değil' gibi kavramlar tanrı için kullanılamaz. Zira bunları yaratan kendisidir. Yaratıcıya Mübdi' deme sebebinin yaratıcıya işaret edebilme zorunluluğundan kaynaklandığına dair Kirmânî'nin açıklaması daha önceden geçmişti. Mübdi' ismini kullanmakla beraber akıl ve zihinler onu algılayamaz. İşte bu yüzden bu noktada Mübdi'nin birçok işlevini yüklenen aklın rolü devreye giriyor. Bu işlevlerin başında yaratılış meselesi gelmektedir. Akıl, yetilerimizle idrak edebileceğimiz ve dilimizle betimleyebileceğimiz bir kavramdır. Onun varlığının tasavvuru da bir şeyin üzerinde, içinde, bir şey için veya bir şey ile beraber olmaksızın yaratma/ibda ameliyesiyle olur. Onun varlığı Kirmânî'ye göre varlık âlemindeki tertip teorisi ile sabittir. Akıl sayılardaki 'bir' rakamı mesabesindedir. Tüm sayıların ilki 'bir' olduğu gibi tüm varlıkların da ilki, akıldır.

Fiil ve sudûr açısından ise aynı şekilde aklın varlığı zarurî/zorunludur. İkincil ve üçüncül eşyanın varlığı birincilin varlığını zorunlu kılar. Bu delil, 'burhân-ı nâzil' olarak da isimlendirilebilir. Kirmânî onu 'burhânı sâid' olarak isimlendirilebilecek şekilde tersyüz etmiştir. Nitekim varlık âlemine baktığımızda tüm nesnelere kendisinden öncelikli bir illete dayandığını görmekteyiz. Bu illetler takip edildiğinde kendisinden önce bir illeti olmayana/illetsiz olana varılacak şekilde yukarıya doğru bir yükselişe şahit olunur. Buna örnek olarak on rakamı verilebilir. Nitekim on sayısının illeti dokuzdur. Dokuzun da illeti sekiz rakamıdır. İlletsiz olan bir rakamına varana dek durumun böyle olduğu görülür.³⁴⁵

Kirmânî farklı bir delile yönelir. Bu delil de tüm varlıkların fiile maruz kalma durumudur. Varlık âlemindeki son mevcudata bakıldığında birçok parçadan oluştuğu

³⁴⁴ Abdân el-Karmâtî **Kitâbu şecereti'l-yekîn**, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982, s. 121. Sicistânî'nin Abdân'dan etkileşimi burada açık bir şekilde görülmektedir. Sicistânî Abdân'ın kullandığı terimleri kullanmıştır. Abdân 'Hükema bahsettiğimizden nedenden ötürü hak olan mubdiye bunun nispetini caiz görmüşlerdir. Vahdet, ezeliyet, emir, kelime, illet kavramları ise ibdâ için kullanılır. Bkz. Sicistânî, **Tuhfetu'l-mustecîbîn**, s. 11-12.

³⁴⁵ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 60.

ve aynı zamanda farklı varlıkları meydana çıkardığı görülür. Yani bir yönden fail konumunda iken diğer yandan da meful konumundadır. Kirmânî konu hakkında şöyle der: “O ikincil sondur. Birçok eşyaya hulû’l- etmiş ve edilgen olmuştur. O varlıkların yaratıldığı töz/ana madde gibidir. O madde tabiatın mayasıdır. Bu madde kâinatta fail konuma gelmiş, insan ve bitki gibi varlık âlemine çıkmaya elverişli suretleri bünyesinden çıkarmıştır. O bilfiil vardır. Kâinattan sorumlu melektir. İnsan ise kendi dışındaki sanatsal ürünleri ortaya koyarken faildir. Ancak tabiat açısından mefuldür ve yaratılmıştır. Sorumlu meleklerin eylemidir. Onun fail oluşu, kendisi dışındaki nesnelere icad etmesinden kaynaklıdır”.³⁴⁶

Tabiat yurdu, heyulâ ve şekilden oluşur. Failler ise meleklerdir. Failiyet yetisini kendilerinden önce olandan edinmişlerdir. Sonuç olarak tabiatta bulunan tüm ‘şeyler’ özünde tek olan varlığa dönerler. Zira bu ‘şeyler’ çokluk/kesretten müteşekkildir. Kesretten oluşan her şeyin çoğalım göstermeyen bir şeye dayanması zorunludur. İşte bu şey de akıldır. Tüm varlıklar kemale ihtiyaç duyar ve en şerefli zirveye ulaşana değin kendisinden öncelikli olana döner. Bu da zorunlu olarak akıldır.³⁴⁷

Sicistânî birçok kez İsmâîlî inanç ile iftihar etmiş ve muhalifleri cehaletle itham etmiştir. Muhaliflerini farklı meyvelerin adını bilip tadına ve hakikatine yönelik herhangi bir bilgiye sahip olmayan çocuklara benzetmiştir. İlk aklın ve nefsin varlığı zorunludur. Sicistânî akıl ve nefsi birleştirerek çift bir olgu elde etmeye çalışmıştır. Akıl ve nefsi de asleyn/iki asıl olarak isimlendirmiştir. Bunu da İsmâîlî inancın övünç kaynağı olarak ‘her iki aslın bilinmesi’ adıyla konu başlığı yapmıştır. Sicistânî’nin akıl ve nefsin varlığını kesinleştirmeye yönelik oluşturmaya çalıştığı bu çift olgu aslında bir oluşu zorunlu olan ve kesreti kesinlikle kabul etmeyen Mübdi’ ve emir kavramlarının akabinde bir çift oluşturma çabasıdır. O, şöyle der: “Mahza çiftlik birbirine katılmış akıl ve nefis dışında ortaya çıkmaz. Ancak sabık’ın ifadesi ve tâlî’nin istifadesi mümkün değildir. Mevcut çokluk ardından hikmeti gerektiren

³⁴⁶ Kirmânî, **Rahetu’l-akl**, s. 61.

³⁴⁷ Kirmânî, **Rahetu’l-akl**, s. 62-66.

yaratılışın tertibinden kaynaklanmıştır. Allah, Akıl ile mahlûkatı bağlamış ki kendisinden ayrılmasın. Amacına ulaşana dek de nefis ile teneffüs etmiştir”.³⁴⁸

3. Akıl ve Âlem

Sicistânî akla hiçbir şekilde varlığın ilişmediğini iddia eder. Zira ona varlığın bulaşması halinde bu varlıktan önce bir şeyin olması zorunlu olur. O şey de akılı var eden şeyin kendisi olur. Ayrıca ondan önce yokluk da zannedilecektir. Bu durumda yokluğun da ondan ayrılmaması gerekir. Bu surette de varlığı, yokluğu ve ona uyumlu suret olan varlık ile yokluğu arasındaki durum olmak üzere iki değil üç kısım olur. Bu durumda da kendisi kapsanan ve istihdam edilen anlamında makul olur.³⁴⁹

Akıl, varlığın ve varlık âleminin tümünün aynasıdır. Bu nedenle kendisine bir ‘varlık’ durumunun itlak edilmesi veya kendisinden önce bir ‘yokluğun’ olmasını düşünmek mümkün değildir. Zira o nefsin ve tüm mevcudatın neşet ettiği noktadır. Rahata, huzura ve esenliğe kavuşmak isteyen nefis, onun nurunda ferahlamak ve onun karar askısında olmak için çaba harcar.³⁵⁰ Konu Mübdi’ ve yaratılanı işlevsiz kılmaya yönelik değildir. Bilakis onları gönüllerde meydana gelebilecek nahoşlardan tenzih etmeyi ve yüceltmeyi amaçlamaktadır.³⁵¹

a. Akıl öncesi hiçbir şey yoktur

Akıldan önce hiçbir varlığın mevcudiyeti kabul edilmez. Zira varlık demek herhangi bir zatın ispatı demektir. Bu zat da ya hissedilebilen zahir zattır ya da algılanan gizli zattır. İlk guruptaki zatlar duyarlarla ikinci guruptakiler ise akıl ile algılanır. Algılanan zatların ispatı ancak akıl yoluyla olur. Hissedilen veya akledilen bir zatı olmayan bir şeyden de varlık mefhumu kalkar. Sonuç olarak varlık olmaktan çıkar.³⁵²

Ayrıca aklın Mübdi’nin hemen ardından emir vasıtasıyla geliyor olması nedeniyle akıldan önce bir şeyin varlığını kabul etmek veya zannetmek mümkün değildir. Zira eğer herhangi bir şey olsaydı akılı geçmesi zorunlu olurdu. Bu da mümkün değil. Zira eşyayı eşya yapan akıldır. Eşya, aklın öncesinde olmayıp

³⁴⁸ Sicistânî, **Kitâbü’l-İftihâr**, s. 110.

³⁴⁹ Sicistânî, **el-Mekâlîd**, s. 152.

³⁵⁰ Sicistânî, **el-Mekâlîd**, s. 153.

³⁵¹ Sicistânî, **el-Mekâlîd**, 153-154.

³⁵² Kirmânî, **Hazâinu’l-edille**, s. 198-199. Sicistânî, **el-Mekâlîd**, s. 153.

ardından gelir. Buna ek olarak şunu da söylemek mümkündür: Aklın öncesinde bir şeyin varlığını kabul etmek akıldan önce herhangi bir zatın varlığının kabulünü barındırır. Zatlar da ya algılanan ya da hissedilendir. Algılananların ‘şey’ oluşu hislerle ispata bağlıdır. Hislerin ispatlayamadığı şeylerin akıldaki ispatı mevhumdur. Dolayısıyla makulatin ‘şey’ oluşu bilfiil olur. Akıldan önce olanın sübutu ne hissi olur ne de vehmi olur. Sübutu hissi veya vehmi olmayanın ‘şeyliği’ de olamaz.³⁵³

b. Aklın ebediliği ve bozulmaması

Bir şeyin bozulması harici veya dâhili sebepler olmak üzere iki şey ile olur. Harici sebep dışarıdan bir şeyin kendisine etki etmesi sonucu bozulmasına neden olandır. Dâhili sebep ise o şeyin kendi nefsinden kaynaklı bozulmayı gerektiren nedenlerdir. Bu iki durumun da akıl için oluşması mümkün değildir. Zira aklın emir tarafından ortaya çıkması anında akla muvazin ve denk bir güç yok ki ona galebe çalıp fesada uğratsın. Bilakis onun varlığı müteferrik ve beraberinde hiçbir şeyin olmadığı bir varlıktır. Dahili sebep de aynı şekilde akıl için muhaldir.³⁵⁴

c. Aklın Mübdi’ için tüm varlığa boyun eğdirmesi

Aklın Mübdi’ye itaat dairesinin dışına çıkamaz. Çünkü başkaldırı, ya yorgunluk/acizlikten veya azgınlıktan olur. Akıl özü itibariyle yorulmaktan ve azgınlıktan uzaktır. O yaratıcısına boyun eğme fitratı üzerine yaratılmıştır. Eğer akıl bir an bile Mübdi’ye itaatten şaşarsa yer, gök ve içindeki her şey bozulacaktır. Zira tüm mahlûkat şeklini, gücünü ve heybetini akıldan almıştır. Eğer kâinat bu düzenden ayrılırsa kaosa düşer ve kaybolup gider.³⁵⁵

Kâinatın yaratıldığı günden beri alışagelen nizamını koruması, aklın yorgunluktan azgınlıktan dolayı Mübdi’ye başkaldırmadığı ve kaldırmayacağını gösterir. Bu sonsuz bağlılık, akılla sınırlı kalmamış aksine ondan taşan nefse de geçmiştir. Akıl, nefse mahza aklın yararlarıyla taşmaktadır. Nefis ise bu yararlı taşmayı buyruğundan şaşmaz bir şekilde kabul eder. Ona bu anlamda boyun eğdiren akıldır. Ardından akıl Mübdi’e karşı tüm mahlûkata boyun eğdirir. Zira aklın özü itaat ve boyun eğmektir. Aklın bu itaati sadece kendisini yoktan var eden

³⁵³ Sicistânî, *el-Yenâbi*, s. 83.

³⁵⁴ Sicistânî, *el-Yenâbi*, s. 84, Kirmânî, *Hazâinu’l-edille*, s. 200.

³⁵⁵ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 155.

Mübdi'yedir. Dolayısıyla aklın diğer tüm mahlûkata boyun eğdirdiği iddiası sahihtir.³⁵⁶

d. Hareket ve sükûn arasında akıl

Hareketli her nesne kendisini harekete geçiren bir muharrik gerektirir. Hareketli nesnelere sakın bir şeyin yörüngesinde hareketlenir. Bu durum ise akıl için mümkün değil. Zira akıldan önce onu harekete geçirebilecek bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Akıldan önce bir muharrik olmadığına göre akıl sakindir. Onun bu sakinliği, tabî ve ruhânî diğer tüm hareketli nesnelere kendi ekseninde dönmesi içindir.

Nesnenin hareketi bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyaç yeni yer arayışı olabileceği gibi nesnenin ulaşmaya çalıştığı farklı bir amaç da olabilir. Akıl herhangi bir şeye muhtaç olmadığı gibi yerinden ayrılma ihtiyacı da hissetmemektedir. Zira o tüm mekânlarla nispeten aynıdır. Her yerin kendisi için eşit seviyede olan bir şeyin yer arayışına girmesini düşünmek muhaldir.³⁵⁷

Sicistânî aklı sakın görüp eserindeki sekizinci kısmı³⁵⁸ 'akıl sükûnu' başlığıyla konuya ayırmışken Kirmânî aklın hareket veya sükûnla herhangi bir ilgisinin olmayacağını belirtir. Aklın varlığı diğer nesnelere varlığı gibi olmayıp hareket ve durağanlıktan münezzehtir. Ayrıca nefsin akıldan tüm mezziyetleri almış olması, nefsin sürekli bir hareket durumunu gerektirmez.³⁵⁹

e. Akıl madde değildir

Bahse konu akıl, beşer aklı gibi olmayıp her türlü bedenden soyut durumdadır. Zatiyla Kâim olan şeyler başkasıyla sabit olan şeylerden daha üstündür. Aklın herhangi bir bedene muhtaç olduğu iddiası, aklın söz konusu beden ile sabit olduğu gibi düşünülmesi mümkün olmayan bir sonucu doğurur. Ayrıca cismin bir bütün ve parça olarak tasviri ancak aklın tasavvuru ile mümkün olmaktadır. Aklın bedenle yoğrulduğunun kabul edilmesi akılla yoğrulan cesedin söz konusu parçasının değişim ve dönüşümü aklın da değişim ve dönüşümünü gerektirecektir. Aklın

³⁵⁶ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 156.

³⁵⁷ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, s. 86, Kirmânî, *Rahetu'l-akl*, s. 76; a.mlf., *er-Riyâd*, s. 105-106.

³⁵⁸ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, s. 86, Kirmânî, *er-Riyâd*, s. 105-106.

³⁵⁹ Kirmânî, *er-Riyâd*, s. 110.

değişime kabil olduğunun tasavvuru aynı zamanda aklın şekillendirme ve tasvir kabiliyetini de mümteni kılacaktır.³⁶⁰

4. Aklın İlk Görevi

Aklın ilk ve en mühim görevi şüphesiz kendisini yaratanı düşünüp tanımaktır. Tüm varlıklardan önce olması onun Mübdi'yi tanımada da tüm varlıklardan önde olmasını zorunlu kılar. Akıl açısından öncelikli olarak bilinmesi gereken, kendisinin diğer varlıklardan önce olduğunu bilmesidir. Ona bu önceliği bahşedenin mahlûkat nezdindeki yüceliğini ikrar ve idrak etmesi, akıl için her şeyden öncelikli olmalıdır.³⁶¹

Akıl, bu öncelikli vazifesinden evvel, nefis ve diğer mahlûkatı varlık âlemine taşıma gibi vazifeyi ifa edemez. Zira basit veya mürekkeb fark etmeksizin diğer mahlûkatın bu birincil vazife öncesi akıldan taşmış olması, bu varlıkların Mübdi'yi tanımaması sonucuna götürür. Zira varlıkların Mübdi'nin vahdaniyetini biliyor olması, öncelikli olarak Mübdi'yi tanıma görevini ifa edip ardından tali görevlerini yerine getiren akıl yoluyla olmuştur.³⁶²

5. İsmâli İnancına Göre Aklın Yaratılışı

Akıl konusunun başında Yunan felsefecilerin düşüncesinde aklın yaratılış teorisini ve bu teorinin İslam felsefecilerine yansımalarını bir nebze aktarmaya çalıştık. Bu düşünce şeklinin Yunan felsefesinin son dönemini temsil eden Eflâtun ile şekillendiğini de dile getirdik. Eflâtun'a göre akıl Mübdi'den sudûr yoluyla ortaya çıkmıştır. İlk Mübdi' basit olup çoğalmaya kabil değildir. O, noksansız olup hiçbir şeye muhtaç değildir. Noksansız oluşu onu aşkın yapmıştır. Bu aşkınlığı kendisi dışında bir şeyi ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan bu şey ona yönelerek onu düşünür. Böylece akıl ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu akıl ilk vâhid olan yaratıcıya benzerliğiyle edindiği kuvveti taşar ve ondan küllî nefis olan suret ortaya çıkar. Akıldan neşet eden bu nefis, akla yönelir ve taşar. Bu sudûr neticesinde yıldızlar, beşer nefisleri ve diğer algılanan cisimler ortaya çıkar.³⁶³

³⁶⁰ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, s. 88-90

³⁶¹ Sicistânî, *İspâtu'n-nubu'ât*, s. 124.

³⁶² Sicistânî, *İspâtu'n-nubu'ât*, s. 124.

³⁶³ Yusûf Kerem, *Târihu'l-felsefti'l-Yunâniyye*, s. 291; Abdurrahman Bedevî, *Harîfu'l-fikri'l-Yunâniyyi*, 4. baskı, Mektebetu'n-nahdeti'l-Mısriyye, Kahire 1970, s. 134.

Verilen bu açıklamalar Eflâtun'un aklın ortaya çıkışına yönelik benimsediği teorinin özetidir. Kendisi açık bir şekilde aklın Mübdi'den taşma/feyz yoluyla ortaya çıktığını beyan etmiştir. İsmâilî düşüncede bu açıklamanın etkilerini bariz bir şekilde görmek mümkündür.³⁶⁴

Sicistânî akıl ile nefsi birleşik olarak tasavvur etmiş ve asleyn/iki asıl olarak isimlendirmiştir.³⁶⁵ Doğrudan doğruya Mübdi'nin ardından geldiklerini kabul etmiş³⁶⁶ ve kendilerini kuşatabilecek mekanla bir ilişkilerinin olmayıp ne âleme dahil ne de hariç olduklarını iddia etmiştir. Akıl, yücedir. Yaratılmışlardan hiçbir şeyin onu değiştirmeye güç yetirememesi onun yüceliğindedir. Sicistânî bu durumu ruhânî cisimlerin mekanla nitelenemeyeceği iddiasıyla gerekçelendirir.³⁶⁷ Mübdi' aklı yaratırken onun dışında hiçbir şeyi var etmemiştir. Bu nedenle de akıl mükemmeldir.³⁶⁸

Sicistânî Mübdi'den aklın taşması olayına örnek olarak yine rakamları vermektedir.³⁶⁹ Akıl kendinden sonraki rakamları doğuran bir gibidir. Sayılar onunla artarken o çoğalan değildir.³⁷⁰ Allah'ın emri bir olan "كن" kelimesidir. Bu emrin algılayamayacak bir şeye olması hayal edilemez. Dolayısıyla muhatabın algılayacak ve akledecek biri olması zorunludur. Akıl cevheri dışında da Allah'ın hitabını algılayacak hiçbir şey yoktur.³⁷¹

Sicistânî ilk akıl ile beşer aklı arasında inanılmaz bir şekilde karşılaştırma yapar ve bizi ikna etmeye çalışarak³⁷² şöyle der: Tıpkı beşerdeki akıl ilahi emri algılayabilmesi nedeniyle "كن" emrine muhatap olduğu gibi ilk akıl da ilahi emrin muhatabı olmuştur. Nitekim emir ve yasakları açısından ilahi emir örneğin çocuklar

³⁶⁴ Pual E Walker, *Early Philosophical Shiism, The İsmâilî Neo-Platonism Abu Ya'qûb al-Sijistânî*, Cambridge university press, 1993, p.87.

³⁶⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 108.

³⁶⁶ Sicistânî, *el-Yenâbi'* s. 76.

³⁶⁷ Sicistânî, *el-Yenâbi'* s. 77.

³⁶⁸ Sicistânî, *el-Yenâbi'* s. 78. Karşılaştırmamız: Kirmânî, *Hazâinu'l-edille*, s. 199; Abdurrahman el-Bedevî, *Harîfu'l-fikri'l-Yunaniyyî*, s. 134.

³⁶⁹ Rakamların kullanılması modern Eflâtun'dan etkilenmenin güçlü bir kanıtıdır. Bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Harîfu'l-fikri'l-Yunaniyyî*, s. 134.

³⁷⁰ Sicistânî, *el-Yenâbi'* s. 80.

³⁷¹ Sicistânî, *el-Yenâbi'* s. 81.

³⁷² Beşer aklı ile ilk aklı yakın görme Sicistânî'ye özgü bir durum değildir. Bilakis, ilk aklın varlığına delil olarak beşer aklını gösteren Kirmânî de aynı düşüncüyü açığa vurmuştur. Nitekim o şöyle der: 'Akıldan hissesi olmayanlar aklı inkar edebilir. Akıldan asgari düzeyde nasiplenen kendi zatını inkar etmeye razı olmaz. Kirmânî, *Hazâinu'l-edille*, s. 198.

gibi akıl edemeyen unsurları kapsamamaktadır. ‘Bu durum, kendisinden önce hiçbir şeyin olmadığı ilk aklın, emri ilahi ile ortaya çıktığını kanıtlamak için böyledir.³⁷³

Bu ifadeler Sicistânî'nin ilk aklın yaratılışına dair görüşlerini açıklayan sahip olduğumuz beyanlarıdır. Bu beyanlardan ve verdiği rakam örneklerinden anlaşıldığı üzere ilk akıl, Mübdi'den emir vasıtası ile taşmış ve ortaya çıkmıştır. Bu iddia, felsefecilerin özellikle de Eflâtun'un açıklamalarıyla örtüşmektedir. Ondan da bazı Müslüman felsefecilere³⁷⁴ özellikle de İbn Sînâ'ya³⁷⁵ geçmiştir. Sicistânî bahse konu ilk akıl, ‘akl-ı mücerred’ olarak isimlendirirken³⁷⁶ İbn Sînâ ‘mahza akıl/el-aklu'l-mahza’ olarak isimlendirmiştir.³⁷⁷

Yaratılışın, ifâde/sudur anlamında kullanımını, Cafer b. Mansûr gibi İsmâîlîlerde de görmekteyiz. Onun ibdânın veya ilk aklın bir bütün olarak emri barındırdığına ve ilk aklın ise Mübdi'den sudûr suretiyle meydana geldiğine inandığını ortaya koyan işaretler vardır. Cafer şöyle demektedir: “Yarattıklarına benzemekten yücedir. Bilakis onun azameti ve celaleti, gücünün heybeti ve nurunun parıltıları yarattıkları üzerinde taşmış, birliğini mahlûkata kabul ettirmiştir”.³⁷⁸

Arap İsmâîlîlerden naklettiğimiz bu bilgiler hakkında çekinceliyiz. Zira onlar konu hakkında İran ekolü misali bir derinliğe sahip değillerdir. Cafer b. Mansûr'un sözleri de onun İran ekolünde olduğu gibi bir ibdâ ve akılların yayılması teorisini zorunlu olarak kabul ettiğini ifade etmemektedir.

Sicistânî'nin akıl ve nefsi mezc ettiği teorisine dönecek olursak bu meyanda bazı İsmâîlî dâîlerin Mübdi'den aklın yalnız başına taşmadığı bilakis akıl ile birlikte emir ve zaman kavramlarının da meydana geldiğini beyan ettiklerini görürüz. Örneğin er-Râzî akıl ve zaman kavramlarının aynı şeyler olduğunu iddia eder. Ona göre Mübdi', ibdâ, zaman ve tamam kavramları tek vücuttur.³⁷⁹ Akıl, zaman ve ibdâ

³⁷³ Sicistânî, **el-Yenâbi'** s. 81.

³⁷⁴ Kindî gibi bazı felsefeciler de ilk aklın feyz/sudurile yaratılmadığını iddia eden felsefeciler vardır. Bkz. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Osmân Yahya, **Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye mundu'l-yenâbi hattâ vefâti İbn Rüşd**, trc. Nusayr Merve ve Hasan Kubeysi, thk. Musa Sadr Ârif Tamir, Beyrut, Uveydat li'n-neşr ve't-tibâa, 1998, s. 239.

³⁷⁵ Henry Corbin, **Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 260.

³⁷⁶ Sicistânî, **el-Yenâbi'**, s. 88.

³⁷⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-şifâ el-ilâhiyât**, C.II, s. 356.

³⁷⁸ Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, **Kitâbu serâir ve esrâru'n-nutekâ'**, s. 17.

³⁷⁹ Kirmânî, **er-Riyâd**, s. 59.

kavramları arasında büyük bir fark olduğunu iddia eden Kirmânî, Sicistânî'nin bu iddiasını reddetmiştir. Kirmânî'ye göre zaman felekiyattaki nesnelere ilk derecedeki hareketi ile tali derecedeki hareketi arasındaki zanni derecelerdir. İbdâ ise akıldır. Aynı şekilde et-temâm kavramının varlığı, dereceleri arasındaki hareketlerin zaman olarak görüldüğü felek'in varlığından önceliklidir.³⁸⁰

Dâ en-Nesefî de Mübdi'nin varlık âlemini içinde akıl da olacak şekilde tek seferde yarattığını, hüviyetlerine işaret edilmeksizin akılda da her iki âlemin suretini oluşturduğunu belirtmektedir. Zira akıl bu varlıkların hüviyetini zaten bilmektedir.³⁸¹ Kirmânî bu açıklamalara söz konusu aklın 'ilk akıl' olmadığını bilakis varlık âlemine yayılmış tabii akıl olduğu kaydını düşmüştür. Eğer bu akıl, ilk akıl olmuş olsa o zaman ilk akıldan önce yine kendi cinsinden kendi zatı ile Kâim bir varlığın mevcudiyeti söz konusu olur. Akılla birlikte herhangi bir şeyin varlığı da batıldır.³⁸²

Kirmânî kat'i bir şekilde aklın Mübdi'den sudûr şeklinde ortaya çıktığını iddia eden herkesi reddetmiştir. Zira başta da işaret edildiği üzere onun inancına göre Mübdi' herhangi bir şey ile nitelenemez. İlk aklın sudûr neticesinde meydana geldiği düşüncesi ilk aklın Mübdi'den bir şeyler kaptığı sonucunu doğuracaktır. Zira sudûr eylemi kendi cinsinden ve benzerinden olan sıfat ve kabiliyetlerde eşit olan şeyler arasında olur. Etrafımızı gözlemlediğimizde ve buna bir örnek aradığımızda pınarın suyla taşması örneğini buluruz. Kirmânî'nin de düşündüğü gibi pınarın taşması öncelikle dolu olmasını ve taşan şeyin de suyun cinsinden olmasını gerekli kılmaktadır.

Diğer bir örnek de ışıkla taşan güneştir. Nitekim güneş kendisinden taşan ışık ile dolu olup taşan ışık da güneşin cinsindedir. Ayrıca taşmak için zorunlu olan doluluk çoğalmayı gerektirir. Hâlbuki Mübdi' için çoğalma söz konusu değildir.³⁸³ Zira çoğalma, dolaylı olarak çoğalmayı tamamlamak için birbirine muhtaç parçaların varlığını gerektirir. Bu ihtiyacın kalkması durumunda çoğalma diye bir şeye de

³⁸⁰ Kirmânî, **er-Riyâd**, s. 39.

³⁸¹ Kirmânî, **er-Riyâd**, s. 220.

³⁸² Kirmânî, **er-Riyâd**, s. 221.

³⁸³ Kirmânî, **Risale fi'l-âmir ve'l-me'mûr**, s. 46. Kirmânî, ikinci aklın ilk akıldan ortaya çıkmasına örnek olarak kullandığı güneş örneğini tekrar kullanmaktadır. Bkz. Kirmânî, **Râhetu'l-akl**, s. 98; 305. talik,

ihtiyaç kalmaz. Çoğalma aynı zamanda tüm parçaları bir arada tutacak bir ferde ihtiyaç duyar. Yüce Mübdi' bundan münezzehtir.³⁸⁴

Kirmânî'nin tabiriyle mütekaddim âlimler aklın basit ve şerîf olduğunu açıkça dile getirmişlerdi. sudûr teorisi söylemi de daha önce belirtildiği üzere çoğalmayı gerektirir. Bu durum, aklın basitliğini, Mübdi'nin ise mütekessirliğini gerektireceğinden aklın Mübdi'den daha şerîf/üstün olduğu söylemini zorunlu kılar. Bu da muhaldir.³⁸⁵

Buna ek olarak Kirmânî kat'i bir surette sudûr olayında taşanın kaynağının tüm sıfatlarında onunla ortak olacağı iddiasını tekrarlamaktadır. Buna binaen İsmâîlîlerin ısrarla üzerinde durdukları ve çalışmamızda da detaylı ele aldığımız tüm sıfatların tanrıdan nefy edilmesi durumu, Mübdi'den taşan akıl için de gerekli olacaktır. Bu da Mübdi'nin zatı için var olan sıfatların tümünü ilk akıl yüklenir iddiasını çökertecektir. Kirmânî şöyle der: “Tabiatta varlık âlemine çıkmış olan peygamberlerin akli nitelenebilen ve betimlenebilen olduklarından dolayı nitelenemez nispet edilemez bir yücelikte görülmeleri mümkün değilken ve bu akıllar bile tanrının zatı hakkında haber veremezken diğer akılların buna kalkışması talihsizlik olur”.³⁸⁶

İlk aklın sudûr yoluyla Mübdi'den meydana geldiği kanısı Mübdi'ye failliğin nispetini de barındırmaktadır. Zira örneğin ortada bir vurma eylemi varsa bu kesin bir şekilde vuran ve vurulan tarafları da gerektirir. Aynı şekilde sudûr fiilinde olduğu gibi taşan ve taşılan tarafları gerektirir. Yüce Allah da bundan münezzehtir.

Aslında Kirmânî'nin buradaki pozisyonu şüpheli görünüyor. Bir taraftan Mübdi'yi olumlu olumsuz tüm sıfatlardan tenzih ederken diğer taraftan ise akli ispat etmiş ve onun ilk varlık olduğu gibi varlığın da başlangıcı olduğunu iddia etmiştir. Ancak kesin bir şekilde aklın nasıl ortaya çıktığını ispatlayamamıştır. Ona göre failiyet ve mefuliyet vasfına sahip akıl, Mübdi'nin yaratmasıyla ortaya çıkmasına rağmen Mübdi'nin failiyetini kabul etmemektedir. Buna kanıt olarak da aklın da meful olduğunu iddia etmemiz durumunda sonu gelmez bir fail arayışına götüreceği

³⁸⁴ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 69.

³⁸⁵ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 70.

³⁸⁶ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 71.

ve bunun da bizi teselsüle düşüreceği tezini ileri sürmektedir. Bu yüzden mevcudata baktığımızda herhangi bir failden gelenlerin o failin mefulü olduklarını görürüz. Ta ki fail olup faili olmayan ilk akla varana dek.³⁸⁷

Her halukarda ibdâ ve mubd'î aynı şeylerdir. Burada tekrar rakamlardan olan bir sayıyı örnek vermektedir. O, çoğalmış olmamasına rağmen sayının bir olduğunu ancak iki şey taşıdığını belirtir. Birinci şey vâhidin/birin, birliği/vahdeti kapsadığı ikincisi ise onun bu vahdetin taşıyıcısı olduğudur. Bir sayısı tekil sayılardan olmakla birlikte bu açıdan bakıldığında çift sayılardan olur. Aynı zamanda tüm sayılar bir sayısına bağlıdır. Birin sahip olduğu bu sayısal değer azın en düşük seviyesi olduğu gibi çoğalışın da başlangıç noktasıdır. İşte bu durum Mübdi' için de geçerlidir. O bir olmasına rağmen ibdanın kendisinden olması hasebiyle çift olur. Kirmânî der ki: "Yüce yaratıcıdan mevcut olan ibdânın iki olmayıp bir olması, Mübdi'yi çift olmaktan uzaklaştırdı. Evveliyet ve vâhidiyette konum, yaratılmış ve vâhid olan ibdâya ait oldu. İbdâ da yaratılmış varlıklarda odur. O mukarreb melek olması nedeniyle hiçbir şeyin geçemediği ve peygamberin sünnetinde kalem olarak bildirdiği zatında tek, nispetlerle çoğalmış olan gerçektir".³⁸⁸

Aklın Mübdi'den ortaya çıkışı Kirmânî'nin görüşüne göre³⁸⁹ sudûr şeklinde değil bilakis ibdâ yoluyla. Akıl Mübdi'nin zatını ve ihatasının boyutunu gördüğünde zatının parıldamasıyla sevinmiştir. Bunu örneklendirecek olsak sevgilisini gören bir insanın sevinmesi ve bunun neticesinde yüzüne kanın gelmesiyle örneklendirebiliriz. Şu var ki insanın eksikliği nedeniyle bu kan yüzünden dışarı çıkmamaktadır. Diğer akılların ilk akıldan yayılmasına güneşin ışıklarının bir aynaya veya su yüzeyine vurması örneğini vermemiz mümkündür. İlk aklın tasavvuru ayna yüzeyinin güneşi tasavvuru gibidir. Burada akledilen güneşi yansıtan

³⁸⁷ Kirmânî, **Risale fi'l-emr**, s. 47.

³⁸⁸ Kirmânî, **Rahetu'l-akl**, s. 75.

³⁸⁹ Kirmânî'nin aklın sudûr sonucu ortaya çıktığına dair şiddetli inkârına rağmen bazı İsmâilî dâiler bile aklın sudur şeklinde ortaya çıktığını dile getirmişlerdir. Nazzârilerden olan dâi Sermîn şöyle der: O ilk varlık olan akıl ilkelerini veya tek bir seferde sudursuretinde ortaya çıkan latiflerin kabili olan kuvveti var etti. Bu felsefecilerin akıl veya kalem olarak isimlendirdikleri olgudur.' Bkz. Ebu'l-Meali Hatem b. İmrân b. Zehra Sermîn el-Ecel, **Risâletu'l-usûli ve'l-ahkâm, hemsu resaili'l-İsmâiliyye**, thk. Arif Tâmir, s. 101.

ayna yüzüdür. Yayılan ise varlığı tıpkı aynadan yansıyan ışığın varlığı gibidir. Nihayetinde güneş ve aynanın her biri de cismanî açıdan tek zattır.³⁹⁰

Bu yayılma ise akli sâni olan Mübdi'den parıldayan nurdur. Ardından bu akıllarda tabiatta da bazen yayılmalar olmaktadır. Bunlar da aralarında nefsin de olduğu enfusunnuteka/akil nefislerdir.³⁹¹

Kirmânî'ye göre aklın en önemli sıfatı kemal sıfatıdır. Ardından sırasıyla kemal vasfının gerektirdiği uyumlu sıfatlardır. En nihayetinde hayat sıfatını anar ve bu sıfatın aklın esası ve gücü olduğunu belirtir. Kemal sıfatı bekayı barındırdığından dolayı aklın en önemli vasfıdır. Mübdi' bu vasıflardan münezzehtir olduğundan bu sıfatlar akla verilmiştir. Eğer akıl nakıs olsaydı kemale layık olan Mübdi' olurdu. Hâlbuki Mübdi' tüm sıfatlardan münezzehtir. Aklın kâmil olması tam olmasını ve ezeli olmasını gerektirir. Ancak buradaki ezeliyetten kasıt, değişmemesi ve kendi zatını bilmekten ve korumaktan uzak olmamasıdır.³⁹²

Akıl vasfı ilim sıfatını gerektirir. İlk akıl, akıllı olduğu müddetçe âlimdir. İlim sıfatı da kudret vasfını gerektirir. Burada ilimden kastedilen zatı kapsayacak şekilde bilmesidir. Bu da ancak ihata fiiliyle vaki olan ilahi kudret ile olabilir. Kadir olduğu sürece canlı/hayy olması da bir zorunluluktur. Canlı olduğu sürece fail olur. Zira kıyamında canlı olması, zatı Mübdi'den sadır olma eylemine fail olmasını gerektirir.³⁹³

Hayat vasfı başlangıç noktaları ve esasları olması nedeniyle Kirmânî'nin de savunduğu gibi tüm bu vasıfları kapsamaktadır. O şöyle der: "İlk aklın hayat sıfatı, diğer tüm bu vasıfları kapsamaktadır ve ilk akıl bu vasıfla faildir. Zira hay/canlı olmaması durumunda fail, fail olmaması durumunda kadir, kadir olmaması durumunda âlim, alim olmaması durumunda akıl, akıl olmaması durumunda ezeli, ezeli olmaması durumunda kamil, kamil olmaması durumunda tam, tam olmaması durumunda bir/vâhid, bir olmaması durumunda mevcut, mevcut olmaması

³⁹⁰ Kirmânî, **Râhetu'l-akl**, s. 98; Hatim b. İbrahim el-Hâmidî, **Zehru bizri'l-hakâik**, Muntehebât İsmâiliyye içinde, s. 160.

³⁹¹ Kirmânî, **Râhetu'l-akl**, s. 99; İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, **Kenzü'l-veled**, s. 20.

³⁹² Kirmânî, **Râhetu'l-akl**, s. 80.

³⁹³ Kirmânî, **Râhetu'l-akl**, s. 80.

durumunda da hak ve ibda olması düşünülemez. Hak ve ibdanın olmaması varlığın olmaması demektir ”.³⁹⁴

Kirmânî ilk akıldaki hayat vasfını merkeze almaya odaklanmasını ayetlerle gerekçelendirmekten de geri durmamıştır. Tabi bu gerekçelendirmelerin geçerliliği doğal olarak söz konusu ayetlerdeki vasıfların ilk akıl³⁹⁵ veya detayını verdiğimiz üzere yaratıcı ile yaratılan arasındaki araçlar için kullanıldığı ön kabulüne bağlıdır. Bu anlamda kanıt olarak kullandığı ayetlere “kendisinden başka tanrı olmayandır. O hayy ve kayyumdur” ayetini örnek olarak göstermek mümkündür. Nitekim ayette hay/canlı vasfı öncelikli olarak zikredilmiştir.³⁹⁶

Dâî İbn Velîd de Kirmânî’yle aynı kavramları kullanmış ve hayat sıfatına yoğunlaşmıştır. Hayat vasfının Yüce Allah’tan mevcut olan ve diğer varlıkların ortaya çıkarıcısı olan ilk kemal olduğunu, diğer vasıfların varlığının hayat vasfının varlığına bağlı olduğunu söylemiştir. Sanki Kirmânî’nin *Rahetu’l-akl* adlı eserindeki şemaya işaret eder gibi hayat vasfının merkezi olduğunu, diğer sıfatların ise etrafındaki çizgiler olduğunu belirtmiştir.³⁹⁷

Hayat ve kemal sıfatlarının merkezileştirilmesi ilk sıfattan diğer sıfatların neşet ettiğini ifade eder. Kemal olan ikinci vasıf ise başlangıç açısından değil de sonuç itibarıyla ezeldir. O değişmez ve dönüşmezdir.³⁹⁸ Söz konusu bu kemalin de biri zat açısından diğeri de zatın dışındakiler açısından olmak üzere iki çeşidi vardır. Harici kemalden bilfiil kâim olan akl-i sani ve tabiat sorumlusu melekler neşet ettiği gibi heyulâ ve suret olan bilkuvve akıl da neşet eder. Bu şekilde bu akıllardan da diğer akıllar yayılır.³⁹⁹ Bu akıllar bilfiil kâim olan ve aralarında hayat, kuvvet, kudret ve kemal açısından fark olmayan yedi akıldan oluşmaktadır. Bu bilfiil akıllar aklı bilkuvveye şefkat ve nezaket bakışıyla bakarlar ki onu bilkuvve aşamasından bilfiil aşamasına çıkarırlar. Bunun neticesinde kainatın atası sayılan fail/etken gezegenler

³⁹⁴ Kirmânî, *Râhetu’l-akl*, s. 81; İbn velîd, *Tâcu’l-akâid*, s. 43.

³⁹⁵ İbn Velîd şöyle der: Yüce Yaratıcı, mahlukatın acizliği nedeniyle onlarda bulunan herhangi bir sıfatla nitelenmekten ve onlar tarafından betimlenmekten uzak olduğu için sıfatlarla nitelenebilecek bir varlık yarattı. Bu ilk varlık, mubdinin rahmeti ve minneti neticesinde insan aklının helak olmaması için var edilmiştir. İbn Velîd, *Tâcu’l-akâid*, s. 41.

³⁹⁶ Kirmânî, *Râhetu’l-akl*, s. 83.

³⁹⁷ İbn Velîd, *Tâcu’l-akâid*, s. 43.

³⁹⁸ Kirmânî, *Râhetu’l-akl*, s. 79.

³⁹⁹ Kirmânî, *Râhetu’l-akl*, s. 83; İbn Velîd, *Cilâu’l-ukûl*, s. 97; el-Hâmidî, *Kenzu’l-veled*, s. 36.

ve munfeil/edilgen rükunlar çıkar ortaya.⁴⁰⁰ Bunlar arasındaki ebeveyn bağlantısından da sonuçta çocuk konumundaki diğer beşeri unsurlar meydana gelir.⁴⁰¹ Dâî Hâmidî, ‘bilkuvve olan aklın suçu neydi ki ikincil durumda oldu?’ sorusuna söz konusu aklın sudûr amelîyesinde ve gerekli görevlerinde kusurlu davrandığı için ikincil olmasına rağmen rakamsal olarak onuncu rütbeye düştü.’ şeklinde cevaplamıştır.⁴⁰²

Kirmânî’ye göre bu akıllar kendi zatları dışında herhangi bir şeyi akledemezler. Bu durum tamamen ilk aklın kendi Mübdi’sini akledememesi ve bunun herhangi bir eksikliği gerektirmemesi ile güneşi görmemize rağmen gerçek mahiyetini anlayamamıza ve bunun da gözümüz açısından bir eksiklik olarak addedilmemesiyle benzerlik arz eder. Akıl da aynı şekilde kemaline rağmen ilk yaratıcısını idrak edemez. Bu nedenle Peygamberimiz (as) ‘Yaratılmışlar hakkında konuşun ancak yaratan hakkında konuşmayın!’ buyurmuştur.⁴⁰³ Bu durum ilk akılda veleh/aşk ve özlem sıfatlarının varlığını desteklediği gibi yüce yaratıcının en meşhur isminin kapsayıcı ve özlem anlamı barındıran Allah olduğunu da teyit etmekte ve akılların bu özlem sayesinde birbirine doğru hareket ettiğini kesinleştirmektedir.⁴⁰⁴

Burada akıllar teorisi üzerinde durmalıyız. Bu teorilerin özeti şudur: Tüm varlık âlemi Mübdi’den bir anda gelmiştir. Araştırmamız açısından bakıldığında aklın doğuşu teorisinin, Modern Eflâtunculuğun İsmâîlîler üzerindeki etkisinin en bariz görüldüğü örneği oluşturan konu olduğu görülür. Buna dair kanıtlar ve örnekler de aktarılmıştı. Bu teori İbn Sinâ’nın sudûr teorisi⁴⁰⁵ ile büyük oranda benzerlik arz ettiği gibi İhvân-ı Safâ risalelerinde aktarılan görüşler ile de benzerlik arz etmektedir.⁴⁰⁶ Bu benzerlik birçok araştırmacının bahsi geçenlerin tümünü aynı başlıkta ve hatta İsmâîlîlik adı altında tek konu olarak ele alma gerekçelerini de açıklamaktadır. Buna dair örnekler de daha öncesinde aktarılmıştı.

⁴⁰⁰ Kirmânî, **Râhetu’l-akl**, s. 97; el-Hâmidî, **Kenzu’l-veled**, s. 36. Dört ana unsur; ateş, hava, su ve topraktan oluşur. İbn Velîd, **Cilâu’l-ukûl**, s. 99; a. mlf., **Tâcu’l-akâid**, s. 30; Kirmânî, **Hazâinu’l-edille**, s. 194,195.

⁴⁰¹ İbn Velîd, **Cilâu’l-ukûl**, s. 97. el-Hâmidî, **Zehru bezri’l-hakâik**, s. 161.

⁴⁰² el-Hâmidî, **Zehru bezri’l-hakâik**, s. 161.

⁴⁰³ Kirmânî, **Râhetu’l-akl**, s. 87.

⁴⁰⁴ Kirmânî, **Râhetu’l-akl**, s. 88.

⁴⁰⁵ Bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara, AÜİFY, 1985, s.79.

⁴⁰⁶ el-Hâmidî, **el-Kenz**, s. 39.

Bölümü sonlandırırken önceden de özet şekilde değindiğimiz yorumcuların İsmâilî düşünceye bakışlarını ve haklarında yaptıkları bilgi aktarımlarına yönelik metotlarını genel çerçeveye aktarmamızın yerinde olacağı kanaatindeyiz. İsmâilî düşünceye dair aktarımlar maalesef eksik ve karmaşık bir şekilde yapılmıştır. Bu eksik aktarımlar İsmâilîlerle aralarında bulunan düşmanlığın doğal bir neticesidir. Bunun yanı sıra İsmâilîlerin toplum olarak kapalı bir toplum olmalarının ve eserlerinin doğru bir aktarıma engel teşkil edecek şekilde toplumun tüm kesimine açık olmamasının da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Her halukarda el-Malatî gibi bazı klasik dönem tarihçilerin İsmâilîleri, İsnâaşeriye içerisinde mülahaza ettiğini görmekteyiz. Ancak bu doğru bir yaklaşım değildir. Belki de onun kastettiği İsmâilîlik başka bir İsmâilîliktir. Nitekim çalışma açısından onların İsmâilîlikten ziyade İsnâaşeriye yakınlıklarını gerektiren isnâaşerenin inanç esasları olan on iki imamın imâmetine inanmak, beş vakit namaz kılmak ve itaatkâr bir izlenim vermek gibi bazı özelliklerden bahsetmektedir.⁴⁰⁷ Bu bağlamda İsmâilîleri kastederek Karâmîti ve Deylemlileri de anmaktadır. Ancak onları da İmâmiye şemsiyesi altında düşünmüştür.

Ardından onlardan açık seçik olmayan karmaşık nakillerde bulunmuştur. Onun aktarımına göre bu fırka Allah'ı, karanlığın bulaşmadığı ve bilinen ışıklara benzemeyen bir nur olarak kabul ederler. Bu nurdan da eş-Şa'şâniyye olarak isimlendirilen bir diğer nur doğmuştur. Bu nurdan da gaybı bilen ve her şeyi takdir eden gibi sıfatları haiz enbiya ve imamlar yaratılmıştır.

Araştırmanın başında Gazzâlî'nin aracılığıyla aktarıldığı gibi İsmâilîlerin anılan fikirlerinin Mecûsîlikteki biri ışık diğeri karanlık olan iki tanrı inancına/düalizme benzerliği de ortaya çıkmaktadır. Ardından tümüyle doğruluğu kabul edilemeyecek açıklamalarla söz konusu eş-Şa'şâni ışığından النور الكارنلغى الشعثانى karanlığın neşet ettiğine ve bu karanlığın afetlere ve türlü noksanlıklara maruz kalmaya elverişli olduğuna işaret eder. Daha önceden de belirtildiği üzere buna benzer açıklamalar İsmâilîler tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁰⁸ Abdülkahir el-

⁴⁰⁷ el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-reddu alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bidei**, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır ts. s. 32.

⁴⁰⁸ el-Malatî, **et-Tenbîh ve'r-redd**, s. 20.

Bağdâdî (ö. 429/1037) de bu tarzda açıklamalarda bulunmuştur. O açıkça söz konusu fikrin kurucularının, Mecûsîlerin torunları olduğunu ve fikirlerinin ana temasının kâinatın biri tüm iyilik ve güzelliklerin kaynağı olan ışık, diğeri ise tüm kötülüklerin ve zararların⁴⁰⁹ ana kaynağı olan karanlık olan ezeli iki tanrı tarafından yaratıldığı fikri olduğunu belirtir. İsmâilî fikri ile Mecûsîlik arasında doğal bir bağın varlığına ve bu fikrin Mecûsîler tarafından Müslüman memleketleri⁴¹⁰ ele geçirip kendi hâkimiyetlerini kurma amacıyla yaydıklarına yönelik birçok rivayet aktarır. el-İsferayini⁴¹¹ (ö. 1078/471) de bu konuda Abdülkahir'in yaklaşımına benzer yaklaşım sergilemiştir. *el-Farku beyne'l-firak*⁴¹² adlı eserin muhtasarında er-Res'anî, (ö. 661/1263) ve İbn Hazm (ö. 438/1064) Karâmîtilerin ve İsmâilîlerin katıksız Mecûsîliği ve Fars kralı Anuşirvan⁴¹³ döneminde yaşayan Merdek el-Mubiz'in görüşünü savunduklarını iddia etmiş, ancak İsmâilîlerin ulûhiyet tasavvuruna dair detaylı bir beyanda bulunmamışlardır.

İsmâilîlerin ulûhiyet anlayışına dair bu eksik ve bilgi kirliliğinin önemli etkenlerin başında güçlü bir Sünnî destekçisi ve kendisinden sonrakilerde⁴¹⁴ güçlü bir etkiye sahip olan Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh'ın (402/1011-422/1031) emri ile tutulan kayıtlar gelmektedir. Ayrıca bu dönemde İslam dünyasında önemli bir

⁴⁰⁹ Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 269.

⁴¹⁰ Bkz. Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 270-272.

⁴¹¹ Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-dîn temyîzu'l-firek en-nâciye ani'l-fireki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hûs, lûbnân, Âlemu'l-kutub, 1983, s. 142.

⁴¹² Ebû Muhammed Abdurrâzîk b. Rizkillâh el-Hanbelî, *Muhtasar'l-fark beyne'l-firak*, thk. Philip Hitti, Kahire, Matbaatu'l-hilâl, 1924, s. 174.

⁴¹³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, C.II, s. 91.

⁴¹⁴ Cemâluddîn Ebu'l-Farac Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkahir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992, C.XV, s. 82. İbn Cevzî, tutanaklardan yola çıkarak olayı şu şekilde aktarır: Musul, Küfe ve Fırat boyu hakimi olan Ebu'l-menî' Musul halkını toplayıp Fâtımî halifesine bağlılığını açıklayıp onları da İsmâilîliğe davet etmişti. Onlar da kabul edip Fâtımîliğe dahil oldular. Bu olay Sünnîlerin güçlü bir tepkisine neden olan Fâtımî dâilerin etkin faaliyetini göstermektedir. Bkz. *el-Muntazam*, C.XV, s. 74-77. ez-Zehebî de bu olayı naklederek şöyle demiştir: Bu dönemde el-Hâkim'in davetçileri etrafa yayılmıştı. Abbâsî halifesi el-Kâdir bir komiyon oluşturup Ubeydilerin nesebine leke sürecek şekilde kayıt tutmayı emretti. Bu kayıta, Ubeydilerin neseb olarak Daysan b. Said el-Hazremîye dayandıkları yazıldı. Komisyondaki üyelerin tümü de Mısır'daki Nacim'in Allah'ın gazap ettiği Mansûr b. Nezzâr olduğuna, o ve ataları, pislik, necis ve harici olmalarına rağmen batıya göç edince kendine Mehdî b. Ubeydullah adını verdiğine şahitlik etti. Bu komisyon ve tutulan kayıt hakkında eş-Şerîf er-Radî, eş-Şerîf el-Murtedî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, İbn Ezrak el-Alevî, Kâdî Ebû Muhammed b. el-Ekfânî, Kasım Ebu'l-Kâsım el-Cezerî, şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyîni, Ebû Muhammed el-Keşfelî, Ebu'l-Hüseyn el-Kuduri ve Ebû Ali b. Hemkân yazmıştır. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şeyh Şuayb el-Arnâut, Müessesetü'r-risâle, 1985. C. XV, s. 132.

konuma sahip olan Gazzâlî'nin çalışmanın girişinde bir kısmını naklettiğimiz *Fedâihu'l-bâtînîye* adlı eserinde onları Mecûsî olmak ve düalizme inanmakla suçlaması da önemli bir diğer etkidir.

Şüphesiz Gazzâlî'nin yaptığı nakiller diğer eserlerde bulunmayan⁴¹⁵ detayları barındırmakla birlikte kopuk ve kısır nakiller olarak kalmaktadır. Zira İsmâîliler düalizmi savunmamaktadırlar. Onlar tüm isim ve vasıflardan dahi münezzehtuttukları tek tanrı inancına sahiptir. Daha önceden de aktarıldığı üzere bu tenzihten de yegâne gayeleri de vahdaniyeti elde etmektir. Yunan felsefesi unsurlarından büyük oranda etkilenmiş olduklarını kabul etmekle birlikte bu tenzih inancının saf bir İslam inancı olduğunu belirtmeliyiz. Yunan felsefesinden ortaya çıkan bu etkilenme İsmâîlilere özgü bir durum olmayıp diğer İslami fırkalara da yansımış bir gerçektir.

Gazzâlî'nin yanı sıra İsmâîlilerin ulûhiyet inancının detayıyla ilgilenenlerden biri de yaptığı nakillerde Gazzâlî'den daha adil ve güvenilir olan eş-Şehristânîdir (ö. 1153/548). İsmâîlî inancın öncülerinin sözlerini klasik dönem felsefecilerin söylemleriyle karıştırdığını dile getirmekle beraber diğerleri gibi İsmâîlileri Mecûsîlikle itham etmemiştir. Ayrıca dikkatli bir şekilde İsmâîlilerin Mübdi'nin isim ve sıfatlardan münezzeht olduğuna ve emri, bilfiil tam olan ilk akıl ile yarattığına dair söylemlerini önemle incelemiştir.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtînîye*, s. 38.

⁴¹⁶ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-halebi, ts. C.I, s. 195. Yukarıda aktarılanların yanı sıra eş-Şehristânî'yi önemli kılan bir diğer husus da Hasan b. Muhammed b. es-Sabbâh'tan nakillerde bulunmasıdır. Hasan Sabbâh taraftarlarıyla birlikte günümüz İran sınırlarında kalan Alamutta korunaklı bir kale inşa etmiştir. eş-Şehristânî, İsmâîlilerin ulûhiyet bakışına yönelik yukarıda verilen beyanatından sonra şöyle demiştir: Daha sonra yeni davanın taraftarları Hasan Sabbâh'ın ortaya çıkmasının ardından yoldan saptılar. Bu ifade, eş-Şehristânî'nin İsmâîlî gruplar arasında ortaya çıkan değişime dikkat çektiğinin göstergesidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜBÜVVET

İsmâilî düşüncenin ulûhiyet/teoloji alanındaki görüşlerini aktardıktan sonra İsmâilîlerin nübüvvet kavramı ve bununla bağlantılı vasiyet ve imâmet gibi konular hakkındaki düşüncelerini irdelleyeceğiz. Ulûhiyet konusuna benzer şekilde burada da metot olarak daha önce yaptığımız gibi konuları ilk dönem Yunan filozoflarının yanı sıra yukarıda isimleri verilen klasik dönem İslam filozoflarıyla da karşılaştırmalı olarak direkt İsmâilîlerden almaya yönelik çaba sarf edeceğiz. Ayrıca İsmâilîler ile diğer ekoller arasındaki etkileşim ve benzerlikleri ortaya koyacak ve gerek Sünnî gerekse de diğer karşıt görüşteki ekollerin görüş ve eleştirilerini de çalışma boyunca göz önünde bulunduracağız.

A. İSMÂİLÎLERDE NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Nübüvvet meselesi, kalamî konular içerisinde ulûhiyet konusunun ardından gelmektedir. Bu konu filozoflar ve kelamcılar arasında ortak bir konu olduğu gibi aynı zamanda bir çatışma sahasıdır: Kelamcılar, Müslümanlar ile Gayr-ı müslimler arasındaki en belirgin fark olması nedeniyle nübüvvet konusunda sorumluluk yüklenmişlerdir. Müslüman filozoflar da başta vahiy kavramı olmak üzere sıradan insanların anlayamayacağı felsefik olgular barındıran nübüvvet konusunda aynı hassasiyeti göstermişlerdir.

Vahiy olgusu doğası gereği hem kendi hakikatı hem de Allah ile elçiler arasındaki işleyişi açısından dikkat çekici olmuştur. Birçok İsmâilî dâîyi vahyin anlaşılması ve işleyişine dair bilginin herkese nasip olmayacağı söylemine sevk etmiştir. Dâî İbn Velîd bu anlamda şöyle demiştir: “Allah’ın uygun gördükleri dışında hiç kimsenin yüklenemeyeceği girift bir sır olduğundan dolayı vahiy anlamak, başlangıç seviyesindekilere mümkün değildir”.⁴¹⁷ İsmâilîlerde vahiy olgusunun tartışıldığı yerde bu konuya detaylıca değinilecektir. Ancak araştırmanın doğası gereği konuya nübüvvet kelimesinin tahlili ve İsmâilîlerin zihin dünyasında ifade ettiği anlamın irdelenmesi ile başlanılacaktır.

⁴¹⁷ İbn Velîd, *Tâcu'l-akâid*, s. 49.

Şunu belirtmeliyiz ki özel anlamda İsmâîlîlerde genel anlamda da Şîîlerde nübüvvet konusunun önemi, İsmâîlîlerde ve Şîîlerde en önemli konu olan imâmet meselesine giriş mahiyetini taşımasından kaynaklanmaktadır.⁴¹⁸ Buna en güzel kanıt, Kirmânî'nin imâmetin ispatı⁴¹⁹ ve halkın tayin edilen imamlara itaat etmelerinin zorunluluğu konusunda kaleme aldığı eserin girişinde ilk başta nübüvvetin ispatı ve kanıtlarını aktarmasıdır. *Kitâbü'l-İftihâr* adlı eserinde aynı tavrı sergileyen Sicistânî de nübüvvet, vasiyyet ve imâmet konularına değinmiş ve bu inançları karşıtlarına üstünlük vesilesi olarak saymıştır.⁴²⁰

Buna ek olarak nübüvvet konusunun kabulü veya reddi hususunda birçok tartışmanın olduğunu söylemek mümkündür. Zira İsmâîlîlerin, Fâtımîler döneminde başta Ebû Hâtim er-Râzî, ve Ebû Ya'kûb Sicistânî gibi önde gelen dâîleri olmak üzere nübüvvet konusuna büyük bir ehemmiyet vermişlerdir. Bu denli bir ehemmiyetin erken dönemden itibaren mevcut olması, İsmâîlî dâîlerin o dönemde nübüvveti inanan bir takım çevrelerle yoğun bir tartışmaya girdiklerini işaret etmektedir. Bu da nübüvveti inananlara karşı birçok reddiye kaleme almaları sonucunu doğurmuştur.

Bu alanda önde gelen Ebû Hâtim er-Râzî'dir (ö. 311/925).⁴²¹ Nitekim o, tabip Filozof Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'ye bir reddiye kaleme almıştır. er-Râzî nübüvveti inkarla bilinen bir Filozoftur. Her iki şahsiyete aynı bölgede yetişmiş muasır bilim insanlarıdır. Bunların ardından yine aynı dönem ve coğrafyada yaşayan Ebû Ya'kûb Sicistânî ve *el-Akvâlu'z-zehebiyye* adlı eseriyle Kirmânî gelmektedir. Kirmânî bu eseri Ebû Hâtim gibi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'ye reddiye olarak yazmıştır. Bütün bunlar, özellikle de İslam dünyasının bu coğrafi bölgesinde, bu konuda entelektüel bir hareketin olduğunu gösteriyor.

Nübüvvet kavramının kelime anlamı ve ilişkili detaylarına girmeden önce son olarak şunu söylemeliyiz: Nübüvvet konusu ile imâmet ve vasiyyet gibi konular felsefik açıdan ulûhiyet meselelerindeki benzer bir derinliğe sahip olmadığı gibi bu

⁴¹⁸ Pual E Walker, *Early Philosophical Shiism, The İsmâîlî Neo-Platonism Abu Ya'qûp al-Sijistânî*, p.114; Ali Imam Ubeyid, *el İlake beyne el Nübeve ve el İmame inde eş-Şîe*, Mecelletü'l-külliyet'-âdâb, Munufiyye Üniversitesi, 2011.

⁴¹⁹ Kirmânî, *el-Mesâbih fi işbati'l-imâme*, s. 57.

⁴²⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 138, 151, 167.

⁴²¹ Ziriklî, *el-A'âm*, C.VI, s. 130.

konuda Yeni Eflâtunculuktan da esinlenilmemiştir. Nitekim ulûhiyet meselesinde bâtinî yöntem yaygın olup harflerden anlam çıkarma eğilimi olmasına rağmen İsmâîlîlikte nübüvvet konusunda ulûhiyet alanında görülen yüksek dozajlı bir etkilenmeden söz etmemiz mümkün değildir.

Bunun bir takım nedenleri vardır. En belirgin neden, nübüvvet konusunun Yunan felsefesinde ulûhiyet konusu kadar derin bir ilgi görmemiş olmasıdır. Bu iddianın ispatı başta Aristo, Eflâtun ve klasik dönem Yunan felsefecilerin eserlerine göz atmayı gerektirmektedir. Bunların eserlerine bakıldığında bir nebze nübüvvet konusunu görmezden geldikleri müşahede edilir. “Öyle ki İhvân-ı Safâ risalelerinde şöyle denilmektedir: Kardeşim! Bilesin ki birçok felsefeci ve hakikat arayışçılarının Enbiyaların kitaplarından gafil olmalarının sebebi söz konusu kitapları araştırmamaları, onlardan yüz çevirmeleri ve o kitapları algılama yetisine sahip olmamalarıdır. Zira bu kitaplar yüksek mevkilerdeki gökyüzü sakinlerinden alınmıştır”.⁴²²

1. Nübüvvetin Tanımı

Nübüvvet kelimesinin sözlük anlamı ve kelime kökeni hakkında görüş ayrılığı mevcuttur. Bazı dilciler söz konusu bu kelimenin Arapçada ‘ulaştırmak/haber vermek’ anlamına gelen (أَنْبَأَ يَنْبِئُ وَنَبَأَ يَنْبِئُ) fiillerinden türediğini ve hemzenin kelimeden tahfif amaçlı atıldığını iddia ederken bazıları da kelimenin köken olarak ‘yüksek mevki’ anlamında olan (النَّبْوَةُ) kelimesine dayandığını iddia etmiştir. Görünen o ki er-Râzî her iki ihtimali de uygun görmüştür. er-Râzî, kelimenin anlam olarak ‘yüksek mevki’ anlamında olan (النَّبْوَةُ) kelimesinden elde edilmiş olmasının, Allah’ın peygambere vahyetmekle yüksek mekanların yerden yüksekliği misali onlara yüksek bir makam bağışlayıp onları diğer insanlardan üstün tuttuğunu ifade ettiğini belirtir.⁴²³

Diğer yandan aynı şekilde kelimenin ‘ulaştırmak/haber vermek’ anlamına gelen (أَنْبَأَ يَنْبِئُ وَنَبَأَ يَنْبِئُ) fiilinden türemiş olmasını da peygamberin Allah’tan aldığı vahyi ve gözetilmesi gereken helal ve haram sınırları bildiren tanrısal buyrukları

⁴²² İhvân-ı Safâ, *Resâ’ ilü İhvâni’s-Safâ*, Kum, Iran, 1985, s. 80, 81.

⁴²³ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü’z-Zîne*, thk. Saîd el-Gânimî, Beyrut, Menşürâtü’l-Cemel, 2015, C.II, s. 581.

diğer insanlara ulaştırması nedeniyle uygun görmüştür. Zaten her iki anlam da birbirine yakındır. Nitekim (نَبَأً وَأَنْبَاءً) fiilleri de Araplar tarafından yaygın kullanıldığı gibi “Sana bunu kim haber verdi? Alîm ve habîr olan Allah haber verdi”⁴²⁴ ayetinde görüldüğü üzere Kur’ân’da da kullanılmıştır.⁴²⁵

İsmâîlîlerin nübüvvet anlayışıyla övünen Sicistânî, muhalif cephe olan Zâhirîleri akıldan uzak bir yöntemi benimsemekle itham etmektedir. Sicistânî’ye göre Zâhirîler, tıpkı bir kuşun gökten yere inişi gibi meleklerin de gökten mesafeler kat ederek geldiğini, ardından bu meleklerin peygamberlerle tıpkı bir insanın bir diğeriyle diyalog kurması gibi diyalog kurduğunu savunurlar. Hâlbuki bu durumun anlaşılması ve tasavvur edilmesi akla aykırıdır. Zira eğer iddia edildiği gibi melek ve peygamberler sıradan iki beşer gibi diyalog kurmuş olsa ve peygamber de meleğin sesini duymuş olsa, o zaman peygambere ihtiyaç kalmaz ve melek tüm topluma duyacakları şekilde toplu olarak vahyi iletirdi. Hatta bu, içlerinden birinin seçilip vahyi bildirmesinden daha yararlı olurdu.⁴²⁶

Ona göre nübüvvet kesinlikle bizim kendi kulaklarımızla birbirimizi doğal olarak duymamız şeklinde olan bir vakıa değildir. Beşerin duyu yetisi, ruhanî olan varlıkların hitabını kavramaktan acizdir. Ayrıca ruhanî meleklerin hitabı ses ve kelimelerden beridir. Seslerden arınmış olması nedeniyle ulaşacağı ve karar kılabileceği yer, seçilmiş bir peygamberin kalbidir.⁴²⁷

Sicistânî, nübüvvetin Allah’ın vergisi olduğu ve bunun da küllî nefse bağlı olduğunu, küllî nefsin de sözlerin birleşme sahası olduğunu ifade eden ehli hakkın sözüne katılmaktadır. Allah’ın bu vergisinin intikal etmesi ise bu vergiyi kabullenmeye müsait cüz’î nefisler yoluyla olmaktadır. Bu cüz’î nefisler, letafet ve saflığıyla peyderpey yükselir. Eğer bu ilahi vergiye erişmek, cüz’î nefse zor gelse veya küllî nefis ona bu nimeti vermekten vazgeçse bu durumda küllî nefse yanaşmak için farklı çarelere başvurur. Bu ilahi verginin küllî nefisten elde edilmesini bilmeyen ilk cüz’î nefisler, tali olan cüz’î nefisler gibi değildir. Zira bu tali cüz’îler

⁴²⁴ Tahrîm 66/3.

⁴²⁵ er-Râzî, a.g.e., C.II, s. 582.

⁴²⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 138.

⁴²⁷ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 147.

kendisinden öncekilerden bu nimete ulaşmayı öğrenmiştir. İlahi minnete ulaşmanın yolu bilinir hale geldiği için tali cüzler için ulaşmak daha kolay olur.⁴²⁸

Sicistânî eserinde nübüvvet dair farklı tanımlar zikretmiştir. Bu tanımlardan bir tanesi de *el-Mekâlid* adlı eserinde aktardığı tanımdır. “Nübüvvet, sorumluluğu yüklenmekte direnç gösterebilmesi, keskin zekâsıyla kendisine ilham edilenleri kavrayabilmesi ve gönderileceği topluma açıklayabilmesi için kendi döneminin bireyleri içerisinde hikmet ve ilim olarak temayüz eden seçilmiş kişinin kalbine gelen ilhamlardır”.⁴²⁹ Şüphesiz önceki tanım bu tanımdan daha açık ve anlaşılırdır. Nitekim bu tanım önceki tanım gibi ince detaylar barındırmayıp edebi ifade telaşının baskısı altında kalmıştır.

2. Nübüvvetin İspatının Delilleri

Konunun başında da işaret edildiği gibi nübüvvet konusu, ilk dönem İsmâîlîler nezdinde de önemli bir yer edinmişti. Bunun en büyük nedeni de başta Ebû Bekr er-Râzî olmak üzere nübüvvetin inkârcılarına karşı mücadeleye girişmeleridir. Bu mücadele karşıtlarına cevap verecek İsmâîlî bir grubun oluşmasını gerektirmiştir. Bunların ilki Ebû Hâtim er-Râzî olmuştur. Onun bu kıymetli eserinden birçok konuyu Ebû Bekr er-Râzî ile yüz yüze tartıştığı anlaşılmaktadır.⁴³⁰ Ayrıca Filozof er-Râzî'nin kitabını edinmiş ve ondan hakkaniyete uygun güvenilir nakillerde bulunarak bilimsel ve mantıklı reddiyelerde de bulunmuştur.

Onun eseri bizim için bu açıdan önemlidir. Zira eser, hicri dördüncü asrın - kendi deyimiyle- bir mülhid/inkârcısıyla bir İsmâîlî dâî arasında bazen yüz yüze bazen de yazışma şeklinde cereyan eden bir diyalog vesikası olması cihetiyle dâî Sicistânî'de göremediğimiz bir açıklık ve anlık bilgiler barındırmaktadır. Bu nedenle İsmâîlîlerde nübüvvetin ispatına yönelik delillerin aktarımında bu esere sınımsız sarılmayı ve layık olduğu konumda değerlendirmeyi gerekli görüyoruz. Bunun yanı sıra Sicistânî'nin ve Kirmânî'nin er-Râzî'ye reddiye olarak kaleme aldıkları eserler, çalışma sürecinde yararlanacağımız diğer önemli eserlerdir.

⁴²⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 139.

⁴²⁹ Sicistânî, *el-Mekâfid*, s. 227.

⁴³⁰ er-Râzî, *A'lâmu'nübüvve*, s. 3.

Bu süreçte karşımızda nübüvvetin ispatını tartışmalardan, detaylardan ve ön yargılardan uzak ele alan Kirmânî'nin ispat yönteminin yanı sıra Ebû Hâtim er-Râzî ile herhangi bir detayı aktarmayan Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin ispat yöntemleri durmaktadır. *İsbâtu'n-nubuvvet* adlı eserinde gereksiz detaylara girmediğinden ve özet bir yöntem takip ettiğinden dolayı Kirmânî'nin eseriyle başlayacağız.⁴³¹

a. Nübüvvetin İspâtında Kirmânî'nin Metodu

Kirmânî'nin asıl gayesi diğer Şîilerde olduğu gibi aslında imâmetin ispatıdır. İmâmetin ispatından önce zeminin hazırlanması amacıyla giriş mahiyetinde önce Allah'ın varlığını ispata çalışmıştır. Onun bu konudaki delillerine Allah'ın varlığının ispatına dair deliller bahsinde değinmiştik. Ardından Kirmânî, nübüvvetin ispatına yönelik kanıtlarını sunmuştur. Bu kanıtları şu başlıklar altında özetlemek mümkündür:

• İnsan bilime olan ihtiyacıyla hayvandan ayrılır

İnsan hayvandan farklı bir canlıdır. Hayvan doğuştan yararlı şeyleri bilecek ve zararlı şeylerden kaçınacak yetenekte yaratılmıştır. Besin ihtiyacını herhangi bir eğitime ve yeni bilgiye ihtiyaç duymaksızın giderebilir. Örneğin kaz içgüdüsel olarak suda yüzebilir. İnsan ise doğuştan bilgiden ve bilimden yoksundur. Ruhun saygınlığı ve kendisine aktarılacak bilgiyi almaya yatkınlığına rağmen hayvanlara bahşedilen fitri bilgi ve beceriden mahrumdur. Ruhun bilgisiz ve hikmetsiz bırakılması da uygun değildir. Zira ruh en şerefli mahlûktur. Bu nedenle nübüvvet zorunludur.⁴³²

• Kâinatın yaratıcısının varlığı nübüvveti gerektirir

Tüm varlık âleminin bir yaratıcısının varlığı, ahirette mükâfat ve cezanın varlığı kabul edilse akıl, ahiretle sonlanan bu yolun yararlı şeylere yönlendirecek ve zararlı şeylerden de sakındıracak bir rehberinin varlığını gerekli görür. Bu rehber aynı şekilde yaratıcının hissedilen mi yoksa akledilen mi olduğunu da bireye öğretecektir. İşte bu rehber nübüvveti gerektirir.⁴³³

• Beşer âlemi için bir sistem gerekir

⁴³¹ Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehebiyye*, s. 2.

⁴³² Kirmânî, *a.g.e.*, s. 57.

⁴³³ Kirmânî, *a.g.e.*, s. 58, 59.

Genel anlamda insanlara bakan bir kişi, bu topluluğun bir sisteme ihtiyaç duyduğunu bilecektir. Bu sistem, barındırdığı emir ve yasaklarla beşerin neslini ve beşeriyetlerini koruyacaktır. Bu sistemin bir gözeteni de olacaktır. Bu gözeten de nübüvvet yoluyla belirlenir.⁴³⁴ Dolayısıyla nübüvvetin varlığı zorunludur.

- **Her element bir üst katmana ulaşır.**

Yeryüzündeki tüm elementler bir üst katmana ulaşır. Bu durum bitkiler, madenler, canlılar, cansızlar ve diğer tüm varlıklar için geçerlidir. İnsan, canlılar kategorisinde olup en üst katmanda yer almaktadır. Onun da kendisinden bir üst tabakaya ulaşması gerekir. Bu üst katman da peygamberin şahsında temsil edilir.⁴³⁵

- **İnsanı hayvandan ayıran güçleri**

Yüce Allah hayvanlara hayata tutunmalarını sağlayacak pençe ve gaga vermişken insan ise hayvandan iyi ve kötüyü ayırt edebilecek yetenek ve yaşamını daha da güzelleştirecek tedbir kuvvetine sahip olmakla ayrılmaktadır. İnsan Allah'ın kendisine bahşettiği yeteneğiyle çare üretmeyi, tedbir almayı ve bencilliği öğrenir. Bu vesileyle de yönetime talip olmakta ve bu arzusunu yerine getirebilmek için de çaba sarf edebilmektedir. Bu nedenle insanın bu arzularına gem vuracak bir lider gerekir. Bu lider de peygamberdir.⁴³⁶

b. Sicistânî'nin Metodu ve Tefâvut Kanunu

Sicistânî, nübüvveti inkar edenlerin inkarının ruhanî âlemi cismanî âlemlerle karşılaştırmaları ve nübüvveti kendi beşer dünyalarındaki iletişim şekline benzetmelerinden kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu inkârları, "İnsanlara hidayet geldikten sonra onların inanmalarına ve Rab'lerinden mağfiret dilemelerine, ancak, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesi, ya da kendilerine azabın göz göre göre gelmesi yönündeki beklentileri engel olmuştur".⁴³⁷ ayetinde de ifade edilmiştir.⁴³⁸

⁴³⁴ Kirmânî, a.g.e., s. 59.

⁴³⁵ Kirmânî, a.g.e., s. 60.

⁴³⁶ Kirmânî, a.g.e., s. 61.

⁴³⁷ Kehf, 18/55.

⁴³⁸ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 4.

Onların inkâr sebebi peygamberin sahip olduğu üstün vasıfları ve latif mahlukatı görmezden gelidikleri gibi nübüvveti kendi dünyalarında alışageldikleri durumla karşılaştırmalarından kaynaklanmıştır. Onların bu temel mantığına ”Dediler ki: Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?⁴³⁹ ” ayetinde olduğu gibi Kur’ân’da birçok yerde işaretlerde bulunulmuştur.⁴⁴⁰

Nübüvveti kendi duyularla algılanan dünyalarına kıyaslayıp inkâra sapanlar bir grubu temsil etmektedir. Bu gruba ek olarak Sicistânî’nin bahsettiği iki grup daha bulunmaktadır. Nübüvveti inkâr eden ikinci grup nübüvvetin geçerliliği için peygamberin mümteni olan şeyleri yapmaya güç yetiren bir şahsiyet olmasını zorunlu görenlerdir. Sicistânî bunlara red mahiyetinde şöyle demektedir:

Onlar mümteni olayların doğası gereği mümteni olmayıp peygamberin aciziyeti nedeniyle mümteni olduğunu zannetmişlerdir.⁴⁴¹ Buna dair Kur’ân’dan “Dediler ki: “Yerden bize bir pınar fişkırtmadıkça yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah’ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız“⁴⁴² ayetini örnek olarak getirmiştir. Sicistânî’nin de dediği gibi ayetin son ifadesi onların mümteni yapma isteklerine verilecek en ikna edici cevaptır. Yani peygamber onlara: “Mümteni bir olayı ortaya çıkarma hususunda her ne kadar peygamber olsam da ben ve sizler beşer olma hususunda eşitiz. Bana hibe edilen elçilik görevi dışında sizden hiçbir farkım yoktur “ demiştir.⁴⁴³

Nübüvveti inkâr eden üçüncü fırka ise nübüvvetin çaba ve gayretle elde edilebilecek bir mertebe olduğunu iddia etmektedirler. Onlar, edindikleri aklı ilimleriyle aldanmış kişilerdir. Onlar tabiat ve matematik bilimlerinde saygın bir konuma ulaşmış olup ve bu hedeflerle yetinmedikleri gibi nübüvvetle de

⁴³⁹ Furkân, 25/7-8.

⁴⁴⁰ Sicistânî, **a.g.e.**, s. 5.

⁴⁴¹ Sicistânî, **a.g.e.**, s. 5.

⁴⁴² İsrâ, 17/91

⁴⁴³ Sicistânî, **a.g.e.**, s. 5.

yetinmeyeceklerdir. Ayrıca elde edemedikleri nübüvveti inkâr etmeyi veya onu krallıkla eşdeğer görmeyi yeğlemişlerdir.⁴⁴⁴

Sicistânî nübüvvet inananları da üç kısma ayırmıştır. *el-Haşviyye* olarak nitelenen birinci grup nübüvvetin mahiyetini anlamaksızın nasların görünen metinlerine sınıksız sarılıp hakikati çözmeden atalarına güvenip uyararak inanan taklitçiler/mukallidlerdir. İkinci grup mukallidler ise kendilerince nübüvveti yorumlayıp kendilerini ikna etme gayesiyle atalarından miras aldıkları bilgilerle nübüvveteye dair bazı algılar ile yetinmişlerdir. Üçüncü grup ise hakikat ehli olanlardır. Bunlar peygamber varisi, Ehl-i beyti ve Kur'ân'ın "Dediler ki bizim için bu dünyada da bir iyilik yaz, ahirette de. Çünkü biz sana varan doğru yola yöneldik". Allah, şöyle dedi: "Azabım var ya, dilediğim kimseyi ona uğrattırım. Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır".⁴⁴⁵ ayetiyle betimlediği ve sâbık olan ulvi ruhtan tali olana aktarılan destekle desteklenenlerdir.⁴⁴⁶

Sicistânî bu konuyu nübüvvet meselesinde gündeme getirmiş ve zahirileri genel anlamda efdal mafdul olguları hakkında özelden de peygamberler arasında efdal mafdul kişilere dair bir bilgiye sahip olmamakla kınamış ve onları peygamberler hakkında sayılarla aşırı derece ilgilenmekle suçlamıştır. Onların nebilerin sayısının yüz yirmi bin, bunlardan üç yüz on kişinin ise resul olduğunu iddia ettiklerini ifade etmişlerdir. Hâlbuki verilen rakamların eksik veya fazla olması, imana zarar verecek bir detaydır. Aynı durum peygamberler arasında iddia edilecek üstünlük hususunda da geçerlidir. Nitekim diğerinden üstün görülen bir nebinin üstün olmaması imana zarar verecektir.⁴⁴⁷ Bir nebinin bir diğerine üstün olduğuna dair inanç vakıya

⁴⁴⁴ Sicistânî, **a.g.e.**, s. 5. Bu husus, İsmâîlî dâîlerin felsefecilerden bariz bir şekilde etkilenmiş olmakla birlikte onları eleştirdiklerine dair örneklik teşkil eden bir noktadır. Sicistânî'nin kastettiği felsefeciler akıllarına güvenip aldanan felsefecilerdir. Buna rağmen Sicistânî ve Kirmânî gibi İsmâîlî Dâîlerin vahiy konusunda yaptıkları açıklamaların çoğu İbn Sinâ ve diğer felsefecilerin beyanları ile benzerlik arz ettiğini beyan etmeliyiz. Bkz. İbn Teymiyye, **Minhâcu's-sünne**, C.IV, s. 520, C.V, s. 435.

⁴⁴⁵ A'râf 7/ 156.

⁴⁴⁶ Sicistânî, **Kitâbü isbâti'n-nübû'ât**, s. 7.

⁴⁴⁷ Fadıl-mafdül konusu kelimede imamet konusu kapsamına girmektedir. Bu konu Sünnî ve Şiîler arasındaki en önemli farklardandır. Daha öncesinde de açıklandığı üzere Sicistânî nübüvvet meselesini aslında şianın önemli inanç düsturlarından olan imamete hazırlık aşaması olarak ele almıştır. Konunun detayı için bkz. Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî, **Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil**, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Lübnân, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1987, s. 471-494; Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi**

uymaması durumunda imana zarar verecek ve kişiyi inkâra düşürecek bir durumdur. Bu nedenle Sicistânî'nin deyimiyle hak ehli olan Ehl-i beyt ve vasinin takipçileri ayetlerde açıkça belirtildiği üzere Kur'ân'daki ilahi emirlere uyararak bazı peygamberler arasında üstünlük açısından farklılık bulunduğuna iman etmişlerdir. Nitekim bu ayetlerdeki ifadeler peygamber ve nebiler arasında bir derece farklılığı olduğunu ve bir peygamberin bir diğerinden üstün ve daha faziletli olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁴⁸

Sicistânî'nin nebiler arasında üstünlüğü inkâr edenlerin ismini vermemesine⁴⁴⁹ rağmen aslında İsmâilî inancın ilkeleriyle övünme misyonunu yüklediği bu arena, söz konusu grubu açıkça belirtmesini gerektirmektedir.⁴⁵⁰ İsnâaşeriyye,⁴⁵¹ Mutezile, Mâtürîdî ve Eş'arîler gibi karşıt görüşlerin eserlerine bakıldığında yaygın olan hiç bir grubun peygamberler arasındaki üstünlük konusunu inkâr etmediklerini ve gördüğümüz kadarıyla Sicistânî'nin iddia ettiği derecede sayılara kelam ve inanç esasları açısından derinlemesine bir ehemmiyet vermediklerini görmekteyiz. Aksine kelamcılar peygamberlerin sayı konusundan ziyade nübüvvetin ispatına ve nebilik ile resulük arasındaki ayrıma yoğunlaşmışlardır.

Her hâlükârda tefavüt meselesi Sicistânî'yi gereğinden fazla meşgul etmiştir. Öyle ki eserinin nübüvvetin ispatı kısmının büyük bir bölümünü bu konuya ayırmıştır.⁴⁵² Sicistânî *'tefavüt teorisi'* olarak terimleştirilebilecek bir fikir ortaya atmış ve geleneği olduğu üzere varlık âlemine bakarak semâvî cisimlerdeki farklılıktan başlayarak konuyla bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Tabîî cisimlerde bulunan hareketlerin düz ve dairevi olmak üzere iki kısım olduğunu dairevi hareketin zıttının olmadığını ancak düz hareketin bir zıttı olduğunu ve zıttı olan hareketin zıttı

ve'l-adl, thk. Mahmud Muhammed Kâsim, C.XX, s. 133-215; Semîh Değîm, **Mustalahât ilmi'l-Kelâm el-İslâmî**, Mektebetu Lübnan nâşirûn, 1998, C.I, s. 213.

⁴⁴⁸ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 141.

⁴⁴⁹ Bağdâdî Râfizi'lerin gulatlarından buna benzer bir söz aktararak şöyle der: Râfizilerden bir grup tüm peygamberlerin eşit seviyede olduklarını ve her peygamberin kendi döneminden önceki peygamberin sahip olduğu üstünlüğe sahip olduğunu iddia eder. Bağdâdî, **Usûlü'd-dîn**, s. 164.

⁴⁵⁰ Bkz. **Kitâbü'l-İftihâr** s. 90.

⁴⁵¹ el-Küleynî, **el-Kâfi**, Beyrut, Menşûrâtü'l-Fecr, 2007, C.I, s. 101., İsnâaşeriye'den olan Küleynî'nin eserinde resullerin, peygamberlerin ve imamların dereceleri başlığıyla bir kısım ayırması ulü'l-azm olan peygamberlerin üstünlüğü konusunda İsmâilîlerle hemfikir olduğunu gösterir.

⁴⁵² Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 13-48.

olmayan hareketten üstün olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵³ Onun nazarında semâvî cisimlerdeki bu farklılık kâinattaki tüm yaratılmışlara yansımış ve her iki âlemin düzeni için yaratılmıştır. Bu farklılık beşere kadar iner. Beşerin en üst katmanını oluşturan enbiya'ın arasında da derece farklılığı bulunmaktadır.⁴⁵⁴

İster bitkiler âleminde isterse de canlılar ve madenler âleminde olsun her şeyde bir tefâvüt gerçeği karşımızda durmaktadır. Tüm canlılar algılama açısından farklı olup en iyi olmak için yarışmaktadır. İnsan ise diğer canlılardan düşünme, konuşma, ayırt edebilme ve akıl yetenekleri açısından üstündür. İnsan ırkının kendisi de iyisi ve kötüsü, âlimi ve cahili ile farklılık arz etmektedir. Aynı şekilde peygamberler de kutsi âlemden kendilerine inen desteğin gücü ile beşerden üstündür. Bu ayrıcalıkla insanlara lider ve rehber olma konumu kendilerine verilmiştir. Sonuç olarak insanın hayatının her aşamasında önüne çıkan seçenekler arasında yaptığı tercih, tefâvütün varlığına dair en büyük kanıtı teşkil etmektedir.⁴⁵⁵

Sicistânî'nin muasırı olan Ebû Hatim er-Râzî'ye baktığımız zaman insanlar arasında haksızlığa neden olacağı gerekçesi ile tefavüt olgusunu kabul etmeyen Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî ile tartıştığı ilk konunun beşer arasındaki tefavüt konusu olduğunu görürüz. Zekeriyya er-Râzî, tanrının hangi gerekçeyle onları birbirine muhtaç kılacak ve birini yöneten bir diğerini de yönetilen konumuna sokacak biçimde bir beşeri diğerine üstün kılacağını sorgulamaktadır. Ona göre bu durum düşmanlıkları ve yeryüzünün ifsadına ve zulme neden olacak savaşları arttıracaktır.⁴⁵⁶

Dâî er-Râzî'nin filozof er-Râzî'ye verdiği cevap, Sicistânî'nin cevabından daha nettir. Zira dâî er-Râzî bu soruya karşılık olarak hemen tabiattan ve müşahede edilen olaylardan örnekler sunmuştur. Bütün varlık âlemi, içindeki mahlukatıyla birlikte alim ve câhillerden, önder ve buna tabi olanlardan asla boş kalmamıştır. Bu durum tüm kanun ve dinlerde hatta filozof er-Râzî'nin kendisinin dahi mensubu olduğu felsefe âleminde de böyledir. Ayrıca gözlemlerimizle de şahit olduğumuz

⁴⁵³ Sicistânî, *Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât*, s. 13.

⁴⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, s. 125.

⁴⁵⁵ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 15.

⁴⁵⁶ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran, 1977, s. 3.

üzere insanlar dünya hayatlarını sürdürmekte dahi birbirine muhtaçtırlar. Tecrübe ve bilgileriyle önde olanlardan kendilerine yarar sağlayacak ve onları zararlardan koruyacak hususlarda yararlanırlar. Felsefede dahi durum böyledir. Tüm insanlar filozoflar kadar felsefik konularda yetkin değildir. Felsefeciler, felsefi bilgi alanında felsefeden bi haber olan diğer insanlardan temayüz ettiklerinin farkındadırlar.⁴⁵⁷

Dâî er-Râzî Filozof er-Râzî'nin inkâr edemeyeceği görünen olaylar üzerinden tartışmasını sürdürmektedir. O, şahit olduğumuz üzere etrafımızdaki tüm bireylerin aynı kapasitede olmadığını belirtirken kimisinin zeki kimisinin ebleh olduğu, ayrıca kimisi zengin iken bir diğerinin fakir olduğu gerçeğini örneklerle sunmaktadır. Bunun yanı sıra günlük konuşmalarımızda dahi 'falanca falancadan daha zekidir, daha cömerttir' gibi varlık âleminde ve beşerler arasında tefâvutun var olduğunu, muanid kişiler dışında kimsenin inkâr edemeyeceği şekilde açıkça belirten ifadeler kullanmaktayız. Bu durumun kesinleşmesi neticesinde insanlardan bir grubun diğer insanlardan seçkin konumda olduğu da kesinlik kazanmıştır. Dâî er-Râzî'nin de belirttiği üzere Filozof er-Râzî sahip olduğu akıl ve bilgi ile kendisini diğer bireylerden farklı bir konumda görmektedir.⁴⁵⁸

Sonuç olarak tefâvut meselesi tüm açık seçikliğiyle ortada olmasına rağmen bu konuda yoğun bir mesai harcayan Sicistânî'nin ulaşmaya çalıştığı hedef, peygamberlerin diğer insanlardan üstün olduğu ve peygamberlerin kendi arasında da bir üstünlüğünün söz konusu olduğunun ispatıdır. Peygamberlerin en üstünü de ulu'l-azm olanlarıdır. Bunun kanıtı da "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı"⁴⁵⁹ ayetidir.⁴⁶⁰ Bu yüzden de semâvî şeriatler beştir. Bu tıpkı tabiatın beş unsurdan oluşmasına benzemektedir. Nitekim bu unsurlardan dördü *anasırı erbaa* adına alırken beşincisi *mevâlîd* adına almaktadır. Son unsur olan mevâlîd ile artık âlemin oluşumu da nihayete ermiştir. Aynı bu şekilde İslam şeriatı da gelince önceki şeriatlar son bulmuştur.⁴⁶¹ Burada beşer âleminden de bir örnek mevcuttur. O da şudur: küçük beşer âlemi kulak, burun, göz, dil ve ten olmak üzere beş duyu

⁴⁵⁷ Ebû Hâtîm Er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 4.

⁴⁵⁸ Ebû Hâtîm Er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 6.

⁴⁵⁹ Şûrâ 42/13.

⁴⁶⁰ Ebû Hâtîm Er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*,

⁴⁶¹ Sicistânî, *el-Mekâfîd*, s. 245.

organını üzerinde durmaktadır. Ten ile biten duyu organları gibi diğer şeriatlar de İslam şeriatı ile son bulmuştur. Buna benzer başka örnekler de bulmak mümkündür.⁴⁶²

Sicistânî Yüce Allah'ın indirdiği şeriatların beş tane olduğunu kat'i şekilde ispat için müşahede edilen âlemden örnek vermektedir. Sicistânî'nin verdiği tüm bu örneklerde bir takım zoraki ilişki mevcut olmakla beraber üzerinde detaylıca durduğu konu ve verdiği örnekler içerisinde en uç örnek, meslekler/zanaatlar üzerinden verdiği örnektir. Nitekim yaşadığı dönemde mevcut olan meslek dallarından yola çıkarak meslek gruplarını toplamda yedi olarak belirlemiştir. Bunlardan iki tanesi tüm coğrafyalarda bulunurken iki tanenin bazı bölgelere özgü olduğunu belirtmiştir. Bu meslekler tarım, terzilik, inşaat, demircilik, marangozluk, oymacılık ve nakışçılıktır. Ardından bu meslekleri peygamberlerle ilişkilendirerek mesleğin ifade ettiği anlam ile peygamber arasında sembolik bir bağ kurmaya çalışır. Örneğin Hz. Âdem'e çiftçilik mesleğinin verilmesini, diğer tüm kutsalların Hz. Âdem ile köken bağının bulunduğu dair gerekli olan inanca sembolik bir atıf olarak değerlendirir.

Hz. Nuh'a ise kumaş ve bez dikimi olarak bildiğimiz terzilik verilmiştir. Ancak Sicistânî bu meslekten de işarî bir yoruma dayanarak bunu şeriatın dokunması, insanların hakikate çağrılması ve hakikat örtüsüne bürünmesi anlamını çıkarır. Ancak terziliğin dış kabukla uğraşıp iç hakikati ihmal etmek gibi olumsuz işarî anlamlarına da atıfta bulunur. Ona göre müşebbihe şeriatın kabuğuyla uğraşarak iç hakikatini ihmal etmişlerdir.

İnşaat mesleği de Hz. İbrahim'e verilmiştir. O ve oğlu birlikte Kabe'yi inşa etmişlerdir. Onlardan sonra da bu meslek evlatlarına geçmiştir. Demircilik de Hz. Mûsâ'ya verilmiştir. Zira o düşmanlarına karşı demirle savaşan ilk kişidir. Onun neslinden olan Davud'a da demir yumuşatılmıştı. Bu nedenle de Allah, Mûsâ'nın şeriatını İsa için bir nebze hafifletmişti.

Burada dikkati çeken bir husus Sicistânî'nin marangozluk mesleğini Hz. İsa'ya nispet etmesi ve bunu da İsa'nın kıyametin kapısı ve onun şeriatının haç yapımı üzerine olmakla açıklamasıdır. Sicistânî Hz. İsa hakkında "o darağacında

⁴⁶² Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 264.

çarmıha gerilendir”⁴⁶³ diyerek doğru kelam ekollerinin bu hakkındaki görüşlerinden farklı bir görüş ileri sürmüştür. Ancak bunun dışında Sicistânî'nin Nasrânîler gibi İsa'nın çarmıha gerildiğine inandığını gösteren başka kanıtlar da mevcuttur. Nitekim *el-Yenâbi'* adlı eserinde kelime-i şهادeti caiz gördüğü gibi çarmıha gerilme olayını da caiz görmüş ve bundan da bâtinî yorumlar çıkarmıştır.⁴⁶⁴

Sicistânî'ye göre hanif dinini oyarak hakikatlerini elde edip İslam dinini ortaya koyduğu için Hz. Muhammed'e de oymacılık mesleği uygun düşer. Sicistânî böylece beş ana meslek grubu ile beş semâvî şeriat arasında bir bağ kurar.⁴⁶⁵

Tefavüt meselesi temelinde ortaya çıkan başka bir konu da 'teshîr/itaat altına alma' konusudur. Mûsâhhir/etki altına alan, her zaman Mûsâhhardan/etki altına alınandan daha faziletlidir. Tefâvut kaynaklı teshîr iki çeşittir. Birinci kısım teshîr, bazı canlıların diğer canlılara veya madenlerin diğer madenlere teshîr edildiği tabii teshîrdir. İkinci teshîr ise isteğe bağlı olan irâdî tashirdir. Bu kısım bir önceki kısımdan daha faziletli olduğu gibi buna sahip olanlar da diğerlerinden daha faziletlidir. Zira bu teshîr ile insanlara önderlik edebilir. Tarih de şahittir ki insanlara en güzel şekilde önderlik yapanlar peygamberlerdir. Bu nedenle âlemdeki en üstün varlık peygamberlerdir.

Sicistânî, bu iddiasına yönelik insanlık tarihinde bazı sultanların da hatta peygamberlerden daha güzel bir şekilde insanları yönettiği şeklinde yapılabilecek muhtemel bir itirazı şöyle cevaplamaktadır: Peygamberlerin liderliğiyle sultanların idaresi arasında büyük bir fark vardır. Peygamberlerin idaresi hep tek bir nizamda ve aynı çizgide olup gariban veya saygın konuma sahip bireylere veya coğrafi konuma göre değişkenlik göstermemektedir. Sultanların yönetim biçimi ise insandan insana ve yerden yere değişkenlik gösterebilen yeknesak bir disipline sahip değildir.⁴⁶⁶

Sicistânî'nin verdiği bu cevap, 'Sultanların yönetim biçiminin kişiye, yöreye ve zamana göre değişkenlik göstermesi tekdüze bir yönetim biçiminden daha faydalı

⁴⁶³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdul Muhisn et-Turki, Kahire, Dâr Hacer, 2001, C.7, s. 650.

⁴⁶⁴ Sicistânî, *el-Yenâbi'*, s. 147,148. Sicistânî'nin İsa'nın gerçek anlamda asıldığı iddiasından daha ilginç de konuyu detaylandırırken Haç sembolü ile İsmâilî düşüncenin esasları arasında bir bağlantı kurup bâtinî bir şekilde yorumlama yoluna gitmesidir. Bk. Sicistânî, *el-Yenâbi'*, s. 150.

⁴⁶⁵ Sicistânî, *el-Mekâfid*, s. 249.

⁴⁶⁶ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 38.

ve kullanışlı olur' şeklinde bir itiraza maruz kalabilir. Sicistânî bu muhtemel itiraza da şöyle cevap verir: Sultanların yönetim biçiminin farklılık arz etmesinin nedeni, nebilere nispeten akıl yetilerinin eksik olması neticesinde geleceği görememekten kaynaklanan tedbirsizlik ile yeterince karşılanmamış beşer ihtiyacının ve değişimi zorunlu kılan ön görülmedik durumların peyderpey ortaya çıkmasıdır. Peygamberler ise ruhanî âlemle irtibatları nedeniyle sahip oldukları akıl melekesinin mükemmel oluşu sayesinde gelecek ve öngörülmedik olaylara karşı dahi tedbir alabilecek bir yönetim kabiliyetine sahiptirler. Her ikisinin örneği tüm hastalıklara derman olan bir ilaç ile sadece bir hastalığa karşı etkin olan ilaç gibidir. Hiç şüphesiz tüm ilaçlara karşı derman olan ilaç diğerinden daha makbul ve üstündür.⁴⁶⁷

Yukarıda mevzu bahis edilen taksimi, yönetimi iki kısma ayıran İhvân-ı Safâ'da da görmek mümkündür. Birincisi sadece bedenlere hükmedebilen melik ve diktatörlerin yönetimidir. Bunlar insanları zorbalıkla boyunduruklarına almakta ve onlara zulmetmektedirler. İkincisi ise doğası gereği cismanî iktidardan üstün olan idare biçimidir. Bu idare biçimi, şariat sahibi olan nebilerin idaresidir. Onlar bedenlerden ziyade ruhlara ve gönüllere hükmeder ve amaçları insanları her iki âlemde huzura kavuşturmadır.⁴⁶⁸

Sicistânî bu bağlamda İsmâilî inanç açısından önem arz eden nübüvvet ile ilişkili 'nutk' konusuna da değinmektedir. Daha sonrasında da değinileceği üzere İsmâilîler resulleri '*en-nâtık*' olarak da isimlendirirler. Nitekim ruhanî âlemce desteklenmiş bir nutk yetisi, peygamberi diğer insanlardan ayıran ve tefâvüt mertebesinde üstünlüğün zirvesine taşıyan en önemli vasıftır. Resul canlı ve nâtıktır. Onun bu vafına 'O hevâsından konuşmaz'⁴⁶⁹ ayeti de şahittir. Bu nutk vafının yanı sıra kendilerine özgün bir biçimde verilen, resulleri diğer insanlardan üstün kılan ve onları beşerden ayıran yedi özellik daha vardır. Bunlar; ilim, adalet, iffet, cömertlik, cesaret, rahmet ve doğruluktur. Sicistânî bu vasıfları açıklarken şöyle der: "Bu vasıfların resuldeki yansıması diğer insanlardaki yansımadan farklıdır".⁴⁷⁰ Ardından

⁴⁶⁷ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 39.

⁴⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁶⁹ Necm, 53/3.

⁴⁷⁰ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 40,41.

bu yedi faziletleri detaylandırır. Ve peygamberdeki yansımasının aynı vasfa sahip diğer sıradan beşerlerdeki yansımanın farklılığına ve üstünlüğüne değinir.⁴⁷¹

Burada değinilmesi gereken bir önemli nokta şudur: Tefâvut olgusunun kanunları akıl âleminde geçerli değildir. Akıl âleminde tefavütten bahsetmek mümkün değildir. Zira bu durum, tefavüte sahip olan kısma önceliği ve üstünlüğü zorunlu kılmaktadır. Sicistânî konu hakkında şöyle der:

Tefavüt birinci ve ikincil arasında birincilin ikincili geçmesiyle olmaktadır. Akıl açısından ise hakikatı gereği birincil ve herhangi bir yönüyle de ikincil olan bir şey yoktur. Nefsin akıldan taşması da onun evveliyetinde var olmaktan kaynaklanmıyor. Zira evveliyet olan mudinin ibda ameliyesinde ona öncelik vermiş olmasının dışında bir şekilde ona ulaşmamıştır. Bilakis birşeyden yayılma ve yaratılma şeklide olmuştur. Bir şeyden yayılan herşeyden öncelikli olan yayıldığı ana kaynaktır. Bu ilk olan, tali olana yayılım açısından öndedir.⁴⁷²

c. Ebû Hatim er-Râzî 'nin Ebû Bekir er-Râzî'yle Nübüvveti Tartışma Yöntemi

Filozof er-Râzî'nin nübüvveti inkâr ettiğine ve bu konuda bir eser kaleme aldığına daha önceden değinilmişti. O dönemde İslam coğrafyasında böyle bir şahsiyetin ortaya çıkmış olması Müslümanlar adına İslam'ı savunacak ve bu şahsiyete cevap verecek bir kitlenin de ortaya çıkışını zorunlu kılmıştı. Şüphesiz bu konuda bayraktarlık yapan fırka İsmâîlî fırka olmuştur. Bu grup tarafından kaleme alınmış ve günümüze ulaşan en önemli eser, Ebû Hâtim er-Râzî'nin filozof er-Râzî'ye yönelik reddiyelerini derlediği *A'lâmu'n-nübüvve* adlı eserdir. Bu eseri önemli kılan bir takım nedenler vardır. Dâî er-Râzî'nin Filozof er-Râzî ile yüz yüze yaptığı tartışmaları kapsamaması en önemli nedendir. Bunun yanı sıra eserde ele alınan konular günümüzde bile önemini koruyan ve hala tartışılan canlı konulardır. Bu özelliği, eseri önemsememizi ve hakettiği değeri vermemizi gerektirmektedir. Burada dâî er-Râzî'nin fikirlerini Filozof er-Râzî'nin iddialarıyla paralel bir şekilde sunmaya çalışacağız.

⁴⁷¹ Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 40,41.

⁴⁷² Sicistânî, *Kitâbü isbâti'n-nübû'ât*, s. 46; Ebû Muhammed El-Yemenî, *Akâidü's-selâse ve's-Sebîn fırka*, thk. Muhammed Zebrân el-Gâmidî, Medine, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1414, C.I, s. 515.

- **Nübüvvetin kör bir bağıllığı ve tarihsel kavgaları doğurduğuna dair er-Râzî'nin iddiası**

Filozof er-Râzî'nin bu iddiası günümüzde de din karşıtları tarafından yaygın biçimde dile getirilen bir iddiadır. Onlara göre dünyadaki tüm savaşların ve kavgaların ana sebebi peygamberler aracılığıyla yayılan dinlerdir. Bu iddia er-Râzî'nin dile getirdiği iddianın tıpkısıdır. er-Râzî ayrıca bir dine inananların kendileri gibi sıradan bir beşer olan birine körü körüne bağlandıklarını, bu bağıllıkları nedeniyle kendilerinden olmayanları tekfir ettiklerini hatta onlarla bu nedenle savaşa tutuşabildiklerini ifade eder. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın mahlûk oluşu vb. birçok hususta dinlerin kendi içerisinde bile farklılıklar barındırdığını ve dindarların, bireyin çabası ile yeni meseleler çözme gayretine set çekmek için de 'Dinde tartışmak/sorgulamak inançsızlıktır. Allah'ın ayetlerini düşünün kendisini değil' gibi söylemler uydurmuşlardır.⁴⁷³

Filozof er-Râzî'nin itirazları özet olarak birkaç noktada belirginleşmektedir. Birincisi tüm dinlerde bulunan körü körüne bağıllık ve bu bağıllıktan kaynaklanan bireyin sorgulama ve araştırma yeteneğini tamamıyla köreltecek şekilde alışagelen adetlere, haberlere inanmaktır. İkincisi bir dine bağıllık diğer din müntesiplerini tekfir etmeyi ve hatalı görmeyi doğurmaktadır. Üçüncü nokta ise bu gerekçelerin sonucu olarak toplumlar arasında ortaya kin, nefret ve savaşların ortaya çıkmasıdır.

Dâî er-Râzî, Filozof er-Râzî'nin bu iddialarına karşılık verirken bizzat onun kişiliğine yoğunlaşır. Bu ilimlerin başında da Filozof er-Râzî'nin bir kısmına dahi sahip olanların ruhi kirlerinden arınacağını iddia ettiği felsefe gelmektedir. Dâî er-Râzî bizzat bu söylemde dahi felsefeyle yetinmenin yerindeliliğine ve sözde kaçındığı kör taklidi önermeye dair bir işaret bulunduğunu ifade eder.

Dâî er-Râzî'nin tabiriyle hak ve adl sahipleri Allah'ın birliği, nübüvvetin konumu ve imâmetin ispatı gibi dinin temel esaslarında taklidi caiz görmemektedirler. Bunlar dışındaki teferruat konularında ise toplumun adil ve hak imamı taklit etmelerinde bir sakınca yoktur. Bu tamamen mantığa da uygundur. Zira toplumun tüm fertlerinin derin bilgiye sahip olma gibi bir imkânı yoktur. Ayrıca

⁴⁷³ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, s. 31,32.

realitede karşılaştığım gerçek şu ki herhangi bir bilim dalında kendi ihtiyacını karşılayacak seviyeye gelenler bununla yetinip daha fazlasını bu alanda kendisinden önde olana havale etmektedir. İnsanı tüm bilim dallarında uzman olmaya zorlamak ise kişiyi muhal olan ‘teklifi ma la yutâk/insanı, takatını aşan işle sorumlu tutma’ durumunu doğurur.⁴⁷⁴ Dinler genel anlamda düşünceyi yasaklamamıştır. Bilakis insanı düşünmeye ve araştırmaya teşvik etmiştir. “Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir”.⁴⁷⁵ “De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.”⁴⁷⁶ ayetlerinde görüldüğü gibi buna dair Kur’ân ve sünnette düşünmeye ve karşıtları dinlemeye çağırان birçok ifade bulunmaktadır. Bu ayetler de gösteriyor ki, Yüce Allah, düşünmeyi, karşıt görüşleri dinlemeyi ve en güzel, en doğru olana tabi olmayı emretmiştir. Hak ve adalet ehli olan akıllı kişilerin yaptığı da budur.⁴⁷⁷ Dâî er-Râzî durumun bundan ibaret olduğunu ancak Filozof er-Râzî’nin toplumdaki herhangi bir görüşü ve bilgisi olmayan, yaptıkları da kanıt olarak görülemeyecek olan avam tabakanın eylemini baz aldığını ancak avam kitlenin eylem ve söylemlerinin kesinlikle bir örneklik teşkil etmediğini ifade eder.

Dâî er-Râzî ‘Dinde mücadele/tartışma küfürdür’ hadisine yönelik itirazı şöyle cevaplar: öncelikle söz konusu hadisin sahih olduğunu ancak bundan düşünceye ket vurduğuna ve hakkı aramaya engel teşkil ettiğine dair bir genel anlam çıkarılamayacağını belirtmek isteriz. Zira iki çeşit mücadele ve tartışma vardır. Birincisi hakkı aramak ve elde etmek için insafa dayalı yapılan tartışmadır ki bu tür tartışma dinde yasak olmadığı gibi “Kitap ehli ile ancak en güzel şekli ile tartışınız”⁴⁷⁸ ve “Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et”⁴⁷⁹ ayetlerinde ifade edildiği üzere emredilmiştir. İkinci kısım tartışma ise nefsin gurunu okşamak ve kibir amacıyla sadece galip çıkmak gayesiyle

⁴⁷⁴ Ebû Hâtîm Er-Râzî, A’lâmü’n-nübüvve, s. 34.

⁴⁷⁵ Zümer, 39/18

⁴⁷⁶ Âl-i İmrân 3/64.

⁴⁷⁷ Ebû Hâtîm Er-Râzî, A’lâmü’n-nübüvve, s. 36.

⁴⁷⁸ Ankebût, 29/46.

⁴⁷⁹ Nahl, 16/125.

inadına yapılan tartışmadır. Hadiste yasaklanan da bu çeşit tartışma ve münakaşadır. Yoksa yukarıda verilen ayetlerde de görüldüğü üzere bizzat Allah ehli kitap ile güzel bir şekilde tartışmamızı emretmiştir.⁴⁸⁰

Ona göre ‘Allah’ın zatını değil mahlûkatını düşünün’ ifadesi ise aynı şekilde sahih bir hadistir. Bu ifade insanı düşünmekten alıkoyacak yasağa dair herhangi bir anlam barındırmamaktadır. Bilakis burada söylenmek istenen bizzat Allah’ın keyfiyetini ve mahiyetini düşünmeyi yasaklamak ve bilim açısından hangi mertebeye gelirse gelsin insanın ilahi zatı anlamaktan ve kavramaktan aciziyetini ikrar etme anlamı taşımaktadır. Zira duyular onu algılayamaz akıl da onu kavrayamaz. Bu nedenle onun zatından ziyade eserlerine bakıp onun vahdaniyetine, ulûhiyetine ve yaratıcılığını dair kanıtlar bulmak gerekir. Zira (Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.) ayetinde de işaret edildiği üzere onun mahlûkatında bunlara dair yeterince kanıtlar mevcuttur ve bunlar birçok ayette açıkça ifade edilmiştir.

Zira direkt Allah’ın zatını düşünmek insanı hayrete ve felakete götürürken mahlûkatını ve nimetlerini düşünmek, birliğini anlamaya ve ona ulaşmaya götüren yegâne yoldur.⁴⁸¹ Bu durum düşünceyi yasaklayan diğer naslar için de geçerlidir. Zira bu tür yasaklamalar insana yarar sağlayan ve hakkı bulmayı amaçlayan düşüncelerden alıkoymak için değildir. Asıl yasaklanan düşünce insanı saptıracak düşüncedir. Dâî er-Râzî bu tür ifadelerle ileride değinileceği üzere ‘Kader ilahi bir sırdır. O konuda derine dalmayınız.’ hadisini de örnek olarak verir.

- **er-Râzî’nin dünyadaki Müslümanların içerisinde bulunduğu durumla nübüvvetin yokluğunu kanıtlama iddiası**

Nübüvvetin ve nebilerin getirdiği dinlerin inkârı için günümüzde de yaygın olarak dillendirilen bir kanıt da din mensuplarının gerek kültürel gerekse de iktisadi alandaki geri kalmışlıkları ve ahlaki yozlaşmalarıdır. Bazı kimseler inananların mevcut durumunu baz alarak ‘müntesipleri bu haldeyken bu din nasıl bir nebinin getirdiği hak din olabilir ki? düşüncesiyle nübüvveti inkar ederler. Filozof er-Râzî de bu minvalde bir nedene dayanarak şöyle der: “Din müntesipleri inandıkları şeylerin

⁴⁸⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, s. 37.

⁴⁸¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, s. 40.

ispatına dair kendilerinden kanıt istenince hiddetlenir, küfür eder ve kendilerinden kanıt isteyenlerin kanını heder ederler. Bu nedenle hak hiç olmadığı kadar gömülmüş ve gizlenmiştir ”.⁴⁸²

Şüphesiz er-Râzî'nin dindarlara yönelik dile getirdiği bu itiraz günümüzde de yüksek sesle dillendirilmektedir. Dâî er-Râzî'nin cevabı ise söz konusu durumun tüm grupların müntesiplerinde bulunan sıradan, basit ve tabii bir durum olduğu, hiçbir grubun cahil ve kaba müntesiplerden hali olmadığı gibi tüm müntesiplerin anlayış, ilim, akıl ve medeniyette aynı düzeyde olmadığı şeklindedir. Onların tümünden aynı seviyede olmalarını beklemek de mümkün değildir. Zira her insan, yaratılış olarak özgün olup diğer bireylerden farklı mizaca sahip olabilmektedir. Aralarında kâmiller ve bilgeler olabileceği gibi nakıs ve cahillerde olabilir. Hatta her grubun bilge ve akıllıları azınlık kısmı teşkil etmektedir.

Dâî er-Râzî'ye göre; İnkârcıların zayıf müminleri örnek gösterip inkârlarına bahane aramaları durumu Kur'ân ve hadislerde de dile getirilmiştir. Tarih boyunca da nebilere uyanlar genelde de toplumun zayıf ve fakirleri olmuştur. Nitekim Hz. Nuh'un kavmi bu durumdan yararlanmak istemiş ve şöyle demişlerdir: ”En düşüklerimiz uymuşken sana nasıl inanalım ki? ”. Ayrıca ona göre Hz. Nuh'a uyanlar ilim ve akıl açısından en geride olanlardı. Hz. Nuh müşriklerin bu pervasızlığına şöyle cevap vermiştir: Onların yaptıklarına dair bilgim yoktur. Onların hesabı rabbime aittir.⁴⁸³

Ona göre Edep sınırlarını aşan sefihlerin eylemleri inkârcılar için bilge şahsiyetlere karşı bir kanıt teşkil etmez. İlim erbabı, sorgulayıcı düşüncüyü yadırgamaz ve eleştirilerden de korkmazlar. Lakin mülhidler içi boş bu basit iddiayla nübüvveti inkâra yeltenmiştir.⁴⁸⁴

- **Felsefe kitapları nebilere getirdiğine ihtiyaç bırakmayacak derecede olduğu iddiası**

Filozof er-Râzî, felsefeyi dinlere tercih eder görünmektedir. Ona göre dinlerin ve nebilere getirdikleri insanlığı nefrete, kargaşaya ve kan dökmeye sevk ederken

⁴⁸² Ebû Hâtim er-Râzî, A' lāmü'n-nübüvve, s. 56.

⁴⁸³ Şu'arâ 26/112.

⁴⁸⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, A' lāmü'n-nübüvve, s. 57.

felsefe ise eğer insanlar bir nebze onu edinse kederden kurtulur ve fazilette yüksek dereceler elde eder. Buna karşın dâî er-Râzî ise söz konusu iddiada büyük bir haksızlık yapıldığını belirtir. Zira felsefe denilen alan başı ve sonu itibarıyla bilindik bir Yunan grupta ve onların eserlerine vakıf olan bir zümreyle sınırlıdır. Bu zümre ise ya Yunan veya Arap dilcilerdir. Bu durumda Arap ve Yunan olmayan ve Farsça gibi farklı dillere sahip diğer milletler ne yapacaktır? Bunun yanı sıra köleler, çocuklar ve kadınlar gibi hiçbir zaman er-Râzî'nin önerdiği felsefeyi benimseyemeyecek ve derinlemesine bilgi sahibi olamayacak kitleler vardır. Nitekim hiçbir zaman herhangi bir şekilde bir çocuğun veya kadının felsefede zirveye çıktığı duyulmamıştır.⁴⁸⁵

- **Nebilerin ve dinlerin kendi aralarında çelişmesi tümünün batıl olduğunu gösterir iddiası**

Filozof er-Râzî, nebilerin birbirinden farklılık gösterdiğini hatta bazen birbiriyle çeliştiğini, örneğin Hz. İsa, Allah'ın oğlu olduğunu öne sürerken Hz. Muhammed'in ise onu yalanlayıp reddettiğini ve Allah tarafından nebilikle görevlendirilen sıradan bir beşerden başka bir şey olmadığını iddia ettiğini belirtir. Diğer peygamberler için de aynı durum söz konusudur. Bu durumu Manî'nin ve Zerdüşt'ün getirdiği diğer dinlere de uyarladığımızda farklılıkların ciddi anlamda arttığını görürüz. Tüm bunlar da nübüvvetin batıl olduğuna kanıttır.⁴⁸⁶

Filozof er-Râzî'nin bu iddiasını reddeden dâî er-Râzî, adı geçen Mani dini ile Zerdüştlüğün felsefi bazı uyduruk söylemlerden oluşturulduğu için semâvî dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'la bir bağlarının olmadığını ve aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiğini dile getirir. Ardından da nebiler arasındaki farka değinerek söz konusu farkların mutlak bir farklılık olmadığını temel öğretileri aynı anlamı ifade etmekle beraber söylem farklılığının mevcut olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra bazı söylemler de kapalı/muğlak olduğundan farklı yorumlanmıştır. Bu durum peygamberlere özgü değildir. Hatta felsefecilerin bizzat kendisinde de bulunan bir durumdur. Burada esas olan bu kapalı söylemlerin doğru yorumlanıp

⁴⁸⁵ Ebû Hâtım er-Râzî, *A' lâmü'n-nübüvve*, s. 63

⁴⁸⁶ Ebû Hâtım er-Râzî, *A' lâmü'n-nübüvve*, s. 69,70.

açığa çıkarılmasıdır. Böylece amaçladıkları anlamın aslında tek olduğu ortaya çıkacaktır.⁴⁸⁷

Ayrıca söz konusu dinlerinin müntesiplerinin yaşantılarının da incelenmesi gerekir. Acaba bu bireyler akıllı olup toplumda güvenilirlik ve güzel ahlak sahibi olarak mı biliniyorlar? Yoksa tam tersi toplumda yalancı, hilebaz ve halk arasında yaydığı bilgiler kendi üretimi midir? Başta Hz. Muhammed'in ashâbı olmak üzere beş büyük şeriatın sahipleri güzel ahlak özellikle de doğru sözlü olmakla bilinmişlerdir. Bu nedenle aralarında gerçek anlamda bir çelişki görmek mümkün değildir. Kitaplarda yazılı olan bilgilere gelince öncelikle bu bilgileri nakledenlere ve kitaplara yazanlara bakılır. Eğer kendi toplumlarında akıl azlığı veya yalancılıkla biliniyorlarsa yazdıkları eserler kale alınmaz reddedilir. Aralarında bir çelişkinin varlığı kabul edilir. Ancak durum bunun tam aksi ise o vakit bir çelişkidenden bahsedilmez.⁴⁸⁸

Nebilerin getirdiği şeriatlar, her ne kadar söylemleri değişse de hakikatte herhangi bir çelişkiyi barındırmazlar. Bu durum Kur'an'daki "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı ".⁴⁸⁹ ayetinde net bir şekilde belirtilmiştir. Bu ayet, tüm nebilerin ortak payda ile geldiklerini ifade eder.

Ancak "Sizlerden her biriniz için şeriat ve yol koyduk"⁴⁹⁰ ayetiyle bir arada düşünüldüğünde her iki ayet arasında bir çelişkinin varlığı hissine kapılabilir. Hâlbuki buradaki çelişki tamamen lafzî olup hakiki anlamda bir çelişki söz konusu değildir. Zira ilk nebiden son nebi Hz. Muhammed'e kadar tüm nebiler Allah'ın birliği ve kulluğun sadece ona tahsis edilmesi davetiyle gelmişlerdir. Getirdikleri kanunlar ise her nebinin gönderildiği topluma uygun bazı kurallar getirmesi durumu gözetildiğinden doğal olarak farklılık gösterebilir. Bazı şeriatların bir diğerini ortadan kaldıracı olmasının hikmeti de burada saklıdır.⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, s. 72; Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 146; a. mlf., **el-Mekâfîd**, s. 231.

⁴⁸⁸ Ebû Hâtîm er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, s. 73.

⁴⁸⁹ Şûrâ, 42/13.

⁴⁹⁰ Mâide, 5/48.

⁴⁹¹ Ebû Hâtîm er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, s. 110; Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 233; Ibn Velîd, **Tâcu'l-akâid**, s. 123.

Nebileri bir kenara bırakıp felsefecilere baktığımızda öncülüğünü er-Râzî'nin yaptığı ve onlarla övündüğü filozoflar arasında gerek lafız gerekse de hakikat açısından çok daha büyük farklılıkların ve çelişkilerin bulunduğunu görürüz. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere nebiler gönderildikleri ana gaye olan tevhid ve Allah'a kulluk hedeflerinde asla farklılık göstermemiş ve bu konuda birbiri ile çelişmemişlerdir. Bu da en yüce gayedir. Filozoflar ise bu ana hedeflerinde bile birbiriyle çelişebilmişlerdir. Hatta Allah'ın varlığı, kâinatın yaratılışı gibi temel prensipler en çok çeliştikleri alanlardır. Dâî er-Râzî bu çelişkilere dikkat çekmek gayesiyle abartılı bir şekilde Sokrat, Eflâtun, Epiktetos, Anaksagor ve Birus gibi önde gelen Yunan felsefecilerin söylemlerinden farklı örnekler vermiştir. Söylemlerinde olsa olsa lafzi olarak nitelendirilebilecek ana esaslarda hiçbir şekilde çelişki barındırmayan nebilerin aksine söylemleri birbirinden çok farklı ve çelişkili olduğu bariz olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁹²

Filozoflardan yeterli nakiller yaptıktan sonra şöyle der: “Bu sapkınların temel prensiplerine dair yaptığım bu nakilleri ve aralarındaki şiddetli farklılıkları ve çelişkilerini, yaratıcı ile yaratılan bu âlemin başlangıcı hakkındaki söylemlerinde nasıl da birbirinden farklı yorumlarda bulduklarını ve sapıttıklarını düşün!! Öyle ki bazıları Allah'ın bu âlemin akli olduğunu, anasır ve suretin kadim olduğunu iddia etmiştir. Yüce Allah tüm eksikliklerden münezzehtir ”.⁴⁹³

Ardından dâî er-Râzî filozoflar ile İslam esaslarını bize aktaran İslam âlimleri arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. İslam âlimleri emek harcayarak yorulmuş, peygamber mirasını ezberlemiş bunda da çok titiz davranmıştır. Onların üslubu ve metodu; ‘Falanca bana anlattı ona da falanca anlattı, o da Peygamberden, Peygamber de Cebrail'in kendisine Allah'ın “Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl. Kıyamet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecektim”.⁴⁹⁴söyledi.’ şeklinde iken felsefecilerin üslubu ise, ‘Tabiatım nefsimden, nefsim de aklımdan bildirdiğine göre o, âlemin yaratılmadan öncesine şahit olmuş; nefsi, heyulayı, mekân ve zamanı yaratıcı ile birlikte kadim olarak görmüş. Ardından nefis

⁴⁹² Ebû Hâtim er-Râzî, **A' lâmü'n-nübüvve**, 133-148.

⁴⁹³ Ebû Hâtim er-Râzî, **a.g.e.**, s. 149.

⁴⁹⁴ Tâ-Hâ 20/14.

bu âleme gelmeyi arzulamış Allah da ona yardım etmiş ta ki âlemi yaratmış ve eğer bu olmasaydı alem yaratılmazdı. Bu hayat sonrasında diriliş yok, sevap ve ceza da yoktur.’ şeklindedir.⁴⁹⁵

İhvân-ı safâ da aynı şekilde ve “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!”⁴⁹⁶ ve “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik”⁴⁹⁷ ayetleriyle enbiyanın şeriatlerinin farklılık gösterse de dinleri, yolları, amaçları ve gayelerinin bir olduğuna dair delil getirmişlerdir. Sicistânî ve dâî er-Râzî, felsefecileri her şeyde ihtilafli olmakla suçlamışlardır. Felsefecilerin şeriatı ve dinleri dahi aynı değildir. Kendinden emin akıllı bir insanın farklılıklarına ve kafa karışıklıklarına rağmen felsefecilerin eserlerine bakmak için enbiyayı ve onların yolunda derinleşmeyi bırakmasına hayret ederler.⁴⁹⁸

- **Enbiyânın sıfatlarının kemali getirdikleri dinin doğruluğuna delil teşkil etmektedir**

Dâî er-Râzî burada Allah tarafından elçilikle görevlendirilenlerin sahip olduğu vasıflardan yola çıkarak insanlara tebliğ ettikleri dinin doğruluğuna dair kanıt sunmaya çalışıyor. Dâî er-Râzî bu meyanda öncelikle Hz. Muhammed’in vasıflarını ve huyu ile güvenilirliğine dair rivayet edilen bilgileri aktarır. Buradan yola çıkarak bu vasfa sahip bir insanın görevinde yalan konuşmuş olmasının mümkün olmadığını savunuyor. Bu elçi diğer insanlarda bulunmayan mükemmel akıl ve mükemmel huy ile donatılmıştır. Bu nedenle görevlendirildiği konuların da doğru olması zorunludur.⁴⁹⁹

Burada dâî er-Râzî önemli bir itiraza işaret eder. O da şudur: Tarihte Büyük İskender gibi mükemmel akla ve huya sahip olan bazı şahsiyetler de mevcuttur. Bu soruya şu şekilde cevap vermektedir. Bahse konu bu şahsiyetlerin insanların akıl açısından en mükemmeleri olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak eserleri günümüze

⁴⁹⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, **a.g.e.**, s. 155.

⁴⁹⁶ Şûrâ, 42/13.

⁴⁹⁷ Mâide, 5/48.

⁴⁹⁸ İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 117, 112, 180

⁴⁹⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, **a.g.e.**, s. 76-92.

kadar kalabilen şeriat sahibi enbiyaların aksine etkileri ve ortaya koydukları eserleri onların ölümüyle birlikte ortadan kaybolmuştur.⁵⁰⁰

3. Vahiy Anlayışı

Vahiy konusu girift ve kavranması zor dinî mesele olarak durmaktadır. İnsan zihninde ‘Büyük melek Cibril, Hz. Muhammed’e nasıl gelirdi? Ona Kur’ân’ı nasıl telkin ederdi? Onların bu karşılaşmaları sıradan iki insanın karşılaşması gibi miydi yoksa farklı mıydı? Vahyin çeşitleri nelerdir?’ gibi sorular hep yer edinmiş konular olarak varlığını sürdürmektedir. Vahiy konusunun en derin ve muğlak konulardan olduğuna dair İsmâilî dâî İbn Velîd’in ‘Vahiy, yarattığı kullarına vasıta olan nebilerde Allah’ın bir sırrı olduğundan uygun gördükleri hariç birçok mübtedinin kavraması mümkün değildir’⁵⁰¹ ifadelerini daha önce aktarmıştık.

Konuya öncelikle dilcilerin vahiy kelimesine verdikleri anlamın detayını aktarmakla başlayacağız. Vahiy kelimesini tanımlayan ve onu genel anlamda Kur’ân’ın bir ismi olarak gören Ebû Hâtim, kelimenin aslı itibarıyla sözlükte ‘söz olmaksızın gizli bir şekilde sanki vahyeden kişi ifade etmek istediği şeyi toplumun tümüne değil de belli bir kesimine anlatmak istercesine işaretle ve imada bulunma’ anlamında olduğunu söylemiştir. Vahiy kelimesi sözlükte iki formda kullanılmıştır. Birincisi sülasi mezid fiil kalıbı olan (أَفْعَلُ يُفْعَلُ) formunda kullanılan şeklidir. Diğeri ise sülasi mücerred olarak (فَعَلَ، يَفْعَلُ) kullanılmıştır.⁵⁰²

Terim olarak vahiy kelimesinin anlamı sözlük anlamına yakındır. Vahyin anlamı nedir? diye kendilerine sorulan bazı alimlerin ‘kalbe bir atış, kulağa bir çınlama ve zincirleme bir harekettir.’ şeklinde cevap verdikleri nakledilmiştir.⁵⁰³ Dâî er-Râzî vahyin çeşitlerine ve peygamberlerin kendi aralarındaki üstünlüğüne göre değişkenlik gösteren derecelerine işaret ederek şöyle demiştir: “Bazı peygamberlere melek gözle görünerek vahyi getirmiştir. Bazıları da meleği ruhuyla görmüştür. Nitekim Hz. Muhammed’e Cibril bazen bir insan suretinde vahiy getirirken bazen de vahyin gelişi esnasında bayılır, ayıldığında da kendisine vahyedileni eksiksiz okurdu. Bazılarının da direkt kalbine atılırdı. Bu da Allah’tan bir destek ve inayet ile olurdu.

⁵⁰⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, **a.g.e.**, s. 89.

⁵⁰¹ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 49.

⁵⁰² Ebû Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'z-Zîne**, s. 659.

⁵⁰³ Ebû Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'z-Zîne**, s. 672.

Bazılarına da uykuda vahiy inerdi. Bazıları ise bir esere bakar ibret alır Allah da onun kalbine eserin fayda ve zararlarına dair bilgileri vahyederdi. Allah'tan peygamberlerine vahiy tüm bu şekillerde olmaktadır ”.⁵⁰⁴

Vahiy kelimesiyle ilişkili olarak kullanılan bazı kavramlar vardır. Bunların başında insanların onda nebilerle aynı konumda oldukları ‘ilham’ kavramı gelmektedir. Tıpkı peygamberlere geldiği gibi bazı insanlara da ilham gelmektedir. İşte dâî er-Râzî bu duruma ‘ilhamın çeşitlerinin bulunduğunu belirtmek suretiyle cevap vermektedir. Birinci kısım, Allah tarafından desteklenen sıradan insana olan ilhamdır. “Mûsâ’nın annesine, ‘Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil’e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız’ diye ilham ettik”⁵⁰⁵. ayetinde bahsi geçen Allah’ın Hz. Mûsa’nın annesine yaptığı ilham, bunun örneğini oluşturur. Bu ilham ilahî bir ilham olup Mûsa’nın annesine bir destektir. İkinci kısım ise Allah’ın salih kullarına verdiği tevfiğ-i ilahidir. Üçüncü kısım ise şeytanın veya nefsin vesveseli insanların kalbine ilham ettiği vesveselerdir. Onların ilhamları şeytanın dürtmeleri şeklinde sistematik olmayıp karmaşık bilgi ve düşüncelerden oluşmaktadır.

Vahiy kavramı ile ilintili olan kavramlardan biri de ‘*er-ru’ya*’ kavramıdır. Bu kavram da kendi içerisinde kısımlara ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı enbiya uykularında gördüğü hak ve gerçek rüyalarıdır. Enbiya rüyalarında bir şey görürlerse o hakikatin kendisidir. Bu özellik bazen insanlarda da bulunabilir. Bazen görülen rüya doğru yorumlanabilirse gerçeği ortaya çıkabilmektedir. Bir takım rüyalar insanın beşeri yönüyle görülmekte iken bir kısmı da zihindeki düşüncelerin kalıntılarından kaynaklanabilir. er-Râzî’nin düşüncesine göre bu son iki kısım rüyanın hakikat değeri olmadığı gibi peygamberler bu tür rüyalardan münezzehtir.⁵⁰⁶

İhvân-ı safâ, vahiy rüya kavramı kapsamında değerlendirerek rüyayı altı kategoriye ayırmışlardır. Bir kısmı karmaşık rüyalar ve nefsin fısıltıları iken bir kısmı beden baskın ihtiyaçlarının yansımasıdır. Bir kısmı yıldızların etkisiyle oluşurken bir diğer kısmı ise şeytanın vesveselerinden ibarettir. Bunların yanı sıra

⁵⁰⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, s. 287.

⁵⁰⁵ Kasas 28/7.

⁵⁰⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, s. 288.

son olarak meleklerin ilhamı olan bir kısım da bulunmaktadır. İşte ilahi destekli vahiy bu son kısmı oluşturmaktadır.⁵⁰⁷

Sicistânî ise “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir”.⁵⁰⁸ ayetine dayanarak vahyin bir takım mertebelerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Birinci mertebeye nutekanın mertebesi olup Allah’ın seçtiği kullarına ulaştırdığı açık vahiydir.

İkinci kısım yine Yüce Allah’ın uygun gördüğü kullarına perde arkasından vahiyde bulunmasıdır. Bu mertebeye ‘üsüs/esasların’ muhatap olduğu kısımdır. Zira onların vahye ulaşmaları perdeye benzeyen oluşturdukları şeriatlar aracılığıyla. Vahyin üçüncü mertebesi ise Allah’ın elçileri aracılığıyla yaptığı vahiydir. Bu vahiy mertebesi nâtıklardan mütemmemele iletilen hayallerdir.⁵⁰⁹

Sicistânî’nin yukarıda vahye dair serdedilen beyanları ile Sünnî kaynaklardaki bilgiler arasında çok da büyük farklılıklar görülmemektedir. İbrahim Medkur, Şii dâîlerin geneli arasında vahye dair düşüncenin büyük ölçüde benzerlik arz ettiğini ve İsmâîlîlerin vahye dayalı açıklamalarının ana nedeninin de Fârâbî’nin nübüvvetine dair kuramının etkili olduğunu beyan etmektedir.

Daha önce verilen nübüvvetin ispatına dair kanıtlar ve inkârcıların iddialarına yönelik reddiyelerde aslında ‘Tanrı neden peygamber göndermiştir?’ sorusuna cevap teşkil eden açıklamalar verilmiştir. İkinci bölümde İsmâîlîlerin tanrı tasavvuru ile âlemin yaratılışı ve yeni Eflâtunculuğun izlerine dair elde edilen kanıtlar hakkında detaylı bilgiler verilmişti. Bunun en bariz göstergesi de sudûr teorisiydi.

Bu teori nübüvvet ve peygamberlerin gönderilmesinin temellendirilmesi bağlamında Sicistânî’de tekrar ortaya çıkmaktadır. Ona göre nübüvvetin ana sebebi, Mübdi’den es-sâbık’a faziletlerin hazinelerinden sudûr olmasıdır. Bu hazine sonsuzdur. es-sâbık ise edindiği tüm faziletleri et-tâlî’ye aktarmamıştır. Aynı şekilde et-tâlî de kendisine taşan tüm faziletleri söz konusu faziletlerin yüklenmesindeki yetersizlikleri nedeniyle tabiat âlemindeki şahıslara aktarmamıştır. Bu nedenle nefis

⁵⁰⁷ İhvân-ı Safâ, a.g.e., s. 105.

⁵⁰⁸ Şûrâ, 51.

⁵⁰⁹ Sicistânî, **Kitâbü isbâti’n-nübû’ât**, s. 60.

sürekli bilgi ve akla yönelik arzu ve iştihak içerisinde olacaktır. Zira bu faziletleri kabullenen ve yüklenen nefistir. et-Tâlî'nin bu faziletlerini kabullenme yetisine sahip olan bu saf nefis, Allah tarafından seçilen resul olur. Bu resul de barındırdıkları kirler ve ruhlarındaki bulanıklık nedeniyle faziletleri yüklenmekten aciz olan diğer nefislere gönderilir.⁵¹⁰

Resulün edindiği faziletler de direkt Allah'tan gelmemiş aracılar vasıtasıyla olmuştur. Araya vasıtanın girme nedeni de bu faziletlerin edinimini ve risalet görevini resule kolaylaştırmaktır. "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da, 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi"⁵¹¹. ayetinde belirtildiği üzere Hz. Mûsâ da olduğu gibi kimi nefisler Allah ile aralarındaki bu aracıdan kurtulmayı dileme gibi hatalara düşmüştür. Hz. Mûsâ vasıtasız elde edilemeyecek üst rütbeye erişmek için aradan aracıyı çıkarmayı ve daha üst bir makama gelmeyi arzuladığından böyle bir talepte bulunmuştur. Yüce Allah da onun bu talebini daha dayanıklı ve güçlü olan dağ bile vasıtasız vahyi yüklenemezken kendisinin bunu asla yüklenemeyeceğini belirterek reddetmiştir.⁵¹²

Burada bahse konu edilen sudûr teorisiyle İhvan-ı Safâ da 'eş-şerîa' ismi ile karşılaşmaktayız. Nitekim onlar bazen vahyi kast ederek şeriatı şöyle tanıtmışlardır: Şeriat, belli devir⁵¹³ ve zamanlarda faziletleri edinememiş nefisleri çekmek ve onları içinde buldukları bedensel kirlerden arındırmak için Allah'ın izni ile küllî nefisten cüz'î nefse taşmış akıl kuvveti ile beşeri cesette meydana gelen ruhanî bir karakterdir.⁵¹⁴

Dâî İbn Velîd'in 'Vahiy, resulün nefsinin akıldan, aklın da yaratıcısının emrinden kabullendiğidir.' ifadesine baktığımızda İsmâîlîlerin nübüvvet anlayışına

⁵¹⁰ Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 53; Gazzâlî, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, s. 40, 41.

⁵¹¹ A'râf 7/143.

⁵¹² Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 61, 62.

⁵¹³ İhvân-ı safâ'nın devr vb terimleri kullanması İsmâîlîler ile aralarında bir bağın varlığını kanıtlamaktadır. Dai er-râzî'nin devr anlayışı için Bkz. el-İslâh, s. 60.

⁵¹⁴ İhvân-ı Safâ, **a.g.e.**, s. 129.

yönelik özet mahiyette bir bilgi ile karşılaşmaktayız.⁵¹⁵ Ardından Sicistânî'nin düşüncesine yakın anlamlar ifade eden söylemlerde bulunarak şöyle der: Resulün, İsmâîlîlerin tabiriyle Nâtıkın nefsi, akıldan faziletleri edinebilen yegâne öğedir. Vahye mazhar olan nefis, kendi dönemindeki körler için çift göz konumunda olur.⁵¹⁶

Körlerden kasıt, akıl tarafından kendilerine iletilen faziletleri yüklenemeyen ve bu anlamda geri kalan dönemin vahye mazhar olamamış nefisleridir. Göz konumunda olan resuller faziletleri kabullenmeyen nefisler yerine bunu kabullenecek nefisler bulmak suretiyle körlere yolu aydınlatan rehber konumunda olur.

Dâî Kirmânî'nin vahiy olgusuna felsefik yaklaşımı, Yunan filozofların tesirine dair bir örneği oluşturmaktadır. O vahyi, 'Açıklama ve detaylama olmaksızın küllî olarak bilinenlerin ismidir.' şeklinde açıklamaktadır.⁵¹⁷ Vahiy süreci esasında tahayyüle dayanmaktadır. Bu tahayyül de 'duygu ile bilinen ve hissedilenlerden edinilmiş suretlerdeki düşünce' olarak tanımlanır. Bu tahayyülün iki ana kaynağı bulunmaktadır. Birincisi, hissedilen somut kaynaklardan elde edilen hayaller, ikincisi ise soyut kavramlara yönelik derin düşünce ile varılan hayallerdir.

Nefisler akli suretleri düşünebilme kabiliyetlerine paralel olarak nefislerden sorumlu akıldan taşan faziletleri kazanırlar. Akıl, nefiste edinim kabiliyeti görünce ona küllî ve cüz'î ma'kulatı aktarır. Bu faaliyet herhangi bir düşünce veya söyleme bağlı olmaksızın gerçekleşir. Bu mertebe vahyin en üst mertebesi olduğu gibi rüya ve uyanıklıktan bile daha üstündür.⁵¹⁸

Kirmânî, aklın tabiat âlemine vahiy yoluyla nüfuzuna yıldızların ve gezegenlerin tabiattaki etkisini örnek olarak vermektedir. Nitekim semâvî göklerdeki cisimlerden yayılan ışık ve ısı tabiattaki cisimlerde etkin olmaktadır. Akıl âleminin nüfuzu olan vahiy süreci de tamamen buna benzemektedir. Tahayyül fikrinin yanı sıra Kirmânî, vahiy sürecinin detay ve teferruattan uzak olarak mücmel bir mahiyette geliştiğini iddia etmektedir. Nitekim Allah (Namazı kılın zekâtı verin)⁵¹⁹ ve (üzerinize oruç farz kılındı) ayetlerinde 'namazı kılın orucu tutun' derken herhangi

⁵¹⁵ Ibn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 47.

⁵¹⁶ Ibn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 47; Dâî Sîrmîn, **a.g.e.**, s. 104.

⁵¹⁷ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 559.

⁵¹⁸ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 552, 553.

⁵¹⁹ Nûr 24/56.

bir detay vermemektedir. Bu emirlerdeki detayları, isimleri ve keyfiyetleri çözümleyecek yegâne merci, nefsin hayal gücüdür.

Burada sorulması gereken bir soru vardır. Kirmânî'nin vahyin oluşum süreci için ortaya attığı 'tahayyül' iddiasını kabul etmemiz durumunda sıradan beşer ile nâtıkların tahayyülü arasındaki fark ne olur? Ya da biz ortaya çıkan tahayyül olgusunun şeytanın veya nefsin vesveseleri ve kötü ilhamları olmayıp nâtığın vahyi olduğunu nerden bileceğiz?

Burada tekrar Sicistânî'nin öne sürdüğü, Kirmânî'nin de ifade ettiği 'te'yûd' fikrine döneceğiz. Onlar söz konusu bu tahayyülün sıradan bir tahayyül olmaktan ziyade tanrı tarafından desteklenmiş bir tahayyül olduğunu ifade ederler. Bu destek sayesinde nâtığın tahayyülü ile diğer sıradan beşerin tahayyülü değişkenlik gösterir. Daha önceden Sicistânî'nin nutk ve nâtika dair beyanları ve ayetlerle bunu desteklemesine dair detay geçmişti. Burada da Kirmânî aynı şekilde, "Vahyi, tamamlanmadan önce okumak için acele etme! Ve deki; rabbim ilmimi arttır ".⁵²⁰ ayetiyle iddiasını desteklemektedir.⁵²¹

Bahse konu bu tahayyül olgusu Fars ekolü İsmâîlîlerle sınırlı değildir. Nitekim aynı düşüncüyü Dâî Cafer b. Mansur el-Yemeni'de de görmekteyiz. Cafer b. Mansur, cismanî alemde mevcut olan ve ses ile harflerle temsil edilen vahyin, basit ve ses olgusundan uzak olan ruhanî alemde söz konusu olmadığını belirtmektedir. Bu vahyin kanalı olan ses ve harflerin oluşmasını sağlayan, farklı tabiatlarda yaratılmış cismanî alemdir. O, sahip olduğu kuvvet ile konuşur. İşte bu süreçte ortaya çıkan teyit/destek ile vahyi sahip olduğu beden dili ile ifade eder. Düşünen varlığın düşüncesine bakan bu tahayyül ve ifade gücü, melaike olarak isimlendirilir.⁵²²

Vahyin ifade edilebilmesine yönelik nefsin bu tahayyül derecesi neticede nefsin safiyetine ve berraklığına bağlıdır. Nefis, cismanî pisliklerden ve ruhanî bulanıklıklardan uzaklığı oranında ulvi alemdeki hakikatleri ifade gücüne sahip olur. Bu ifade gücü -Cafer'in deyimiyle- avâm tabaka tarafından 'vahiy' olarak isimlendirildiği gibi şeriat sahipleri tarafından da vahiy ve aynı zamanda Cebrail,

⁵²⁰ Tâ-Hâ 20/114.

⁵²¹ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 557.

⁵²² Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, **Serâirü'n-nutakâ**, s. 24, 25.

Mikail ve İsrail olarak da isimlendirmektedirler. Hikmet sahipleri ise bunu ‘cedd’, ‘fetih’ veya ‘hayâl’ olarak adlandırırılar.⁵²³

İhvân-ı Safâ vahiy kavramını ele aldıkları zaman ‘tahayyül’ olgusunu detaylıca irdelemektedirler. Onlar, tahayyülü ve tasavvuru kanun koyucunun sahip olması gereken zorunlu bir kuvvet olarak görmüşlerdir. Bu kuvveti sayesinde heyuladan yoksun kendi başına var olabilen akıllı, emredildikleri yere ve işe yönelme iktidarına sahip varlıkların mevcudiyetini tasavvur edebilecektir. Bu mevcudat ise onlarla iletişimin ve vahyin gerçekleştirildiği meleklerdir.⁵²⁴

İsmâîlî dâîlerin vahye dair düşüncelerini beyan ettikleri konularda dayandıkları ve sıkça kullandıkları bir takım kavramlar mevcuttur. Bunlardan bazıları ‘feth’ ‘cedd’ ve ‘hayâl’ kavramlarıdır. İsmâîlî düşüncede bu kavramların ne ifade ettiğini açıklaması için bu üç kavramın varlığıyla diğer fırkalara karşı övünen Sicistânî’ye başvuracağız. Sicistânî, bu kavramları köklü bir zemine oturtmaya çalışmış ve varlıklarına dair Kur’ân’dan kanıtlar bulmaya çalışmıştır. Ona göre ‘Cedd’ kavramı Kur’ân’da birden çok yerde geçmektedir. (وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ) (صاحبة ولا ولدا “Doğrusu rabbimizin şanı çok yücedir. Ne bir eş edinmiş ne de çocuk”).⁵²⁵ ayeti bu yerlerden bir tanesidir. Namazda (تعالى جدك) “Şanın yücedir” dualarda ise (ولا ينفع ذا الجد منك الجد) “İtibar sahibinin itibarı nezdinde ona fayda vermez” ifadesi kullanılmaktadır.

Cedd kelimesi Sicistânî’nin görüşüne göre bireyin hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Cedd sayesinde rabbinin katına çıkmaya güç yetirebilir ve bu sayede yönetilen iken idareci, mağlupken galip olabilir. İşte bu cedd kavramından kast edilen Cibrildir.⁵²⁶ Sicistânî *Tuhfetu’l-müstecibin* adlı eserinde ise cedd kavramının Cibril’i gösterdiğine dair bir beyanda bulunmamıştır. O, bu eserinde cedd kavramını herkeste bulunmayan müstesna kullara nasip olan ve elde edenin dönemin tüm fertlerine üstünlük sağladığı şerefli bir kuvvet olarak betimlemiştir.⁵²⁷

⁵²³ Ca’fer b. Mansûrî’l-Yemen, *Serâirü’n-nutakâ*, s. 25; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü’s-selâse ve’s-seb’in fırka*, C.II, s. 516.

⁵²⁴ İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, s. 131.

⁵²⁵ Cin 72/3.

⁵²⁶ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s.118.

⁵²⁷ Sicistânî, *Risâletü tuhfeti’l-müstecibîn*, s. 15.

Cedd kavramından sonra önemli bir kavram olarak ‘feth’ kavramı gelmektedir. Bu kavram konum olarak ikinci sırada gelmektedir. Bu konumu elde edenler, müteşabih ayetleri yorumlama gücüne ulaşırlar. Bu kavram Kur’ân’da “Muhakkak ki biz sana büyük bir fetih verdik” ayetinde zikredilmiş ve Allah tarafından veziri olan Mikail’e nispet edilmiştir. Mikail’in fethi demek cedd olan Cibril’in toplu olarak indirdiğini detaylandırıp açıklamak demektir.⁵²⁸ Sicistânî aynı zamanda bu feth kuvvesini *Tuhfetu’l-mustecibin* adlı eserinde kişinin onunla yükseldiği, girift ve karışık sorunları çözümleyebildiği değerli bir kuvvet olarak da tanımlamıştır.⁵²⁹

Son olarak cedd ve feth kavramlarının muhtaç olduğu ve ahiret saadetinin yanı sıra ölümden sonra vasiyet etmeye muvafakiyetinin bağlı olduğu ‘hayâl’ kavramı kalmaktadır. Hayal ile kimin imam olmayı hak ettiği vasiyet edilir. Sicistânî şöyle der: “Kendisinden ve vezirinden sonra imâmeti layık olana veren kuvvete hayal denir. Yani onun ardından imamlarına ve halifelerine vaki olacak galebeyi hayal eder“.⁵³⁰

Sicistânî cedd ve feth kavramlarını aktarırken hayalin kuvvesi hakkında aynı şeyi söylemiştir. Ona göre hayal, kendisine cedd ve feth kuvvetlerinin hibe edildiği kişilerde bulunur. Hayal ile tüm ruhanî melekûta sahip olur.⁵³¹ Son olarak Sicistânî bu üç unsuru kabullenmekle iftihar ederken bunların Cibril, Mikâil ve İsrâfil’in lakapları olduğunu, zâhirîlerin ve muattile filozofların insafılı yaklaşım sergilemeleri halinde bunların hakikat olduğunu göreceğini ve bu saygın, şerefli kavramları kullanan İsmâilîleri kınayamayacaklarını beyan eder.⁵³²

Bu konuda son olarak bu kavramların bahsi geçen meleklerin isimleri olduğuna dair beyanını esas alacağız. Zira birçok İsmâilî dâînin de bu kavramları aynı şekilde gördüğüne şahit olmaktayız. Bunlardan biri de bu kavramları teyit ve ruhanî âlem ile cismanî âlem arasındaki aracı ruhanî sınırlar olarak gören Ebû Cafer el-Yemenî’dir. O şöyle der: Onlar Cebrail, Mikail ve İsrâfil olarak isimlendirilen

⁵²⁸ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 119.

⁵²⁹ Sicistânî, *Risâletü tuhfeti’l-müstecibîn*, s. 15.

⁵³⁰ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 102,121.

⁵³¹ Sicistânî, *Risâletü tuhfeti’l-müstecibîn*, s. 16.

⁵³² Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 122; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-selâse ve's-sebîn fırka*, C.II, s. 560.

cedd, feth ve hayaldir. Onlar maddi sınırdaki akıl sahiplerince bilinirler.⁵³³ Kâdî Nu'mân ise bu üç kavramı, el-esas ile et-tâlî, arasında teyid aracı olarak görmektedir. Bu teyid nâtıkın ölümü sonrasında da olabilmektedir.⁵³⁴

Sonuç olarak İsmâilî düşüncedeki vahiy anlayışının İhvan-ı Safâ ve onlar gibi düşünen İbn Sînâ gibi filozofların tasavvuruna yakın bir benzerlik arz ettiği anlaşılmıştır. Bizzat İsmâilî dâîlerin buna yönelik işaretleri çalışma sürecinde geçmiştir. Sicistânî âlim ile ulvi âlem tarafından desteklenen nebi arasındaki farka dair bir örnek sunmuştur. Ona göre âlim bilgilerini korumakla mükellef olup çaba sarf etmek zorunda iken sahip olduğu tasavvur kuvveti, nebiyi bilgilerini koruma yükümlülüğü ve çabasından müstağni kılmaktadır. Ulvi âlemce desteklenen nebi, âlimin kanıt ve istinbat ile elde etmekten aciz kaldığı hususları kendisine sağlanan te'yid ve tasavvur kudreti ile ortaya çıkarabilmektedir.⁵³⁵

4. Nübüvvetin Özellikleri

Burada İsmâilî düşüncede nübüvvetin özelliklerine dair verilen bilgileri özet şekilde aşağıdaki başlıklarda vermeye çalışacağız.

• Nübüvvet temiz bir kaynaktan beslenir

Dâî ibn Velîd, İsmâilî düşünceye göre nübüvvet görevini yüklenen nefislerin beşeri nesil olarak sefih, fasık ve kâfirlere olmayan temiz bir kökene dayalı aileden gelmesi gerektiğini belirtir. “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”⁵³⁶ “İçlerin onlara ayetlerini okuyacak bir resul gönder!”⁵³⁷

Bu ayetlerin beyanına dayanan İbn Velîd, başta Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in neslinden gelen Abdülmuttalib soyu olmak üzere Hz. Muhammed'in tüm neslinin Müslüman bireyler olduğunu belirtir. Böylece Abdülmuttalib'in, Hâşim'in, Âmine ve

⁵³³ Ca'fer b. Mansûrî'l-Yemen, *Serâirü'n-nutakâ*, s. 26.

⁵³⁴ Kâdî Nu'mân, *er-Risâletü'l-müzhibe*, s. 54.

⁵³⁵ Sicistânî, *el-Yenâbî*, 172.

⁵³⁶ İbrahim 14/37.

⁵³⁷ Bakara 2/129.

Hatice'nin mümin oldukları kesinlik kazanır. İbn Velîd “Şüphesiz biz ondan önce de müslümandık”⁵³⁸ ayetinden adı geçen bu kişilerin aslında daha önceden mümin oldukları ancak Mekke’li müşriklerden çekindikleri için imanlarını gizleyerek takkiye yaptıkları sonucunu elde eder.⁵³⁹

İbn Velîd iddiasını desteklemek için başta hacıların su ihtiyacın karşılanması, zemzem kuyusunun bulunup temizlenmesi, fil olayı ve Abdülmuttâb’ın oğlu Abdullah’ı kurban etme olayı gibi mucize olarak da isimlendirdiği farklı delillerle kanıtlamaya çalışır.⁵⁴⁰ Bu durum diğer nebilerde de geçerlidir. Kâfir hiçbir şekilde onların neslinde bulunamaz. Bunun kanıtı da Hz. Nuh’un tufan esnasında oğlunu kurtarması için Allah’a yalvardığında Yüce Allah’ın ona “Ey Nuh! o senin ehlinden değildir. O kötü bir iştir.”⁵⁴¹ demesidir. Hz. İbrahim de “Her kim bana uyarırsa o bendendir”⁵⁴² ayetinde aktarılan ifadesiyle sadece kendisine uyanların kendisinden olduğunu belirtmiştir. Tüm bunlar temizliğin ve şerefın zirvesinde yer alan Müslümanların neslinden müşrikleri ayırtmıştır.⁵⁴³

Dâî İbn Velîd peygamberlerin mümin bir ebeveynden olma ve mümin çocuklara sahip olma konusundaki iddiasını sürdürür. Bu konuda aksi duruma işaret eden ve Hz. İbrahim’in babasının kâfir olduğu izlenimi uyandıran “Hani İbrahim babasına demişti ya putları mı ilah ediniyorsun? Seni ve kavmini derin bir sapkınlıkta görüyorum ”⁵⁴⁴ ayetini de konu ile ilgili bir diğer ayet olan “İbrahim’in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah’ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi ”⁵⁴⁵ ayetine dayanarak Hz. İbrahim’in babasından teberrî etmekle bağını kopardığı dolayısıyla bu ayetin iddiasını çürütmediğini belirtir.

Nebilerin kâfir bir ebeveynden doğabileceğini iddia edenler kanıt olarak “Allah, diriye öluden çıkarır, ölüyü de diriden çıkarır. Ölümünden sonra yeryüzünü

⁵³⁸ Kasas, 28/53.

⁵³⁹ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 51.

⁵⁴⁰ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 52.

⁵⁴¹ Hûd, 11/46

⁵⁴² İbrâhim, 14/36.

⁵⁴³ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 53.

⁵⁴⁴ En'âm suresi 74. Âyet.

⁵⁴⁵ Tevbe, 9/114.

dirilitir. Siz de (mezarlarınızdan) işte böyle çıkarılacaksınız”⁵⁴⁶ ayetini öne sürmüş ve ayette geçen canlı kavramını mümin, ölü kavramını ise kâfir olarak tefsir etmişlerdir. Onlara göre bir mümin kâfir doğurabildiği gibi kâfir ebeveyden de bir mümin doğabilmektedir.

İbn Velîd’in bu iddiaya cevabı “Söz konusu durumun sıradan müminler için kabul edilebilir olduğu ancak resullerde, nebilerde ve pak imamlarda mümkün değildir” şeklinde olmuştur. Bunun yanı sıra biz nebilerin kâfirlerden doğmasının mümkün olmadığını ancak kâfir çocuklar doğurmalarının mümkün olduğunu kabul etmekteyiz. Zira ebeveyn kaynak konumunda iken çocuk ikincil ve ek konumundadır. Asıl ve ferler denk olamaz”.⁵⁴⁷ Bunun benzer durumu evlilik kurumunda göze çarpılmaktadır. Nitekim müminler diğer dinin müntesibi kadınlarla evlenebilirken mümin kadınlar diğer din mensubu erkekler ile evlenememektedir”.⁵⁴⁸

Şunu belirtmek gerekir ki söz konusu teoriyi ortaya atan İbn Velîd, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi bizzat ifadelerinde örtülü bir şekilde peygamberlerin kâfir bir ebeveynden gelebileceğini kabullenmektedir. Ancak bu gerçeği Hz. İbrahim’in babasından bağını koparmakla te’vil etmektedir. Ancak bu te’vil itikadî olarak babasından bağını koparan İbrahim’in realitede kâfir bir babadan olma olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Tüm bu tevillerin yanı sıra tefsirciler nebilerin kâfirlerden olmaması teorilerini desteklemek için ayette bahsedilen Azer’in Hz. İbrahim’in babası olduğunu inkâr etmiş ve farklı teviller kullanmışlarsa da bunları nakleden Taberî sonuçta ayette bahsedilen Azer’in Hz. İbrahim’in babası olduğundan yana tercihini kullanmıştır.⁵⁴⁹

- **Nübüvvet ancak ilim ve irfan sahiplerine nasip olur**

İsmâîlîlere göre Yüce Allah’ın resul göndermeyi murad ettiğinde zemini hazırlamaksızın toplumdaki ilim irfandan yoksun sıradan bir marangozu, çobanı veya demirciyi seçip anında resul olarak görevlendirmesi mantıklı değildir. Durum böyle olsaydı toplumdaki tüm bireyler eşit derece nübüvveti hak ederlerdi. O zaman topluma resul olarak gönderilecek birinin öncelikle gönderileceği toplumun en bilgili

⁵⁴⁶ Rûm, 30/19.

⁵⁴⁷ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 56.

⁵⁴⁸ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 56.

⁵⁴⁹ Taberî, **a.g.e.**, C.11, s. 467, 468.

ve en akıllısı olması zorunludur. Bu nedenle birinin nebi olarak seçilmesi aslında onun toplumdaki en zeki, en akıllı ve en pak bireyi olduğuna kanıt teşkil eder. Bu nedenle Hz. Muhammed peygamberlerin nebilerin varisi olduklarını belirtmiştir. Âlimlerin miras aldıkları bu hikmet, akıl ve ilim toplumun sıradan bireyelerine hele de hak etmeyen ilim ve irfandan yoksun cahillerine nasip olmaz.⁵⁵⁰

Nebi veya resul ilahi vahye muhatap olmadan önce bir hazırlık aşamasından geçmesi gerekir. Zira bu aşama olmadan vahye mazhar olması akli melekesini yitirmesine, bu görevi yerine getirememesine ve rakiplerine karşı yenilgi almasına neden olabilir. Bu nedenle risalet görevini yüklenecek kişinin hazırlanmasını ve gizli ve gayba dair bilgilerle donatılmasını vadetmiştir. Bunun delillerini, “İnsanı O yarattı Ona anlama ve anlatmayı öğretti”⁵⁵¹, “O (Allah), gaybı bilendir. Fakat O, gaybını hiç kimseye izhar etmez, Resûllerden razı oldukları hariç!”⁵⁵² ayetlerinde görmek mümkündür. Dolayısıyla nübüvvet ilimsiz kişilerde bulunmamaktadır. Ayette bahse konu insandan kasıt ise en-Nâtik’tir.⁵⁵³ Zira eğer nübüvvet ilimsiz kişilere nasip olacak olsa sıradan insanların cahil ve serkeşlerine de verilme durumu ortaya çıkacaktır. Bu da toplumdaki kendilerinden bilgili ve hikmet açısından daha üstün olanlara karşı cılız kalmalarına ve davalarını yeterince savunamayıp yenilgiye maruz kalma sonucunu doğuracaktır.⁵⁵⁴

- **Tüm insanlığı tek kanun ile yönetmenin imkânsızlığı**

el-Mekâlid adlı eserinde tüm insanlığı tek kanun ile yönetmenin imkansızlığı hakkında konuşan Sicistânî konuya özgü elli birinci ikliidi ‘insanların tümünü tek Nâmus/kanunda toplamak mümkün değil ama tek bilgede/ilimde mümkündür.’ şeklinde başlıklandırmıştır. Bu başlıkta geçen ‘nâmus’ ve ‘ilim’ kavramını bizzat kendisi tanımlayarak şöyle demiştir: Nâmus, farklı hareket ve ayrı sözlerden ibarettir. Bu sesler ve hareketler bedene tabidir.⁵⁵⁵ ‘nâmus’ kavramı ise Araplarca İslam öncesi

⁵⁵⁰ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 226.

⁵⁵¹ Rahmân, 97/3-4

⁵⁵² Cinn, 27/27-28.

⁵⁵³ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 227.

⁵⁵⁴ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 228.

⁵⁵⁵ Sicistânî, *el-mekâlid*, s. 230. Sicistânî tüm peygamberlerin aynı hakikati tebliğ ettiğini belirtmiştir. Ancak hakikatten kastettiği de tevhid olarak nitelendirdiği ilmi hakikatlerdir. Nübüvvet konusunda enbiya açısından konuyu ele alırken burada ise halk zaviyesinden ele almaktadır. Ona göre tüm

de bilinmekteydi. Nitekim bu kavram vahyin başlangıç evresinde vaki olan Hz. Hatice'nin Peygamberimizi Varaka b. Nevfel'e götürmesi ve onun da Cibril'in kendisine aktardığı bilgilere dair başından geçenleri anlattığı olayda Nevfel tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Nevfel onlara şöyle demişti: "Bu anlattığın Allah'ın Mûsâ'ya gönderdiği Nâmustur. Keşke benim bunda bir payım olsaydı ve keşke kavmin seni buradan gönderdiğinde canlı hayatta olsaydım".⁵⁵⁶

Cevherî bu kavramı Cebrail olarak açıklamış ve kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanların Cebrâil'i 'en-Nâmus' olarak isimlendirdiklerini beyan etmiştir.⁵⁵⁷ Tekrar Sicistânî'ye döndüğümüzde verdiği tanım bir nebze kapalılık barındırsa da diğer beyanlarıyla bir arada okunduğunda onun en-nâmus kavramını uygulandığı zaman ve mekâna göre değişkenlik gösteren 'şeriat' kavramıyla eş değer gördüğü anlaşılır.

İnsanların tabiatları ve kullandıkları dilleri farklıdır. Ancak maruz kaldıkları dert ve kederler hep aynıdır. Bu nedenle tüm insanları tek bir bilgide toplamak mümkün olsa da uyarlı tek bir 'nâmus' etrafında toplamak mümkün değildir.⁵⁵⁸

Konunun daha iyi anlaşılması için Sicistânî bize inşaat, demircilik ve marangozluk olmak üzere üç farklı meslek grubu ekseninde bir örnek verir. Bu mesleklerin tümünde sabit aynı bilimsel yasalar ve ölçü değerleri geçerli olmasına rağmen herhangi biriyle diğerine karşın doygun kalamadığımız gibi her bir meslek mahiyeti ve kendi içerisindeki kuralları açısından diğerine uygulanamayacak özgünlükte değişkenlik gösterebilmektedir. Nitekim çamurda oymacılık, yapılamadığı gibi demirden de yumuşak bir şey inşa edilemez. Tüm bu farklılıklara rağmen hepsinde kullanılan ölçü ve değerlendirme kuramları aynıdır. İşte aynı bu meslekler gibi nâmus dahi farklılık barındırır. Ancak hakiki ilim ise ölçü ve hesap işlemleri gibi sabittir değişkenlik göstermez. Nasıl ki tüm meslekleri tek bir meslek

insanları tek hakikat üzerinde toplamak mümkün iken nâmus/kanun açısından ise bu mümkün değildir. Bkz. Sicistânî, **İspâtu'n-nubuvât**, s. 145, 150, 230.

⁵⁵⁶ Bu hadis birçok yerde zikredilmiştir. Bk: el-Buhari, **el-Câmiu's-sahîh**, vizaretü'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Hadis no. 3; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, C.XXXXIII, s. 53.

⁵⁵⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulfafur Atar, Beyrut, Dâru'l-İlm, 1987. C.III, s. 986. Nâmus kelimesinin Araplar tarafından İslamiyet öncesi dönemde de kullanılmış olması, Pual E Walker'in, Sicistânî'nin bu kelimeyi kullanmasını modern Eflâtunculuğun etkisine örnek olarak görme iddiasını çürütür. Pual E Walker, **Early Philosophical Shiism**, p.115.

⁵⁵⁸ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 230.

sınırlarına dâhil edilemiyorsa aynı şekilde tüm insanlar da tek bir Nâmus dairesine dâhil edilemez.⁵⁵⁹ Buna farklı bir örnek olarak ruh ve beden ikilisini de vermek mümkündür. Nitekim ruh tüm bireylerde tek bir hakikat iken bedenler ise her bir bireyde farklı olan ve farklı görevler ifa eden göz, kulak ve el gibi organlar barındırmaktadır. İşte ruh tek olan hakiki ilim konumunda iken Nâmus ise yerden yere zamandan zamana farklılık gösteren bedenler gibidir.⁵⁶⁰

Burada temel şudur: Sicistânî'nin dile getirdiği ve tüm insanların etrafında toplanabileceğini belirttiği hakiki bilgi nedir? Bu soruyu tüm detayıyla açıklayan Sicistânî özet olarak bunun İsmâilî inancının esası olan tanrıyı tüm sıfatlardan hatta sıfatsızlıktan dahi tenzih edildiği tevhit inancı olduğunu belirtmiştir. Bunu birinci kısımda etraflıca ele almıştık. Zamana ve mekâna göre değişkenlik göstermeyen bu tevhit, ancak İsmâilîlerin hem sıfatların hem de la-sıfatın nefyi inancına yönelik çizdikleri yolun takibiyle mümkündür.⁵⁶¹

Tüm insanların tek şariat etrafında toplanmanın insanların farklı tabiat ve mizaçlara sahip olması gerçeğine aykırı oluşunun yanı sıra tahribatı da barındırmaktadır. Zira bütün peygamberlerin gönderilmesinin ana gayesi bahsedilen tevhit inancının beşeriyette koyalalaştırılmasıdır. Bu amaç bazen bir dönem yasak olan bir şeyin farklı bir zaman ve mekânda helal kılınmasını gerektirebilir. Nitekim içki önceki toplumlarda helal iken Hz. Muhammed'in gelişiyle yasaklanmıştır.⁵⁶²

Bizim nazarımızda Sicistânî'nin verdiği örneklerden de anlaşıldığı üzere ilim kavramından kastının özeti sıfat ve lasıfatın nefyi olan İsmâilî tevhit olduğu, Nâmus kavramından ise vahiy olduğu netlik kazanmıştır. Tüm peygamberlerin tek bir amaç ve gaye ile gönderildiklerini, bu yegâne amaç ve hedefin de 'Allah'tan başka ilah yoktur' düsturu olduğunu, bunun da özü itibarıyla İslamî bir esas olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Peygamberden rivayet edilen 'nebilir anneleri farklı kardeşlerdir.' hadisi de bunu destekler mahiyettedir.⁵⁶³

- İlk resul akıldır

⁵⁵⁹ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 231; a. mlf. **Kitâbü İsbâti'n-nübü'ât**, s. 146.

⁵⁶⁰ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 232.

⁵⁶¹ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 233; Ebû Hâtim Er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, 156.

⁵⁶² Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 235; Ebû Hâtim Er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, 110.

⁵⁶³ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, C.XV, s. 153.

Verilen beyanlardan ister İsmâilî düşüncedeki âlemin oluşumu tasavvurunda ilk etapta geldiği kabul edilen kutsi akıl olsun isterse de âlemdeki sıradan beşerin akıl olsun aklın ne denli önemli bir yer tuttuğu ortaya çıkmıştır. Aklın bu ulvi konumuna bağlı olarak Sicistânî Allah'ın gönderdiği ilk nebinin akıl olduğunu belirtmiştir. Bunu açıklarken de felsefik bir yöntem kullanmıştır. Tabiat canlıların hayatını idame ettirebilmesine gıda maddelerini neden kılmıştır. Hâlbuki bedeninin hayatını idame etmesi için başka nedenlere de ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenler de canlıların sahip olduğu iç organlarıdır. Hem gıdalar hem de bu iç organlar hayatın idamesinde pay sahibidirler. Gıdalarda hayat bilkuvve olarak bulunurken iç organlarda bilfiil hayat mevcuttur. Buna binaen tabiatın canlılara ilk elçisi iç organlarıdır. Son elçi ise gıdalardır.⁵⁶⁴

Sicistânî bu mantıktan hareketle söz konusu kabuller üzerine peygamberlik müessesesini uyarlamakta ve şöyle demektedir: “Peygamberler bize iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmaktadırlar. Aynı zamanda akıl da bize iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmaktadır. Öyle ki peygamberlerin tebliğ ile görevlendirildikleri hususlar aslında aklımızca kabul gören hususlardır. Akıl beşerde bilfiil iken peygamberlerde bilkuvve konumundadır. Bilfiil olanlar da her zaman bilkuvve olanlardan daha güçlüdür. Akıl yaratıcının ilk elçisidir”.⁵⁶⁵

Akıl tek başına bile yaratıcısına ulaşabilir. Zira bizzat kendisini bile düşündüğünde kendisinin kendisini yaratacak güçte olmadığını aslında kendisini var eden bir yaratıcının mevcut olduğunu hissedecektir. Aynı şekilde yerdeki ve gökteki yaratılmışlara baktığında onları yaratan ve bir düzene sokan yüce bir yaratıcının varlığını öğrenecektir.⁵⁶⁶ Bu açıklamalardan akla doğal olarak şöyle bir soru gelmektedir: Madem akıl tek başına dahi yaratıcıyı bulabiliyor, o zaman nebilere ne gerek vardır?

Sicistânî bu soruya mantığa dayalı bir cevap vererek şöyle der: Allah ilk resul olan aklın varlığına rağmen resulleri göndermiştir. Zira insan doğası gereği zihinsel olguları hissedilenlerle karşılaştırmadan tam kavrayamamaktadır. Anladığımız

⁵⁶⁴ Sicistânî, *Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât*, s. 49.

⁵⁶⁵ Sicistânî, *Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât*, s. 49.

⁵⁶⁶ Sicistânî, *Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât*, s. 50.

kadarıyla burada Sicistânî insanın tabiatıyla edindiği bilgileri tasdik etmeye meyilli olduğunu, akılla algılanan bir soyut kavramı hissedebildiği somut eşyalara uyarlamadan kavrayamadığını ifade etmek istemektedir.⁵⁶⁷ Bunun yanı sıra insanlar mizaç ve karakter açısından farklılık arz etmektedir. Eğer bu önemli iş onlara bırakılsa her birisi farklı bir yol tutar ve ortaya kargaşa çıkar. Bu nedenle hayır ve şerri öğretilip kendilerini tek bir şeriat etrafında kenetleyecek seçilmiş hikmet sahibi birine ihtiyaç duyulur.⁵⁶⁸

Bu akıl birçok yerde ortaya çıkar. Bunlardan biri insanın iyiyi ve kötüyü, yararını ve zararını onunla belirleyebildiği güdülerdir. Aynı şekilde resul, şeriat ve te'vil olguları da farklıdır. Sicistânî'ye göre bunlar insanın kemale ulaşmada ve tecellilere kavuşmada tırmanması gereken farklı seviyelerdir. Tüm bu seviyeler “İman edip salih ameller işleyenlere; Allah’a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah’a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah’a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever”⁵⁶⁹, ayetinde ifade edilmiştir.

Bu anlam risaleti tüm beşere erişen genel risale ile sadece bir kesimde bulunan has risale olmak üzere iki kısma ayıran dâî İbn Velîd tarafından da ifade edilmiştir. Genel risaleden akli kastetmiş ve onun beşere gönderilen ilk elçi olduğunu ifade etmiştir. İyi ve kötü arasında ayırım gücü veren odur. Olmaması durumunda has risaletin de olamayacağı bu kuvveti ‘içgüdüsel akıl’ olarak isimlendirmiştir. Bu kuvvet kişinin yararına olan aşikâr bir durumdur. Sorumluluk ise ilahi olan ve tabiat dışı âlem hakkında bilgi veren ikinci risale üzerine olacaktır.⁵⁷⁰ Diğer tüm beşerin durumu da böyledir. Ancak beşerde süflî, karanlık ve kötü mizaç ile şehvet ve öfke kuvveleri de bulunmaktadır. Nefis şehvetlere meyledip akıldan uzaklaşınca hayvani tabiatına döner ve âlemde tahribat meydana gelir. Bu nedenle hikmet-i ilahi onlara

⁵⁶⁷ Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 53.

⁵⁶⁸ Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 55, 62.

⁵⁶⁹ Mâide, 5/93.

⁵⁷⁰ İbn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 48.

şeriatı beyan edecek helal ve haramın sınırlarını çizerek onları istikamete sevk edecek bir peygamber göndermeyi uygun görmüştür.⁵⁷¹

5. Nutk Olgusu ve Yedi Nuteka'

İsmâîlîler resulü 'nâtık' olarak isimlendirirler. Sicistânî bu isimlendirmeye birkaç gerekçe zikretmiştir. Nefse verilen en değerli yetenek şüphesiz nutktur. Bu yetenek insanı diğer canlılardan ayıran yetenektir. Peygamberler bu ismi beşere karşı cesaret ve kuvvet gibi diğer vasıflardan ziyade 'nutk' olgusunda üstünlük sağladıklarından edinmişlerdir. Resul bu yeteneğiyle beşere üstün olur. Kavmine galebe çalması bu yeteneğiyle olur. Sicistânî bu gerekçenin yanı sıra başka bir gerekçe de sunmaktadır. Buna göre resulün nâtık olarak isimlendirilmesinin nedeni kalbine ilka edilen şüphe ve çelişkiden uzak hakiki nutktur. Bu hakiki nutk dışındakiler çelişkili veya şüphelidir. Bu nedenle resule hakiki bilgiyi konuşan/nutk eden denilmiştir.⁵⁷²

Sicistânî, İsmâîlî ilkelerle övündüğü eserinde bu ismi savunmakta ve övülen saygın bir isim olduğunu belirtir. Nâtık haktan ayrılmaz ve onunla çelişmez. Bu isim "O, kendi arzusundan konuşmaz"⁵⁷³ ve "İşte bu bizim kitabımız aleyhinize en doğrusuyla konuşur"⁵⁷⁴ ayetlerinde görüldüğü üzere Kur'ân'da da kullanılmıştır. Bu ayetler nutk olgusunun hak kavramıyla birleşik olduğunu da göstermektedir. Eğer nutk hak ile birleşik olmasaydı Yüce Allah onunla kitabını bezemezdi. Bu nutk kavramı zatında bir saygınlık ve şeref barındırmıyorsa, "Bu, konuşamayacakları gündür"⁵⁷⁵ ayetinde ifade edildiği üzere kâfirlere esirgemezdi.⁵⁷⁶

'Ulü'l-azm' kavramı da İsmâîlî düşüncesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Daha öncesinde Sicistânî'nin "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!" diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı"⁵⁷⁷ ayetine dayanarak yaptığı beyanlar geçmişti.⁵⁷⁸ Adları geçen bu

⁵⁷¹ Ibn Velîd, a.g.e., s. 49.

⁵⁷² Sicistânî, *Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn*, s. 16, 17.

⁵⁷³ Necm, 53/3.

⁵⁷⁴ Câsiye, 54/29.

⁵⁷⁵ Mürselât, 77/ 35.

⁵⁷⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 146.

⁵⁷⁷ Şura, 42/13.

peygamberler İsmâîlî literatürde nâlık olarak isimlendirilirler. Sicistânî bu isimlendirmeyi de şöyle gerekçelendirmiştir: İnsanı hayvandan ayırması nedeniyle nutk olgusu yüce bir makamdır. Nebiler de muhatap oldukları vahiy ile hatasız olup masumiyet kazanarak hatalı olabilen diğer beşerden ayrılırlar.

Ulü'l-azm olan bu peygamberleri diğerlerinden ayıran en belirgin özellikleri, beraberlerinde emir ve yasakları olan yeni bir şariat getirmiş olmalarıdır.⁵⁷⁹ Ancak Hz. Âdem'in herhangi bir özgün şariat getirip getirmediği meselesi bizzat İsmâîlîler arasında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Bir kısmı Hz. Âdem'in özgün bir şariat ile gelen bir nâlık olduğunu ifade ederken bir kısım İsmâîlî ise ilk nâlık olmasına rağmen Hz. Âdem'in herhangi bir şariat getirmediğini iddia ederler. Hz. Âdem'in sadece nâlıkların ilki olduğunu ancak herhangi bir şariat getirmediğini iddia eden Sicistânî ile Hz. Âdem'in nâlık olmanın yanı sıra özgün bir şariat sahibi olduğunu iddia eden dâî er-Râzî arasındaki konuya dair tartışmalardan biri bize kadar nakledilmiştir.

Bu konuda er-Râzî'nin öne sürdüğü kanıtlar bu peygamberlerin ulü'l-azm oldukları gerçeğinde gizlidir. Ona göre resulün nâlık vasfını alabilmesi, için kendisinden öncekilerin getirdiği emir ve yasaklar barındıran şeriatı nesh edecek yeni bir şariat getirmesine bağlıdır. Bu şartı kabullenmekle beraber Hz. Âdem'de durum farklıdır. Zira o, ilahi vahiy ile sıfırdan emir ve yasaklar barındıran bir şariat getirmiştir. Getirdiği bu esaslar kendisinden sonrakilerce takip edilmiştir. Şeriatlerin mükemmelliği için tüm emir yasakların yanı sıra ibadetlerin detaylarını barındırma şartı aranmamaktadır. Bilakis az bile olsa sadece emir ve yasakların bulunması bunun şariat olarak isimlendirilmesi için yeterlidir. Zira kendisinden sonra gelenler bu yolu takip edeceklerdir.⁵⁸⁰

Konunun daha iyi anlaşılması adına er-Râzî'nin nâlıkları, şariat sahibi nâlıklar ile ulü'l-azm nâlıklar olarak iki kısma ayırdığına değinmemiz gerekir. Ona göre Âdem ulü'l-azm olmamakla birlikte emir ve yasaklar barındıran ve kendisinden sonrakilerin takip ettiği bir şariat getirmiştir. Azm ve ulü'l-azm kavramlarının

⁵⁷⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, **A'lâmü'n-nübüvve**, s. 109.

⁵⁷⁹ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 246.

⁵⁸⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, thk. Hassan Mitoçehir ve Mehdi Muhakkık, Tahran, 1383, s. 66; Kirmânî, **er-Riyâz**, s. 187.

türetildiği azimet olgusu ise Hz. Nuh ile başlayıp Hz. Muhammed ile bitmektedir. Ulü'l-azm olmaları demek kendilerinden önceki şeriatleri nesh edip yeni emir ve yasaklar barındıran şeriat getirmekle yetkilendirilmiş olmaları demektir. İşte bu nedenle yeni bir şeriat getirmiş olmakla birlikte diğer bir şeriatı nesh etmemiş olması daha açık bir ifade ile kendisinden önce nesh edeceği bir şeriatın olmaması nedeniyle kendisine şeriat sahibi nâtik denilmekle beraber ulü'l-azm denilmemektedir. Buna binaen şeriat sahipleri altı kişi olmaktadır. Beş ulü'l-azm ve bunlara ek olarak Hz. Âdem.⁵⁸¹ Hz. Âdem'in dönemi, uzunluğuna rağmen halkın uyacağı emir ve yasakları barındıran bir şeriatın yoksunluğuyla düşünülemez.

Dâî er-Râzî bu kanıtların yanı sıra konuya Kur'ân'daki "Biz her ümmete uygulayacakları bir mensek kıldık. O halde emirde (ibadetle ilgili işde) seninle tartışıp-çekişmesinler"⁵⁸² ayetlerini de kanıt olarak öne sürer. Ardından ayette geçen mensik kavramını açıklar ve mensikin kurbanın sunulduğu mekân olduğunu belirtir. Nesk kurbanın kendisini ifade ederken nasik kurbanı sunanı ifade eder. Âdem'in iki oğlu ayette de aktarıldığı gibi birer kurban sunmuşlardır. Tüm bunlar da emir ve yasaklar barındıran din ve şeriatın kaynaklarıdır. Belki de kurban sunumu emirlerin zirvesi olarak görülebilir. Emirlerin ilki meleklerin Âdem'e secde etmesine yönelik emirdir.⁵⁸³

Nitekim Beytu'l-haram'ı ilk inşa edenin Hz. Âdem olduğu ve Allah'ın Hz. Âdem'e içerisinde leşin, kanın ve domuz etinin yasaklı oluşunu barındıran bir takım yasalar verdiğine dair nakiller bulunmaktadır.⁵⁸⁴ Buna benzer bir şekilde evlilik, secde, hac, defin ve kefenleme gibi insanlığın takip ettiği birçok uygulamanın ilk kurucusunun Hz. Âdem olduğu belirtilmiştir. Tüm bunların vahiy olmaksızın yapılabilmesi mümkün değildir.⁵⁸⁵

Sicistânî, er-Râzî'nin öne sürdüğü delilleri reddettiği gibi Hz. Âdem kıssasında bahsedilen kurban olayının şeriatle ilgili bir durum olduğunu da

⁵⁸¹ Ebû Hâtîm er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, s. 60; Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, **Kitâbü'l-Keşf**, s. 128.

⁵⁸² Hac, 22/43.

⁵⁸³ Ebû Hâtîm er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, s. 67; Kirmânî, **er-Riyâz**, s. 187.

⁵⁸⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, s. 69.

⁵⁸⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, s. 70.

reddetmektedir.⁵⁸⁶ Ona göre olay görüldüğü gibi değildir. Zaten olayın sonu da bunun aksini ispatlar mahiyettedir. Nitekim kardeşini öldüren Hz. Âdem'in oğlu, onu nasıl gömeceğini bir kargadan öğrenmiştir.⁵⁸⁷ Dâî Kirmânî ise bu konuda er-Râzîyi desteklemiştir. O da Hz. Âdem'in şeriat sahibi olduğunu kabul ettiği gibi er-Râzî'nin kanıtlarını reddeden Sicistânî'nin aleyhine kurban ayetini öne sürmektedir. Zira Kirmânî olayın zahire göre olduğu ve konuyu yorumlayıp farklı bir netice elde etme gayretinin suni kanıt türetme gayretinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.

Kirmânî nebilere olan ihtiyacı, insanların dünya ve ahiret huzuru için kendilerine yol gösterecek bir öndere duyulan ihtiyaçta saklı görür. İnsanların her iki âlemde saadetini sağlamak için kanun ve yasalara ihtiyaç olduğu konusunda hemfikiriz. Bu kanunlar da ancak yaratıcının vahyi ile mümkün olabilir. Vahyin ilk muhatabı da Hz. Âdem olmuştur.⁵⁸⁸

Her hâlükârda burada Hz. Âdem'in nâlık bir nebi mi yoksa şeriat sahibi nâlık bir resul mü olduğu sorusunun cevabı üzerinde duracağız. Meselenin sonunda da er-Râzî'nin görüşü ve Kirmânî'nin Hz. Âdem'in sadece nâlık bir nebi olduğunu iddia eden Sicistânîye karşı bu konudaki sonsuz desteğini tespit edeceğiz.⁵⁸⁹

İsmâilî dâîlerin genelinde nutekalarla ilgili olarak İsmâilî düşüncedeki etkin rollerine ve sahip oldukları yüce konuma işaret eden birçok teşbih, te'vil ve bâtinî yorumlara şahit olacağız. Daha önceden Sicistânî'nin ulü'l-azm olan resuller ile meslek grupları arasında kurduğu karşılaştırma metoduna yönelik açıklamalar geçmişti. İsmâilî düşüncede buna benzer farklı karşılaştırmalar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de doğu ekolünden olan Kâdî Nu'mân'ın nâtlıklar ile Muhammed Bakır b. Huseyn b. Ali'den rivayet edilen "İslam yedi sütun üzerine kurulmuştur. Velayet en zirve mertebedir. Velayet ve veli ile zirvesine ulaşılır. Ardından taharet, zekât, oruç, hac ve cihat gelir" söylemiyle sınırları çizilen İsmâilî inançtaki esas ibadetler arasında kurguladığı benzerliktir. Velayet meleklerin secde

⁵⁸⁶ Kirmânî, Ademin iki oğlunu ve kurban olayını Bâtinî tevil ile yorumlayarak Hz. Ali ve Ebû Bekir arasındaki hilafete dair olaylara uyarlamıştır. Bkz. Kirmânî, **er-Riyâd**, s. 182-185.

⁵⁸⁷ Kirmânî, **er-Riyâz**, s. 178, 179.

⁵⁸⁸ Kirmânî, **er-Riyâz**, s. 181; Ebû Hâtîm Er-Râzî, **Kitâbü'l-İslâh**, s. 83.

⁵⁸⁹ Kirmânî, **er-Riyâz**, s. 185-189, Adem'in şeriat sahibi bir nâlık olup olmadığı hususu Kirmânî ile sınırlı olmayıp İsmâilî dâîlerin genelince tartışılan bir konudur. Örneğin Dâî Sermîn, Adem'in herhangi bir şeriat getirmediğini iddia etmektedir. Bkz. Sermîn el-Ecel, **Risâletü'l-usûli ve'l-ahkâm**, s. 106.

ile emredildiği Allah'ın ilk velisidir. Bu emir örtülü olarak onun velayetinin itirafı anlamını taşır. Aynı zamanda Âdem şeytanın ilk sınanmasıydı. Onun velayetini kabul etmemesi neticesinde rahmeti ilahiyeden kovulmuştur. Diğer tüm beşerin durumu da böyledir.⁵⁹⁰

Taharet ise Yüce Allah tarafından insanları günahlardan ve isyanlardan korumak üzere gönderilen ilk resul olan Hz. Nuh gibidir. O, Âdem'den sonraki şariat sahibi ilk ulü'l-azmdır. Namaz da Müslümanların ilk kıblesini inşa eden Hz. İbrahim'i temsil eder. Kur'ânda şöyle buyrulmuştur: "Muhakkak ki ben yüzümü hanif olarak yerleri ve gökleri yaratana çevirdim"⁵⁹¹ zekât Mûsâ'yı sembolize eder. Zira o "Sana Mûsâ'nın kıssası geldi mi? O vakit ki, O'na Rabbi, mukaddes Tuvâ vadisinde nidâ etmişti. Firavun'a gidiver, muhakkak ki, o pek azmıştır. Ona de ki: Senin temizlenmeye meylin var mıdır?"⁵⁹² ayetinde belirtildiği üzere zekâta/temizliğe davet edenlerin ilkidir. Oruç, "Eğer beşerden birini görecek olan deki ben rahmana bir oruç adadım. Bugün kimseyle konuşmayacağım"⁵⁹³ ayetinde ifade edildiği üzere daha küçükken annesine kendisine sataşan insanlara oruçlu olduğunu söylemesini emretmişti. Hac ise Hz. Muhammedi temsil eder. O, haccın kurallarını belirleyen ve doğru bir şekilde uygulayandır. Zira ondan önce müşrikler beyti çıplak tavaf etmek ve alkış tutmak gibi bazı çirkinlikleri hac adına yaparlardı.⁵⁹⁴

İsmâilî düşüncede nâtıkların önemi, temsil ettikleri 'devr' nazariyesinde saklıdır. Dâî er-Râzî'nin tanımıyla 'devr' âlemin sakinlerinin ve âlemde cereyan eden olayların dönüm noktası merkezidir. Ona göre bu âlemin çekim merkezi devirdir. Zira Allah onu bu âlemi tutmakla görevlendirmiş ve âlemin başlangıcına ve fenasına sebep kılmıştır. Devir, döngüsünü tamamlamasına vasıta olan yedi müdebbirin vasıtasıyla dönen feleğin ömrü tükenene dek devam eder. Ulvi âlemdeki devrin hakikati budur. Nâtıklar bağlamında ise sahibuddevr olarak isimlendirilen her bir

⁵⁹⁰ Kâdî Nu'mân, **De'â'im**, thk. Muhammed Hasan el-Âzamî, Kahire, Darü'l-Maarif, t.y., C.I, s. 51; Adil Avve, **Müntehabât İsmâiliyye**, s. 9.

⁵⁹¹ En'âm, 6/79.

⁵⁹² Tâ-Hâ, 20/12.

⁵⁹³ Meryem, 19/26.

⁵⁹⁴ Kâdî Nu'mân, **De'â'im**, C.I, s. 52; Adil Avve, **a.g.e.**, s. 10.

nâtık, insanların din işlerindeki çekim merkezi konumunda olmalarından dolayı âlemin kutbu olarak seçilmiş ve devir sahibi olarak isimlendirilmişlerdir.⁵⁹⁵

Devirlerin sahipleri ise devrin ilki ve başlangıcı, devrin ona döneceği Âdem, dini yaratılış açısından yaşamın ilk noktası olan cenin konumunda olan Hz. Nuh, cenini alaka aşamasını temsil eden Hz. İbrahim, ceninin anne karnında hareket etmeye başladığı ‘mudga’ halini temsil eden Hz. Mûsâ, sonra ceninin kemikleşme boyutunu sembolize eden Hz. İsa ve son olarak da ceninin kemiklerinin ete bürünmesini temsil eden son nâtık Hz. Muhammed’tir.⁵⁹⁶

İlk nâtık olan Hz. Âdem kendisinden sonra yerine kâim olacak bir halef/esas tayin etmiştir. Bu da Hz. Şittir. Şit bu nedenle esasiyet makamını edinmiştir. İkinci esas ise Sâm’dır. Nuh’un ikinci nâtık olduğu gibi Sam ikinci esas olmuştur. Nutk ismi esasiyet ismini gerektirdiği gibi esasiyet de nutku gerektirir.⁵⁹⁷

Yedi sayısı İsmâilî düşüncenin birçok yerinde gizem ve sır barındırdığı gibi bu konuda da güçlü bir şekilde sembolik anlamlar yüklenmektedir. İsmâilîler birçok konuda olduğu üzere bu nutekanın varlığına dair birçok sembolik kanıtlar ve bâtinî yorumlar öne sürmüşlerdir. Onlara göre altı nâtık Kâim’i de eklemek suretiyle yedi rakamı elde edilir.⁵⁹⁸ Haftanın yedi gününü nâtlara uyarlamaları da bu yorumlardan bir tanesini oluşturmaktadır.

Bazı İsmâilîler haftanın yedi günü ile yedi nâtık eşleştirerek şöyle bir yorumda bulunmuşlardır: Haftanın ilk günü pazardır. Bu gün resullerin ilki olan Âdem’i temsil eder. Pazartesi haftanın ikinci günü olması nedeniyle nâtların ikincisi olan nuhu temsil eder. Haftanın üçüncü günü olan salı günü, nâtların üçüncüsü olan Hz. İbrahim’i, dördüncü günü, dördüncü nâtık olan Mûsâ’yı, beşinci günü, beşinci nâtık İsa’yı altıncı günü olan cuma günü ise Hz. Muhammed’i temsil eder. Haftanın son günü olan cumartesi ise Kâim’i temsil eder.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ Ebû Hâtım Er-Râzî, **Kitâbü’l-İslâh**, s. 60.

⁵⁹⁶ İmadüddin İdris b. Hasan b. Abdullah el-Kureşî, **Zehrü’l-me’ânî**, thk. Mustafa Galib, el-Müessesetü’l-Camiiyye li’l-Dirasat ve’n-Neşr, Beyrut, 1991; el-Hâmidî, **Kenzü’l-veled**, nşr. Mustafa Gâlib, Wiesbaden, 1971, s. 217; Dâî Ali b. Velîd, **Cilâü’l-ukûl ve zübdü’l-mahsûl**, s. 136

⁵⁹⁷ Ebû Hâtım er-Râzî, **Kitâbü’l-İslâh**, s. 84; Dâî Sîrmîn, **a.g.e.**, s. 106.

⁵⁹⁸ Kâdî Nu’mân, **er-Risâletü’l-müzhibe**, s. 36, 37.

⁵⁹⁹ Sermin el-ecel, **age**, s. 108, 109; Kâdî Nu’mân, **er-Risâletü’l-mezhebiyye**, s. 44. Gazzalî İsmâilîlerin yedi rakamı ekseninde dönmeleri nedeniyle es-seb’iyye olarak da isimlendirildiklerini

B. İSMÂİLÎLERDE VESAYET ANLAYIŞI

Vesayet, İsmâîlî düşüncede beşeri yönetim erkinin ikinci aşamasını temsil eder. Kelimenin kökeni, ‘söz vermek/randevulaşmak’ anlamlarına gelen *أوصى يوصي* ووصَّاه fiilinden gelmektedir. Vasy kelimesi vasiyette bulunan anlamını ifade ettiği gibi kendisine vasiyet edilen anlamına da gelmektedir. Çoğul kipi *أوصياء* şeklinde kullanılır.⁶⁰⁰ Bu kelime İslam fıkıh literatüründe ‘kişinin ölmeden önce akrabalarına vasiyette bulunması’ anlamında fıkhi bir kullanıma da sahiptir. Kelimenin bu anlamından yola çıkan Kâdî Nu’mân, “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”⁶⁰¹ “Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik edecek olanlar sizden adaletli iki kişidir”⁶⁰² ayetlerine ve peygamberimizin yanı sıra Cafer es-Sadık’tan gelen rivayetlere dayanarak kişinin ölmeden önce vasiyette bulunmasının dini açıdan müstehab olduğunu belirtmiştir.⁶⁰³

Burada Sicistânî’ye uyarak vesayet kelimesini tercih ettik. Bu kelime İsnâaşeriyye de dâhil olmak üzere Şîîler tarafından yaygın olarak tercih edilen kullanımdır.⁶⁰⁴ Bu konuda tartışılan en önemli hususlar, peygamberin ardından hilafetin konumu ve kimin halife olmaya daha layık olduğu, halifenin tayini meselesinin bir nasla mı veya sahabenin tercihiyle belirlendiği gibi konulardır. Tüm bu tartışılan konular, hem Mutezili, Mâtürîdî, Hanbeli ve Eşari gibi ekollerinde hem de Şîa’nın gerek İsmâîliye, İsnâaşeriyye ve en hoşgörülü grubu temsil eden Zeydiyye gibi mezhepleri nezdinde temel farklılıkları oluşturmaktadır.

Bu konu, gruplar arasındaki ayırımın dönüm noktasını teşkil eder. Sünnî grupları, İbn Haldûn’un da belirttiği⁶⁰⁵ gibi imâmet meselesini Şîîlerin aksine imanın esasları arasında görmemiştir. Şîîler ise bu konuyu onsuz imanın sahih olamayacağı

zikretmiştir. Gazzâlî, **Fadâihu’l-bâtıniyye**, thk. Arif Tâmir, Beyrut el-Matbaatü’l-kasulikiyye, 1964, s. 124. Ebû Muhammed el-Yemenî, **Akaidu’s-selâse ve’s-seb’in**, C.V, s. 535.

⁶⁰⁰ İbn Manzûr. **a.g.e.**, *وصي* maddesi.

⁶⁰¹ Bakara, 2/180.

⁶⁰² Mâide, 5/106.

⁶⁰³ Kâdî Nu’mân, **De’â’imü’l-İslâm ve zikrû’l-helâl ve’l-harâm**, nşr. Âsaf b. Ali Asgar Feyzî, Kahire, Darü’l-maarif, 1985, C.II, s. 343.

⁶⁰⁴ Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfid, **el-İfsâh fi’l-imâme**, Beyrut, 1993, s. 39.

⁶⁰⁵ İbn Haldûn, **Mukaddime**, thk. Abdusselam eş-Şeddâdî, Fas, Hizânet İbn Haldûn, 2005, C.I, s. 323.

önemli bir imanî mesele olarak telakki etmişlerdir. Esasında bu konuyu gündem yapıp öne çıkaranlar Şîa'dır. Şîa'dan önce bu konu Ehl-i Sünnet cephesinde ilgi gören bir konu değildi. Bu konuyu ortaya atanın Hişam b. Hakem el-Kûfi olduğuna işaret eden İbn Nedim şöyle der: “Mezhepte imâmet konusunu gündem yapan ve mezhebi onunla bezeyip kanıtlayan odur”.⁶⁰⁶ Bu konudaki ihtilaflar Şîa'nın kendi bünyesinde de devam etmiştir. Arzulamadıkları bir imamın ortaya çıkışında guruptan kopmalar olmuş ve farklılıklar artmıştır. Nitekim ileride işaret edileceği üzere İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye grupları dahi bu meseleden neşet etmiştir.

Biz burada imâmeti genel kapsamda tartışmayacağız. Çünkü biz imâmet meselesini Şîa'nın kabul ettiği ve kurguladığı yukarıdan aşağıda doğru yönetim sistemi içerisindeki konumuna yönelik anlayışını irdelemeye bağlıyız. Onlara göre nebiden sonra Ali b. Ebû Talib olarak tasavvur ettikleri vasi gelmektedir. Ardından nâtik konusunda değinildiği üzere bu kurguyu diğer nebilere de uygulamışlardır.

Vasiye ‘Esas’ denilme nedenleri farklı şekillerde açıklanmıştır. Bazıları “O, müminlerin esasıdır. Zira onun sayesinde tanıklık ettikleri vahyin gizemleri ile dünya ve ahiret saadetlerini inşa ederler”⁶⁰⁷ derken bazıları ise “İlk gündün beri takva üzerine kurulan mescit...”⁶⁰⁸ ayetinde işaret edilen mescit olduğu için ona esas denilmektedir.’ derler. Sicistânî ayette bahsi geçen mescidin Hz. Ali’yi temsil ettiğini iddia ederken ayetin devamındaki “Müminler arasında küfür, zarar ve tefrika için mescit edinenler...”⁶⁰⁹ ifadelerinin ise onun imâmetine ve vasiliğine inanmayan zalim ve bedbaht gruba işaret ettiğini belirtmiştir. Ardından Şîa'nın İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye firkalarında alışagelen bir durum olduğu üzere sahabe-i kiramı tekfir eder, fasıklıkla itham edip imamın gazabını celb ettiklerini belirterek ayeti yorumlar.⁶¹⁰

Bu teorinin enbiyaya uyarlanması ise şu şekilde yapılmaktadır: Evlatları içerisinde Hz. Âdem’in esas oğlu Şit olarak görülür. Bu esasiyet makamı neslinde intikal edip O’ndan Berd’e, Berd’ten Mihilâil’e, ondan Fâliğ’e, ondan da ta nâtik olan Nuh’a kadar ulaşmıştır. Nuh’tan da oğlu Sâm’a, onun neslinden de Hud’a, ondan da

⁶⁰⁶ İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk. Eymen Fuad Seyyid, Londra, Muessesetu'l-Furkân, 2009, C.I, s. 632.

⁶⁰⁷ Sicistânî, **Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn**, s. 17.

⁶⁰⁸ Tevbe, 9/108.

⁶⁰⁹ Tevbe, 9/107.

⁶¹⁰ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 157.

Sâlih'e, ondan Arġu'ya, Nâruġ'a, Lut'a ve diġerlerine geçerek nâlık olan İbrâhim'e ulaşmıştır. İbrâhim'in esası oġlu İsmâil'dir. Ondan da Ya'kûb'a ve Yusuf'a intikal ederek ta ki nâlık olan Mûsâ'ya varana dek. Onun esası Hz. Yuşa'dır. Dâi sermîn'in ifade ettiġi gibi Harun'un esas olmaması Mûsâ'dan önce vefat etmesinden kaynaklanmıştır. Kendisine esas olarak Ali b. Ebû Tâlib'i seçen Nâlık Hz. Muhammed ortaya çıkana dek bu intikâl böylece sürmüştür. "Ey resul! Sana indirilene duyur. Eġer duyurmazsan risalet görevini yapmamış olursun"⁶¹¹ ayetinde peygambere tebliġ etmesi emredilen konu, Ali'nin esas olarak seildiġine dair olan emirdir.⁶¹²

İsmâilî mezhebin kaynaklarında nübüvvet ve risalet konuları ile aralarındaki farka dair bilgiler, Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki kadar derinlemesine deġildir.⁶¹³ Görünen o ki İsmâilîler gayretlerini nutk ve esasiyet üzerine yoġunlařtırmıřlardır. Bu iki kavram da Snnîlerdeki nübüvvet ve risaletin alternatifini deġildir. Zira İsmâilî düşüncedeki nâlık olgusu Snnîlerdeki nebinin dışında bir olgudur. Onlara göre nâlık altıdır. Beş tanesi -Âdem'deki farklı yaklaşımlar hariç- şeriat sahibi olan ul'l-azm peygamberlerdir. İsmâilîler, ul'l-azm olan nepleri nutk ile nitelemek suretiyle beşeriyetin öncelikli konumunda deġerlendirmıřlerdir. Sicistânî kendileri gibi düşünmeyen Zâhirileri nübüvvet ve risalet konusunda aşırıya kaçmak ve nebilerin sayılarını 313 üç tanesi resul olmak üzere toplam 124 bin olduġu gibi gereksiz bilgilerle uġrařmakla itham edip onlarla alay etmektedir.⁶¹⁴ Sicistânî konuyu derinlemesine işlemek yerine yzeyssel olarak reddetmekle yetinmiş ardından ul'l-azm hakkındaki İsmâilî inancı detaylandırmıştır.

Bu durum İsmâilîlerdeki 'esasiyet' olgusuna da uygun düşmektedir. Anlaşılan o ki, İsmâilîlerdeki esasiyet olgusu Snnîlerdeki nübüvvet ile eřdeġer bir olgu deġildir. Nitekim esasiyette Hud, Lut ve Salih gibi nebi oldukları görüş birliġiyle

⁶¹¹ Mâide, 5/67.

⁶¹² Dai sermîn el-Ecel, **Risaletü'l-usûli ve'l-ahkâm**, s. 106; el-Hâmidî, **Kenzü'l-veled**, s. 207; Kâdî Nu'mân , **Deaimu'l-islâm**, C.I, s. 43; Kâdî Nu'mân bu konuda ümmetin icma ettiġini iddia etmiştir. Bkz. Kâdî Nu'mân **el-rczet'l-muhtâre**, thk. İsmâil Kurbân Ponawala, Mahedu'd-dirâsati'l-islamiyye, Camiatu miçel, Munteryal 1970. s. 34.

⁶¹³ Dâi Cafer kesin bir sınırlama yapmaksızın nebi ile resuller arasında birtakım farklar bulunduġunu belirtmiştir. O daha çok şeriat sahibi olan natıklara önem vermiştir. Bkz. Dai Cafer Mansûr el-Yemen, **Kitâbu'l-keşf**, s. 128.

⁶¹⁴ Sicistânî, **Kitâbu'l-İftihâr**, s. 140.

kabul gören şahsiyetler bulunduğu gibi nebiliği tartışmalı olan örnekler de vardır. Biz bu örnekler için Şit gibi şahsiyetler yerine bizzat İsmâîlîlerin de nebi olmadığını kabul ettikleri ve esasiyet olgusu ile nübüvvet olgusunun aynı şeyler olmadığını en güzel kanıtı teşkil eden Hz. Ali örneği üzerinde duracağız. Bu arada İsmâîlîlerin nâtik ve esasları ruhanî âlemce desteklenme hususunda eşit gördüklerine dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Kanaatimizce İsmâîlîlerin esasiyet kuramını ortaya atmalarındaki asıl hedef Hz. Ali'dir. Esasiyet meselesinde çerçevenin Hz. Âdem'den başlayıp diğer tüm nebilere tatbik edilme gayreti ise İsmâîlîliğin yaratıcıdan başlayıp tüm varlıklarda uygulamaya çalıştıkları 'tenzil/yukarıdan aşağıya doğru' teorilerinde kopukluk bırakmama gayretlerinde gizlidir. Bunun yanı sıra daha önemlisi de Ali'nin Hz. Muhammed'in vasisi ve esası olduğunu kesinleştirme çabasıdır. İsmâîlîler bu teorilerini Âdem'e kadar götürmekle aslında şunu ifade etmeye çalışmaktadır: Bu vesayet Hz. Muhammed ile başlayan yüzeysel bir iddia değildir. Bilakis kökleri yaratılışın başı olan Hz. Âdem'e kadar dayanmaktadır. İşte İsmâîlîleri İsnâaşeriyye'den ayıran en önemli nokta da budur. Nitekim İsnâaşeriyye fırkası esasiyet ve vasilik olgularını diğer nebilere uyarılama gayretine girmeyip konuyu Hz. Ali ile sınırlandırmışlardır.

Burada asıl amaç genel olarak Şiîler özelde de İsmâîlîler olmak üzere Hz. Ali'nin Peygamberin vefatı öncesinde vasi olarak tayin edilip edilmediği iddiasının test edilmesidir. Sicistânî, Kâdî Nu'mân'ın daha önce kanıt olarak ileri sürdüğü "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı"⁶¹⁵ ayetine dayanarak vasiyetin ölmeden önce kişiye farz olduğunu iddia etmiştir. Ardından bu noktadan hareketle şöyle demektedir: Sıradan bir kişiye vasiyet zorunlu iken onun kendisinden sonraki kişiyi belirlemesi elbette daha elzemdir.⁶¹⁶ Ardından vasiyetin zorunluluğuna dair akli üç gerekçe de sunmaktadır.

⁶¹⁵ Bakara, 2/180.

⁶¹⁶ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 151.

Birinci gerekçe: Peygamberin zuhuruyla ona insanlar iman etti. Ona inananlar iki kısımdı. Birinci kısım canı gönülden benimseyerek içselleştirerek inananlardır. İkinci kısım ise İslam'a dünyevi bir amaç veya zoraki iman edenlerdir. Bunlar İslam'dan çıkmak için bir an önce peygamberin ölmesini bekliyorlardı. Onları İslam'da tutan yegâne sebep Hz. Peygamberin ruhanî âlem ve ahiret âlemi ile olan bağlantısından kaynaklı sahip olduğu heybet ve kuvvetti.⁶¹⁷ İşte bu bağlantının kopmadan süreklilik arz etmesi ve bu tür insanların din dairesinde tutulması için kendisinden sonra bir vasi tayin etmesi zorunludur.

İkinci gerekçe: Peygamber Arap olup Arap kabilelere gönderilmişti. Hâlbuki bunların yanı sıra Fars ve Rum kabileleri de o dönemde mevcuttu. Bu Rum ve Farmlar Araplardan daha bilge ve daha kurnaz idi. Arapların dinlerini tahrip etmek isteyen Fars ve Rumların bu arzuları önünde ilahi destekle beslenen peygamberin varlığı büyük bir engeldi. İşte bu manevi bağın kopmaması için nebinin kendisinden sonra bir vasi tayin etmesi zorunludur.

Üçüncü gerekçe: Yüce Allah vahyin sırları ve bâtinî yorumların çözümünü peygamberin kalbine işlemişti. Haliyle nebiler de ölümlüdür. Nebinin ölümü neticesinde beşer aklına inen vahyin evrensel olmayıp sahibinin hayatta olduğu dönem ile sınır olduğu zannına kapılma ihtimali bulunmaktadır. İşte bu şüphenin giderilmesi ve söz konu ilahi vahyin süreklilik arz eden ve özgür ilahi iradeyle devam eden bir olgu olduğunun perçinleştirilmesi için nebiden sonra bir vasinin tayini zorunludur.⁶¹⁸

Kirmânî ise âdeti üzere vesayet konusunu felsefik ve bir nebze de muammalı bir şekilde açıklamıştır. Ona göre nübüvvet sabit olduğu sürece -ki onun konuya dair öne sürdüğü kanıtlar aktarılmıştı- hikmet de var olacaktır. Bu hikmet ilim ve amel olmak üzere iki kısma ayrılır. Amel de üç kısma ayrılır. Birincisi nefsi nâtıkanın yüklenebildiği siyaseti hâssedir. İkincisi *hamme* الحامة siyasetidir ki bu hissi nefsin siyasetidir. Üçüncüsü ise bunun bir alt kademesi olan hissi nefsin yüklenebildiği siyasettir.

⁶¹⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 152.

⁶¹⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 154.

Tüm bu nefislerin beşere dağılmış olması tüm beşerin eşit oranda bilge olmasını imkânsız kılar. Zira eğer tümü bilge olabilseydi resullerle eşit olurlardı. Aynı şekilde tüm beşerin de bu nefislerden uzak olması da imkânsızdır. Zira bu durumda da resul gönderimi imkânsızlaşır ve insanlık ihmal edilirdi. Bu durumda üçüncü ihtimal olan bir grup insanın bilge diğer grubun ise bilge olmadığı gerçeği ortaya çıktığı gibi bilgelerin birbirinden etkilenme ve bir öncekinin aktarmadığı bilgileri aktarabilme gerçeği de ortaya çıkar.⁶¹⁹

Kirmânî ibadet çeşitlerini de ilme dayalı ve eyleme dayalı olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Vasinin asıl görevini ise namaz, oruç ve zekât gibi eyleme dayalı ibadeti mizaçları farklı kabiliyetleri değişken olan insanlara öğretmek olarak görür. Zira kabul kabiliyeti her bireyde eşit oranda bulunmamaktadır. Tam da burada vasiye düşen kabiliyeti düşük insanlara bu ibadetleri öğretmek ve anlatmaktır.⁶²⁰

Dâî İbn Velîd ise bu konuda daha açık ve daha kesin bir tavır sergileyerek Ali b. Ebû Tâlib'in vasiyet meselesini iman ana unsurlarından görmektedir. Bunun farz olduğunu da aşağıda özet şekilde vereceğimiz on gerekçe ile ispatlamaya çalışmaktadır.

Birinci gerekçe: Genel bir ifade olarak vasiyetin farz oluşu “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması size farz kılındı”⁶²¹ ayetinde açıkça bildirilmiştir. İbn Velîd farklı ayetlerde de kullanılan 'كتب' /Yazıldı' kelimesinin anlamının 'فرض/farz oldu' olduğunu dolayısıyla vasiyetin de İslam'ın temel farzları olan namaz, oruç ve hac gibi farz olduğunu belirtir.

İkinci gerekçe: Vasiyetin vacip olduğuna dair hadislerde varit olan ifadelerdir. Nitekim “Hiçbir mümine yastığı altında vasiyeti olmaksızın geceleme helal değildir” hadisinde açıkça farz olduğu belirtilmiştir. Vasiyet “Hz. İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Ya'kûb da öyle: ‘Oğullarım! Allah, sizin için bu dini seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün’ dedi”⁶²² ayeti ile “Yoksa siz

⁶¹⁹ Kirmânî, *Mecmû'atü resâ'ili'l-Kirmânî*, s. 204.

⁶²⁰ Kirmânî, *er-Risaletü'r-radiyye fi Meâlimi'd-dîn*, (eski yazma)Tübingen Üniversitesi koleksiyonu, b.21, a.22.

⁶²¹ Bakara, 2/180.

⁶²² Bakara, 2/132.

Ya'kûb'un, ölüm döşeğinde iken çocuklarına, 'Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?' dediği, onların da, 'Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmâil ve İshak'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş müslümanlarız' dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?'⁶²³ ayetlerinde dini anlamdaki vasiyetin zorunluluğuna dikkat çekmektedir.

Üçüncü gerekçe: Yüce Allah vasiyetin vucubu konusunda hiç kimseyi hatta yolculukta bile olsa istisna etmemiş şahit bulunmaması durumunda ehli kitabı şahit tutabileceğini; "Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut; seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder. Eğer şüphe ederseniz, onları namazdan sonra alıyorsunuz da Allah adına, "Akraba da olsa, şahitliğimizi hiçbir karşılığa değişmeyiz. Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde, şüphesiz günahkârlardan oluruz" diye yemin ederler"⁶²⁴ ayetinde belirtmek suretiyle vasiyetin önemine işaret etmiştir.⁶²⁵

Dördüncü gerekçe: Vasiyet tüm nebilerce takip edilen ve kendi yakın akrabalarına yaptıkları bir uygulamadır. Nitekim Âdemoğlu Şit'e, Nuh oğlu Sâm', İbrahim oğlu İsmail'e, Mûsâ kardeşi Harun'a, Davut ise oğlu Süleyman'a vasiyet etmişti.⁶²⁶

Beşinci gerekçe: Peygamberin ölümü ansızın bir ölüm şeklinde olmamıştır. O ölmeden önce kıyametin detayları gibi önemli işlerden tutun bedenlerimizi temiz tutmak gibi önemsiz basit şeylere kadar her şeyi detaylıca emretmiş ve söylemiştir. Peki nasıl olur da vasiyet gibi ümmetin kaderini ilgilendiren önemli bir olay hakkında hiçbir şey demez?⁶²⁷

Altıncı gerekçe: Peygamberin "Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kafirlere dönüşmeyin!"⁶²⁸ Sözü ile "Eğer Ali'yi başa geçirirseniz ki yapmayacaksınız, O sizi dosdoğru yola götürecektir"⁶²⁹ sözüdür.

⁶²³ Bakara, 2/133.

⁶²⁴ Mâide, 106/108.

⁶²⁵ Ibn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 61.

⁶²⁶ Ibn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 62.

⁶²⁷ Ibn Velîd, **Tâcu'l-Akâid**, s. 62.

⁶²⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.2, s.496

Yedinci gerekçe: Peygamberin Tebük seferinde vekil olarak Medine’de Ali’yi bırakıp ona: “Ey Ali! Sen bana Harun’un Mûsâ’ya olan konumu gibisin. Şu var ki ardımdan nebi gelmeyecektir”⁶³⁰ demesidir.

Sekizinci gerekçe: Ümmetin vasiyetin zorunluluğu hakkında ittifak etmeleri ve peygamberimizin ashabını herhangi bir savaşa göndereceği zaman ayrılığa ve tartışmaya mahal vermemek için vasiyette bulunarak “eğer komutanınız ölürse komuta falancaya geçsin, ondan sonra da falancaya”⁶³¹... derdi.’

Dokuzuncu gerekçe: Peygamber borçlarının edasında, mübarek cesedinin yıkanıp kefenlenmesinde ehlinin en değerlisini görevlendirmiştir.⁶³²

Onuncu gerekçe: Nakledilen şu hadistir: Peygamberimiz Abdülmuttalib ailesini bir koyunun budundan ve bir kap süttten oluşan bir yemeğe çağırıp doyasıya kadar yemek yediklerinden sonra onlara: “Bana uyun yeryüzünün hâkimi olursunuz. Allah gönderdiği her nebiye bir kendisine arka çıkacak bir yardımcı vermiştir. Hanginiz benim vezirim ve destekçim olmak ister? diye hepsine tek tek sormuş ama hiç kimse olumlu cevap vermemişti. Sıra Ali’ye gelince o ‘Ben olurum ya Muhammed!! deyince Hz. Muhammed; Evet sen ya Ali! Benim vezirim, kardeşim ve yardımcısın’ demiştir. Toplum dağıldığında ise kâfirler Abdülmuttalib’e küçümseyerek: Senin oğlun bugün seni geçti” demiş ve onu geri çevirmişlerdi.⁶³³

Sicistânî bu gerekçelerin yanı sıra Ali’nin vasi olduğuna dair farklı bir gerekçe daha sunmuştur. Ona göre yaratıcı için ferdaniyet ve vahdaniyetin varlığı yaratılan için çiftlik/zevciyyet durumunu kesinleştirmektedir. Üstün bir meziyete nail olan her bir beşerin yanında ailesinden, eşinden ve dostundan birinin bu meziyette kendisine eşlik ettiği görülür. Peygamberlik makamına erişen Hz. Muhammed’in Abdülmuttalib’in neslinden olması ona bu konuda eşlik edecek kişinin de aynı nesilden olmasını zorunlu kıldığı gibi bu makamın kendilerine özgü kalması için onların diğer insanlardan öncelikli olarak iman dairesine girmelerini zorunlu kılar.

⁶²⁹ Bkz. Âcurrî, Kitâbü’ş-Şerî, nşr. Abdullah b. Ömer b. Süleymân, Riyad, Dâru’l-vatan, 1999, s.1760.

⁶³⁰ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.2, s.255.

⁶³¹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.3, s.278.

⁶³² Ibn Velîd, **Tâcu’l-Akâid**, s. 63

⁶³³ Ibn Velîd, **Tâcu’l-Akâid**, s. 64.

Ardından Araplar arasında Kureyş kabilesinin üstün olduğuna dair iddiasını “Yüce Allah Mahlûkata bakıp aralarından Arapları, onlar arasından da Kureyş kabilesini, onların arasından da Abdülmuttalib’i nihayetinde de Abdülmuttalip soyundan da beni seçmiştir”⁶³⁴ hadisiyle destekler. Ona göre bu hadis, Abdülmuttalib’in ve neslinden bir grubun Teym, Adıyy ve Umeyye kabileleri gibi diğer Kureyş kabilelerine üstün olduğunun kanıtıdır.⁶³⁵

Sicistânî bu açıklamalarından sonra da vasiyetin Ali’ye yapıldığına ve onun diğerlerinden daha layık olduğuna dair kanıtlar sunmaya çalışır. O bu iddiasını Ali’nin diğer tüm rakipleri arasında putlara tapma pislüğünden temiz kalan ve tahir olan yegâne kişi olmasıyla gerekçelendirir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın ise öncesinde şirke bulaştıklarını ve bu durumun herkesçe kabul edildiğini belirterek, şirke bulaşanların zalim olduklarını ve hiçbir şekilde imâmeti ve hilafeti hak etmediklerini ifade eder. Onun itikadına göre Hz. Ali mazhar olduğu Hz. İbrahim’in; “Beni ve çocuklarımı putlara tapmaktan uzak tut!”⁶³⁶ duasıyla temiz kalabilmiştir. Ardından bâtinî yorumlarla farklı ayetlerden de açıklamalarda bulunmaktadır.⁶³⁷

Bu konuda naslarla desteklenen Ali’nin vasiliğine dair yukarıda aktarılan kanıtların tartışılmadan konunun bitirilmesi mümkün değildir. Aktarılan bu delillere farklı birçok ayet ve hadis bulmak mümkündür. Ancak kaynaklarımızın kısıtlılığı ve konuyu aşırı detaylandırmayıp öz tutmaya yönelik arzumuz nedeniyle aktarılan bu kanıtlarla yetineceğiz. Ancak zaten aynı şeyi savunmaları nedeniyle İsnâaşeriyenin konuya dair kanıtlarını da İsmâilî düşüncenin kanıtları olarak değerlendirmek mümkündür.⁶³⁸ Aralarındaki fark ise İsmâilî dâîlerin özellikle de Kirmânî ve Sicistânî’nin Hz. Ali’nin vasiliğinin kanıtlanması için bâtinî ve felsefî bir yöntemi tercih etmeleridir.

Öne sürülen kanıtları tartışmaya açmadan önce şunu belirtmek gerekir ki Sicistânî ve Kirmânî’nin yanı sıra Kâdî Nu’mân’ın kanıtları genelde bâtinî yorumlardan oluşmaktadır. Özellikle de ayetlerin işârî şekildeki yorumlarının kabulü

⁶³⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.20, s.33.

⁶³⁵ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 155.

⁶³⁶ İbrahim, 14/35.

⁶³⁷ Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 156.

⁶³⁸ Şeyh Müfid, *a.g.e.*, s. 27; Ahmed Mahmud Subhî, *Nazariyetü’l-İmâme Ledâ eş-Şîa*, Beyrut, Dar el-Nahda, 1991, s. 176.

veya reddi gerçek anlamda zor bir meseledir. Zira İsmâîlîlerin ayetlerin tefsirinde metot olarak benimsedikleri bâtinî te'vil yönteminin herhangi bir kuralı ve yöntemi yoktur. Nitekim İsmâîlîlerin kendi iddialarına kanıt olarak öne sürdükleri ayetlerin kendi yorum ve inançlarına sözel ve mantıksal olarak uyumlu hiçbir tarafları bulunmadığı gibi aynı ayeti farklı bir bâtinî yorumla söz konusu iddianın tam aksi için kanıt olarak yorumlamak da mümkündür.⁶³⁹ Bu durumda biz, neye dayanarak ve neden İsmâîlî dâînin tevilini kabul edip karşıt tevil reddedeceğiz? Bu nedenle Sünnîlerde tevillerin kabul edilebilirliği için bazı kuralların geliştirildiğini görmekteyiz. Zira Kur'ân Arapça inmiş ve Arapça olarak varlığını sürdürecektir. Bu nedenle ayetlerde yapılacak bir yorumun bu dilin kuralları ve sözel anlamı çerçevesinde yapılması zorunludur. Sünnî kelimcilerin koyduğu bu kurallar şiddetli bâtinî yorumların önünde bir set oluşturma çabasıdır.

İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, (ö.790/1388)⁶⁴⁰ ayetlerin zahiri manasının dışında bir yorum yapmak için gerekli olan şartları şöyle sıralamıştır: Birincisi yapılan bâtinî tevilin arap dili kullanımına uygun bir yönünün olması gerekir. Yapılan te'vil Arap dili çerçevesinde değerlendirilemeyecek bir anlam verirse kabul edilemez. İkincisi bâtinî teville elde edilen anlamın doğru ve kabul edilebilir olduğunun muarız olmaksızın⁶⁴¹ başka bir ayet veya hadis ile desteklenmesi gerekir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)⁶⁴² de İsmâîlîlerin yaygın şekilde kullandığı bâtinî teville örnek olarak “ayakkabılarını çıkar!”⁶⁴³ ayetinde yaptıkları ‘Allah’ın hizmetinde eylem düşünmeksizin gark olmak’ açıklamasını ve “Ey ateş! İbrahim’e serin ve esenlik ol!”⁶⁴⁴ ayetini ise ortada hakiki bir ateş olmadan Hz. İbrahim’in zalim kafirlerin elinden kurtulması olarak açıklamalarını göstermiş ve bu kapının açılması

⁶³⁹ İbn Teymiyye Bâtinî tevilin bazen Sünnîlerin cahillerinden de meydana geldiğini belirtmiştir. Nitekim “Sabreden, dürüst olan, huzurda boyun büken, hayra harcayan ve seher vaktinde Allah’tan bağış dileyenler (içindir)” ayetinde geçen ‘sabredenler’ ifadesini Ebû Bekir’e, ‘tasdik edenler’ ifadesini Ömer’e, ‘infak edenler’ ifadesini Osman’a ve istiğfâr edenler ifadesini de Ali’ye yorumlamışlardır. İbn Teymiyye, **Minhâcü’s-sünne**, C.VII, s. 245.

⁶⁴⁰ Ahmed Er-Reysûnî, Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şâtîbî, İbrâhim B. Mûsâ”, Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Satibi-ibrahim-b-musa> (09.05.2019).

⁶⁴¹ İbrâhim b. Mûsâ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Beyrut, Dârü İbn-i Affân, 1997, C.IV, s. 232.

⁶⁴² Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin Er-Râzî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-er-razi> (01.05.2019).

⁶⁴³ Tâ-Hâ, 20/12.

⁶⁴⁴ Enbiya, 21/69.

durumunda sonu gelmeyecek tefsirlerin ortaya çıkacağını belirtmiştir. Ona göre kural şudur: Kur'ân ayetlerindeki sözler, bu sözlerden kast edilenin sözel anlam olmadığını kesin bir şekilde ortaya koyacak akli ve şüphe götürmez bir kanıt olmadığı sürece gerçek sözlük anlamlarında kabul edilip anlamlandırılacaktır.⁶⁴⁵

Doğrusu Fahreddin Râzî'nin ve eş-Şâtîbî'nin öngördüğü bu şartlar, İsmâîlî dâîlerin kendi iddialarını ve inanç esaslarını kanıtlamada kullandıkları ayetlere uygulansa kullandıkları kanıtların büyük çoğunluğu ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla önu alınamayan ve sonu gelmeyen kuralsız ve yöntemsiz bu keyfi yorumlara kapı aralanmamalıdır.⁶⁴⁶

Şimdi de İsmâîlîlerce zikredilen bazı ayetlere dönelim. Nitekim vasiyetin zorunluluğunun ispatında kullanılan kanıtların başında vasiyetin sıradan işlerde ve sıradan insanlara farz kılınmış olması gösteriliyor. Buna da *كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ* ve benzeri ayetler gösteriliyor. Ardından *كُتِبَ*/Yazıldı kelimesinin *كُتِبَ* ayetinde olduğu gibi *فَرَضَ* anlamını ifade ettiği iddia edilir. Bundan yola çıkarak sıradan bir insana farz olan vasiyetin peygamber hakkında daha da zorunlu olarak farz olduğu sonucuna varırlar.

Taberi bu ayeti aynı şekilde açıklayıp vasiyetin mal sahibi her bireye farz olduğunu ve bu farziyetin hükmünün de orucun hükmü gibi kat'i bir hüküm olduğunu ve bu görüşünün de isimlerini verdiği bir grup alimin görüşüyle uyumlu olduğunu iddia etmiştir. Diğer yandan bir grup alim, vasiyetin bir dönem farz olsa bile ardından inen ve ölünün varislerinin mirastaki paylarını detaylıca bildiren miras ayetiyle nesh edilip farz olmaktan çıktığını belirtmiştir. Ayrıca ayette ölüm öncesi vasiyet yapması zorunlu olanlar hakkında “Eğer bir hayır/mal bırakmışsa”⁶⁴⁷ ifadesinin işaret ettiği ince bir detay bulunmaktadır. Zira bu ifadede kullanılan *إِنْ* kelimesi şart anlamı bildiren bir edattır. Bu da vasiyetin zorunluluğunun, ardında bırakılacak mal veya kıymetli bir eşyaya sahip kişiler için geçerli olduğunu ifade

⁶⁴⁵ er-Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, Beyrut, Dârü lhyâ'i et-türas, 1999, C.XX, s. 10.

⁶⁴⁶ İsmâîlîler ayetlerin çoğunluğunu kendi emelleri doğrultusunda tevil ederler. Farklı örnekler için Bkz. es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, **Behcetü'n-nazar fi ispâti'l-visâyeti ve'l-imameti li'l-eimme**, thk. Abdürrahîm mübarek, Mecmeu'l-buhûsi'l-islâmiyye, s. 27.

⁶⁴⁷ Bakara, 2/180.

eder. Bu nedenle de fıkıhçılar arasında vasiyeti gerektirecek malın ölçüsü hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁶⁴⁸

İsmâîlîlerin bu ayette öncelikli olma durumunu iki açıdan kullanırlar. Birincisi vasiyet eğer sıradan insanlar için uygun görülümüşse peygamber için öncelikli olarak uygun olur. İkincisi ise eğer vasiyet sıradan dünyevi bir mal için söz konusu edilmişse dini bir konuda olması öncelikli olarak gerekli olur.

Bu kanıtın tartışılmaya açılması demin zikredilen kurala dayanma zorunluluğuyla başlar. Nitekim bu ayette geçen ifadeler genel/âm ifadeler olup zahiri anlamları mal ve mirasa yönelik vasiyeti göstermektedir. Bizi bu zahiri anlamı edinmekten alıkoyup ayetin genel olan ifadesini daraltıp/tahsis edip nebînin vasiyeti hele de Ali'nin tayini gibi bir detay anlama sevk edecek geçerli bir neden de bulunmamaktadır. Bu durum "Yoksa siz Ya'kûb'un, ölüm döşeginde iken çocuklarına, 'Benden sonra kime ibadet edeceksiniz?' dediği, onların da, 'Senin ilâhına ve ataların İbrahim, İsmâîl ve İshak'ın ilâhı olan tek bir ilâha ibadet edeceğiz; bizler O'na boyun eğmiş müslümanlarız' dedikleri zaman orada hazır mı bulunuyordunuz?"⁶⁴⁹ ayetinde olduğu gibi diğer ayetler için de geçerlidir. Zira bu ayetteki vasiyet; iman, İslam ve ilk nebi Âdem'den başlayıp diğer nebîlerin takip ettiği ahit üzerinde sebat göstermek dışında farklı bir anlam ifade etmemektedir. Hatta İsmâîlîlerin nazarında esas ve nebi olan Hz. Ya'kûb'un kendisi dahi çocuklarına iman ve İslam dışında vasîlik ve imâmet benzeri bir şeyi vasiyet etmemiştir. Hz. Muhammed'in de ölmeden önce buna benzer birçok ifadesi bulunmaktadır.

Dâî İbn Velîd, Peygamberimizin; "Ardımdan birbirinin boynunu vuran kafirler olmayın!"⁶⁵⁰ sözüne atıfta bulunmuştur. Bu söz sahiheynde de aktarılan veda hutbesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Dâî İbn Velîd, bu hadisle istişhadı aslında Şîa'nın isnâaşeriyye kolunun bu hadisle Ali'nin imamete daha layık olduğuna yönelik tezlerini gerekçelendirmelerinden edinmiştir. Bu gerekçelendirmeden kasıt Peygamberin sakındırmasına rağmen onun vefatından sonra sahabeler Ali ve

⁶⁴⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Şakir, Beyrut, 2000, C.III, s. 384.

⁶⁴⁹ Bakara, 2/133.

⁶⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.3, s.477

Muaviye arasında cereyan eden Sıffin'de savaşa tutuşmuş ve birbirinin boynunu vurmuşlardır. Dolayısıyla Muaviye ve taraftarı küfre düşmüşlerdir.

Peygamberimizin, “mümine küfretmek fasıklıktır. Kanını akıtmak ise küfürdür” hadisi⁶⁵¹ de böyle yorumlanır. Nitekim hadiste işaret edilen küfür dinden çıkma anlamındaki küfür değildir. Gerçek mahiyetteki küfrün kişiyi dinin dışına çıkarmayan alt basamağıdır.⁶⁵² Bu anlamda birçok hadis bulunmaktadır. Bu durumu sahabe arasında vuku bulan olaya uyarladığımızda sahabenin genelinin bir şekilde bulaştığı bu savaş veya Ali'ye karşı olmak nedeniyle dinden çıkmış olmasını iddia etmenin bariz hata olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte dâî İbn Velîd'in “Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kafirlere dönüşmeyin!”⁶⁵³ hadisine dayanarak öne sürdüğü iddianın yanlış olduğu ve hadiste bahsedilen küfrün dinden çıkmak anlamındaki küfür olmadığı ortaya çıkar.

İsmâililerin geneli tarafından Hz. Ali'nin hilafete daha uygun ve layık olduğuna yönelik öne sürülen önemli hadislerden biri de şu hadistir: “Peygamber Tebük gazvesine çıkıp Ali'yi ardından vekil olarak bırakınca Ali derin bir üzüntü duydu ve şöyle dedi: Beni kadınlar ve çocuklar arasında mı bırakıyorsun? O da ‘Sen benim için Mûsâ için Harun'un konumunda olmak istemez misin? demiş’.⁶⁵⁴ Bu hadiste özet olarak olayın Tebük gazvesi esnasında gerçekleştiği ve Ali'nin Medine'de vekil olarak bırakıldığı gerçeği ifade edilmektedir. Aktarılan bu bilgiler doğrudur. Ancak daha öncesinde de birçok gazveye giden Hz. Peygamber Ali'yi beraberinde götürmüş ve vekil olarak Ensar veya Muhacirlerden birini bırakmıştır. Ayrıca Tebük Gazvesi'nde farklı bir durum söz konusuydu. Zira bu gazvede Peygamber kadın ve çocuklar hariç tüm herkesi sefere davet etmiştir. Kadınlar, çocuklar ve nebevi emre karşı gelenler haricinde kimse geri kalmamıştı. Ali bu duruma üzüлüp serzenişte bulununca Peygamberimiz ona: ‘Sana duyduğum güven nedeniyle seni bırakıyorum. Sen burada benim için Tûr Dağı'na çıkan Mûsâ'nın ardından vekil olarak bıraktığı kardeşi Harun konumundasın ve burada kalman ayıplanacak ve yadırganacak bir durum değildir.’ demek istemiştir. Nitekim Mûsâ,

⁶⁵¹ Buhari, hadis no: 48; Müslim, 28.

⁶⁵² Ferrâ el-Begavî, **Şerhu's-Sünne**, tkh: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983, C.I, s. 76.

⁶⁵³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.2, s.496

⁶⁵⁴ Buhari, hadis no: 3706; Müslim, 2404.

Harun'a güvendiği için onu vekil tayin ettiği gibi Peygamberimiz de Ali'ye olan güveni nedeniyle onu vekil tayin etmiştir.⁶⁵⁵ Bunun haricinde İsmâîlîlerinin 'faziletlinin olduğu yerde onun altındaki mafdulün halife seçilmesi caiz değildir.' şeklindeki iddiası da başta Hudeybiye seferi olmak üzere Ali'nin peygamberimizle sefere çıkıp başkasının vekil tayin edildiği durumlar örtülü bir şekilde Ali'nin daha layık olduğu tezini çürütmektedir.⁶⁵⁶

Elimizde Sicistânî'nin Kureyş'in üstünlüğüne dair nakledilen hadislerle istişhadı kalmaktadır. Bu hadis de öncekiler gibi dini veya dünyevi bir makama delalet etmekten uzak olup ana mesajı Kureyş'in diğer kabilelerden üstün olduğuna yöneliktir.

İsmâîlîlerinin Hz. Ali'nin imâmetine, onun hilafete daha layık olduğuna ve bunun naslarla belirlendiğine yönelik iddialarını desteklemek amacıyla kullandıkları hadisler bunlarla sınırlı değilse de biz bu kadarıyla yetineceğiz. Zira daha öncesinde de ifade edildiği üzere asıl amacımız, İsmâîlîlerinin konu hakkındaki görüşlerini genel bir çerçeve ile sunmaktır. Bu konuda detaylı hadis örneklerini Kâdî Nu'mân'ın *De'aimu'l-İslam* adlı eserinde bulmak mümkündür.⁶⁵⁷

C. İSMÂİLÎLERDE İMÂMET ANLAYIŞI

Şîî ve Sünnîler arasındaki en önemli farklardan biri imâmet konusundaki yaklaşımlarıdır. Vasiyet bağlamında imâmetten bir nebze bahsedilmişti. Çalışmada sıralamanın nübüvvet, vesayet ve imâmet şeklinde olacağı da belirtilmişti. Bu sıralamanın esas alınmasındaki neden, birçok İsmâîlî müellifin takip ettiği sıralama olmasından kaynaklanmıştır. İsmâîlîler bu sıralamayı Hz. Ali'nin vasiyetle imâmete tayin edildiği inancından hareketle oluşturmuşlardır.

İmâmet meselesi İslam tarihinde önemli bir gündem maddesi olmuştur. Hadislerde ve mezhep imamlarının söylemlerinde de belirtildiği üzere bu konunun Sünnîler nazarında İslam düşüncesinde iman esaslarını oluşturan ana unsurlardan olmadığını ve önemli bir yer işgal etmediğini belirtmemize rağmen tarihsel olaylar ve gerçeklikler böyle olmamıştır. Nitekim İslam tarihi tek devlet veya tek ırk

⁶⁵⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, C.V, s. 43.

⁶⁵⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, C.V, s. 24.

⁶⁵⁷ Nu'mân, **De'â'imü'l-İslâm**, C.I, s. 14, 15; Hâmidî, **Kenzü'l-veled**, s. 214.

temelinde yükselmemiştir. Bilakis çoğu zaman kendi aralarında mücadele eden ve savaflara girişen, birbiriyle çekişen devletlerden oluşmuştur. Her topluluk iktidarını pekiştirmek ve insanlara kabul ettirmek için dini bir bağa ve desteğe ihtiyaç duyardı. Bu önemli etken iktidara meşruiyet kazandıran en önemli husustur. Bu uygulama yaklaşık olarak tüm İslam devletleri için geçerlidir. Temel sorun, devletin iktidarda haklı veya haksız oluşu değildir. Asıl sorun İslam tarihinde iktidarının pekiştirilmesinde ve meşrulaştırılmasında bu yönetime başvurmeyen hiçbir devletin olmamasıdır. Ancak bu yöntem bazen doğru iken bazen yanlış olabilmekteydi.⁶⁵⁸

Buna basit bir örnek olarak Hz. Peygamberin “İmamlar Kureyş’tendir”⁶⁵⁹ hadisi verilebilir. Nitekim bu hadis iktidarın kontrolünü ve gemini ele almak isteyen her grubun her zaman ve mekânda sığındığı ve kullandığı esaslı bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Sünnî mezhepler imamın veya diğer adıyla halifenin Kureyşî olması gerektiği hususunda görüş birliğindedir.⁶⁶⁰ Bu hadisin yansımaları Fâtımî devletinde de görmekteyiz. Nitekim Fâtımîler Mağrib’te devlet kurup sınırlarını oradan da Mısır ve civarına doğru genişletince öne sürdükleri en önemli argümanları, kendilerinin Kureyşî oldukları iddiasıydı. Aynı şekilde onlara karşı çıkan ve önderliklerini kabul etmeyenler de onların aslen peygamber soyundan olduklarını inkâr etmiş ve neseplerinin farklı bir damardan geldiğini öne sürmüşlerdir.

Tüm bunlardan asıl amacımız Sünnîlerin imâmet meselesini dinin temel esaslarında önemli bir unsur olarak görmemelerine rağmen İslam’ın siyasî tarihi açısından uygulamanın böyle gelişmediğini ifade etmektir. Bu konunun Sünnîler nezdinde Şiîler kadar ehemmiyet görmemesini Sünnîlerin zaten hep iktidarı ellerinde bulduran kesim olmasıyla açıklamak mümkündür. Bunun aksine Şiîler ise tarih boyunca iktidarlara karşı isyanlarında olduğu gibi devletlerine de meşruiyet sağlayacak bir arayış içerisinde olmuşlardır. Şehristânî’nin İslam toplulukları arasındaki ihtilafları ele aldığı eserinde yaptığı açıklamalar, bizim öne sürdüğümüz

⁶⁵⁸ İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.I, s. 314.

⁶⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, C.XIX, s. 318.

⁶⁶⁰ Sünnîlerin geneli halifenin Kureyşî olmasının kanıtı olarak yukarıda verilen hadisi öne sürerler. Başta Ebû Bekir Bâkillânî olmak üzere bir grup alim bu konuda cumhura muhalif bir görüş bildirmiş ve delil olarak da Hz. Ömer’in ‘Eğer Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim sağ olsaydı onu halife olarak seçerdim.’ ifadelerini göstermişlerdir. bkz. **el-Mevsûatu’l-fıkhiyye**, Küveyt Dâru’s-selâsil, 1404, C.VI, s. 219.

görüşe tercüman olmaktadır. Şehristânî şöyle der: “Ümmet arasındaki en büyük ayrılık noktası, imâmet meselesinde olmuştur. Zira imâmet konusunda olduğu kadar hiç bir zaman ve hiç bir konuda kılıçlar kınından çekilmemiştir”.⁶⁶¹

Bu durum imâmet meselesinin inanç olarak olmasa da uygulamada hemen hemen tüm İslamî fırkalarda yakın derecede önemsendiğini göstermektedir. Her hâlükârda biz çalışmamızda imâmet meselesini ve ilintili hususları, İsmâilî bakış açısıyla ele alacağız.

1. İmâmetin Tanımı

İmâmet sözlükte; reislik, önderlik ve örneklik anlamları ekseninde ele alınmaktadır. İmam reis olandır. Topluma imamlık etti demek onları geçip onlara rehberlik eden demektir. Namazda ‘imamlık etti’ ifadesi ise ‘onlara namaz kıldırdı’ anlamında olup cemaatin ona uyması ve yaptıklarını yapması demektir.⁶⁶² Terim olarak ise bu anlamı ifade eden eş anlamlı birçok kelime kullanılmıştır. Zaman geçtikçe de eş anlamlıları artmıştır. İmâmetle birlikte hilafet ve emiru’l-müminin/müminlerin emiri kavramı da kullanılır oldu. Ardından zamanla sultan, imare, memleke ve benzeri farklı kavramlar da kullanılmıştır.⁶⁶³ Bizim yoğunlaşacağımız kavramlar ise hilafet/halife ve imaret/emir kavramlarıdır. Hilafet kelime olarak ‘خلف’ fiilinden gelmekte olup (*halife/ خَلِيفَة*) ise İbn Manzûr’un ifadesiyle kendisinden öncekinin ardında bıraktığı kişidir. Bu anlamda Hz. Ebubekir için kullanılmıştır. Çoğulu خلائف/halâif şeklinde kullanılmaktadır.

Görünen o ki halife kavramı ilk müslimanlarca da bilinen bir kavramdır. Ebû Bekir’e Resulüllah’ın halifesi denilirdi. O ölünce yerine geçen Ömer’e de ‘Resulüllah’ın halifesinin halifesi’ denildi. Kelimenin bu şekilde kullanılması insanlara zor gelince *Emiru’l-müminin* ifadesi kullanıldı. Bu kullanım insanlar tarafından benimsenip yaygınlaştı. Hilafetle eşdeğer olan İmâmet kavramı ise İbn Haldûn’un ifadesine göre Şîa’ya özgü olup bundan sadece Hz. Ali’yi kastederler. Bu

⁶⁶¹ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, C.I, s. 22.

⁶⁶² İbn Manzûr. **a.g.e.**, أمم maddesi; Muhammed Diyâuddin er-Reis, **a.g.e.**, s. 112-117.

⁶⁶³ İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, C.I, s. 409, İbn Haldûn iktidardaki halife ve imam kavramlarının değişim süreci hakkında şöyle der: İslam tarihinde aynı anda farklı yöneticilerin ve iktidar şartlarını taşımayanların ortaya çıkması neticesinde sonraki nesiller gücü ele alan yöneticileri sultan ünvanıyla anmışlardır. İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, C.I, s. 366. Bu durum el-Memleke, el-İmâre gibi İslam tarihinde sonraki dönemlerde kullanılan ünvanlar için de geçerlidir.

ifadeyi de Ebû Bekir ve ardından gelen halifelerden Hz. Ali'nin hilafete daha layık olduğuna dair bir sembol olarak kullanırlar. İbn Haldûn, imam unvanının geçici bir kavram olduğunu, saltanatı ele alan imama Şîa'nın 'Emiru'l-müminîn' dediğini belirtir. Buna örnek olarak da Benû Abbâs Şîasını verir.⁶⁶⁴

Hilafete dair bize ulaşan farklı tanımlar bulunmaktadır. Sünnî olan Mâverdî, hilafeti şöyle tanımlar: Bu makam nübüvvetin din ve dünyaya yönelik misyonunu yüklenmeyi temsil eder.⁶⁶⁵ Diğer Sünnî kaynakların tanımları bu anlam ekseninde dönmekte ve namazdaki imâmet olan imâmeti suğra ve insanların yönetimi misyonunu temsil eden imâmeti kübra/büyük imâmet arasında bağlantı kurma çabasını oluşturmaktadır.

Sünnî çevrede imam, insanların din ve dünyasını korumakla yükümlü kişidir. Dünyadan kastedilen insanların yararına olan canlarının korunması gibi görevlerin ifa edilmesi için gerekli tedbirlerin alınmasıdır. Dinin korunması ile de namaz, oruç ve zekât gibi dini ritüellerin takibinin yanı sıra olumsuz durumların engellenmesi çabası amaçlanmaktadır. Sünnîlerde halife hata yapmaya elverişli sıradan bir insan iken Şîilerde durum farklılık arz etmektedir. Nitekim Şîi inancı açısından imam ve imâmet kavramlarına bakıldığında dini bir kisveye büründüğü görülür.⁶⁶⁶ Şîa'ya göre imam tanrı tarafından görevli ve her ne kadar nebi olmasa da enbiya zincirinin bir halkasıdır. Bu inanç İsmâîlîlerin ve İsnâaşeriyyenin ortak paydasıdır. İmamın sahip olması gerekli şartların üç olduğunu belirten İbrahim Emînî, bu şartları şöyle açıklamaktadır:

1. Unutmaktan, yanılmaktan, şüpheden ve günahattan tamamen uzaklık 'ismet/korunmuşluk'
2. Dini ve dünyevi hayatın farklı alanlarına yönelik bilgi ve hikmete dair eksiksiz ve tam bilgi. Bu bilgi edinilen/kesbi ilim olmayıp kaynağını direkt veya dolaylı olarak ilahi vahiyden almalıdır.

⁶⁶⁴ İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, C.I, s. 409, 410; Muhammed Ammâra, **el-İslam ve Felsefetü'l-Hükûm**, Kahire, Dar eş-Şurûk, 1989, s. 28.

⁶⁶⁵ Mâverdî, **el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyetü'd-dîniyye**, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Kuveyt, Dâru İbn Kuteybe, 1989, s. 3; **el-Ahkâmü's Sultaniyye**, çev. Ali Şafak, Bedir yayınları, İstanbul, 2017, s. 29.

⁶⁶⁶ Seyyid Hâşim el-Bahrânî, **Gâyetü'l-merâm ve hüccetü'l-hisâm fi ta'yîni'l-imam min tarîki'l-has ve'l-am**, thk. Seyyid Âşûr, Beyrut, Müessesetü't-târîhi'l-Arabiyyi, 2001, C.I, s. 25.

3. Kemal ve faziletli tüm beşeri vasıfları barındırmak⁶⁶⁷

İsmâilî düşüncede ise imam kavramı kevni silsilenin halkalarından birini oluşturmaktadır. İmam konum olarak vasiden sonra gelir. İmam cismanî alem sınırları içerisinde değerlendirilir. Nâtıklar silsilesinin son halkası olup onları tamamladığı gerekçesiyle mütemmim/tamamlayıcı olarak da isimlendirilir. İmamlar az veya çok hisselerini nâtıklardan alırlar. Birinciden ikinciye doğru ta ki Kâim olarak isimlendirilen nâtika varana dek her imam bağlantıda olduğu nâtıktan feyz alır.⁶⁶⁸

İmam kelimesi Kur'ân'da birden fazla ayette geçmiştir. Buna örnek olarak "Her toplumu rehberiyle çağırıldığımız gün"⁶⁶⁹ "Onları, emrimizle hidayete çağıran imamlar kıldık" ayetleri verilebilir. Bu anlamda "*Sen sadece uyarıcısın. Her topluluğun bir hidayete çağıranı vardır*" ayetini de değerlendirmek mümkündür. Tüm bu ayetler insanlığı kendi yararına olacak şekilde doğru yola iletecek bir imamın varlığının zorunlu olduğuna işaret etmektedir.⁶⁷⁰ Bu ayetlerle istişhat eden Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh şöyle demiştir: "Vallahi biz insanların rehberiyiz. Her dönem bizden onlara rehberlik edecek biri bulunur. Vallahi biz hakkın sancağı, halkın da rehberiyiz. Dileyen inansın dileyen de inkâr etsin. Ardından kendilerinin Allah ile insanlar arasında aracı olarak kabul etmeyenlerden bahsedip şöyle der: onlar kendi imamları olmayı ve kendileriyle rableri arasında bir vasıtanın olmamasını diliyorlar. Söyleyenlerin en doğru konuşanı Allah şöyle buyurur: onlara ne oluyor da öğütten yüz çeviriyorlar. Sanki aslandan kaçan ürkmüş yaban eşekleridir. Doğrusu her biri kendine özel bir vahiy istiyor".⁶⁷¹ İsmâilîler iddialarına kanıt olarak "Allah'a Peygambere ve sizden olan yöneticilerinize itaat edin"⁶⁷² ayetini gösterir ve ayette geçen ulü'l-emirden kastın imamlar olduğunu iddia ederler.⁶⁷³

⁶⁶⁷ İbrahim el-Emin, **Menâretü'l-hüda**, Kum, Müessesetü ensârîyân, 2006, s. 7.

⁶⁶⁸ Sicistânî, **Tuhfeti'l-müstecîbîn**, s. 18.

⁶⁶⁹ İsrâ, 17/71.

⁶⁷⁰ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 167.

⁶⁷¹ Kâdî Nu'mân , **el-Mecâlis ve'l-müsâyerât**, s. 118.

⁶⁷² Nisâ, 4/59.

⁶⁷³ eş-Şîrâzî, **el-Mecalisü'l-Müeyyediyye**, thk; Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Kitab el-Misri, 1949, s. 70.

2. İsmâilî Düşüncede İmâmetin İspatı

İmâmetin zorunluluğu hakkında Şîî, Sünnî ve diğer gruplar arasında kayda değer bir fark bulunmamaktadır. İslamî fırkaların geneli bir imamın varlığını zorunlu görürler. İbn Hazm bu konuda şöyle der: Necedât hariç tüm Sünnîler, Murciler, Şîîler ve Hâricîler, imâmetin vücubunda ve ümmetin ilahi emirleri ikame edecek ve kendilerini Allah'ın vahyine göre yönetecek adil bir imam etrafında kenetlenmesinin zorunlu olduğunda görüş birliği yapmışlardır. Necedât göre insanların bir imama uyma zorunluluğu yoktur. Ancak onların kendi aralarında hakka uyma yükümlülükleri vardır.⁶⁷⁴

Bu konuda Sünnîler ile Şîîler arasındaki temel fark, konunun iman esaslarından sayılıp sayılmayacağı ve tayin edilecek imamın vasıfları ve tayin şekline kaynaklanmaktadır. Nitekim daha öncesinde Şîîlerin bu konuyu iman olmazsa olmaz ana unsurlarından gördüklerini⁶⁷⁵ buna karşın Sünnîlerin genelinin imâmet konusunu insanların yararına olacak şekilde kamu düzeninin sağlanması ile ilgili doğal bir süreçten öteye bir şey olarak görmedikleri belirtilmişti. Bir insanın buna inanmaması da onu dinden çıkarmamaktadır.

İsmâîlîler de kamu düzeni açısından imâmeti zorunlu görmektedir. Ümmeti kargaşadan koruyan en büyük etken Peygamberlerin varlığıydı. Ancak peygamberler hayattan göçünce bu görevi vasiler ve imamlar üstlenmiştir. Vasilerin ve imamların ümmetteki kargaşa önünde en büyük set olduklarının bariz göstergesi de toplum liderliğinin imamlardan alınıp ehli olmayanlara tevdi edilmesi neticesinde İslam toplumunda kargaşa fitne ve fesatların artması ve grupların birbirini fasıklık ve kâfirlik ile itham etmesidir.⁶⁷⁶

a. Dâî Nîsâbûrî'nin Tefâvut/Eşitsizlik Kanıtı

Eşitsizlik kuramının İsmâîlî düşüncede önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İsmâîlî dâîler arasında bu kuramın beşer arasındaki eşitsizliğe yönelik kanıt olarak ileri sürülmesi Sicistânî ve Kirmânî'de görüldüğü gibi buradan da nübüvvetin zorunluluğu neticesini elde etme yöntemi yaygınlaşmıştır. İmâmetin ispat yöntemi

⁶⁷⁴ İbn Hazm, **a.g.e**, C.IV, s. 145.

⁶⁷⁵ Nîsâbûrî, **İsbâtü'l-imameti**, s. 33; Ebû Firâs, **Matlü'n-nüfûs**, s. 15.

⁶⁷⁶ Sicistânî, **Kitâbü'l-iftihâr**, s. 168; Kâdî Nu'mân, **el-Urcûzetü'l-muhtâre**, s. 46.

Sicistânî'nin nübüvveti ispat yöntemiyle büyük benzerlik arz eden dâî Ahmed b. İbrahim Nisâbûrî, bu fikirden aşırı şekilde etkilenmiştir. Nitekim ulvi âlem mahlûkatı arasındaki tefâvüt olgusunu beşer arasındaki tefâvüte uyarlayarak bunu imâmetin ispatında güçlü bir kanıt olarak öne sürmüştür.

Tüm yaratılmışlar arasında doğal bir tefavüt söz konusudur. Bu tefavüt gerçeğinden hareketle her doğan ve yaratılan bir üst halkadakine beslenme, sağlık vb. durumlarda zorunlu olarak muhtaçtır. Kâinatta mahlûkat arasında bu anlamda bir durumun söz konusu olması bunun din işleri için de geçerli olmasını zorunlu kılar. İnsanın ruhu gıdaya ve ilaca ihtiyaç duyan bedenden daha önemlidir. Bedenden daha değerli olan ruh da gıdaya ve ilaca muhtaçtır. Zira beden fânî, ruh ise kalıcıdır. Ruhun bu ihtiyacı âlemde dâî Nisâbûrî'nin tabiriyle dini bir temsilci olan imam ve tâbilerin/hududların zorunlu varlığına en büyük kanıttır. Bu temsilciler aracılığıyla sınırsız âlemin gizli bilgilerine erişilebilir. Bu doğal ve kat'i delil bir şahsın gelip Peygambere 'Senin nebi olduğuna kim şahitlik eder?' demesi üzerine Peygamber'imizin 'tüm taşlar ve toprak bana şahitlik eder.' sözünde açıkça temsil edilmektedir. Bu kesin delilin dışında şer'i deliller de bulunmaktadır. Nisâbûrî'ye göre imâmetin ispatında öne sürülen bu ayetler iddiayı şüpheye mahal bırakmayacak nitelikte kanıtlamaktadır.⁶⁷⁷

İsmâîlîlerin tarzına uygun bir şekilde dâî Nisâbûrî de Sicistânî'nin nübüvvetin ispatında yaptığı gibi imâmetin ispatında imam ile diğer mahlûkatlar arasında benzerlik kurma suretiyle bir ispatlama yöntemi uygulamaktadır. Ona göre varlık âlemini oluşturan dört ana unsurun ikisi etken/faal, diğer ikisi ise edilgendir. Etken olan hararet ve soğukluk edilgen olanlar ise rutubet ve kuruluktur. Tüm bu unsurların en değerlisi olan hararet, oluşum ve saygınlıkta en önde olanıdır. Nitekim ışık, hareket ve diğer üç unsurun ayakta kalması ona bağlıdır. Hararet, aklın nurunu, hareket ise ulvi makamların kaynağı olan imâmeti temsil eder.

Feleklere baktığımızda aynı durumun geçerli olduğunu görürüz. Nitekim feleklerin en yüksek zirvesi feleku'l-eflâktır. Feleku'l-eflâk imama benzer. İmam, din alanında feleku'l-eflâk konumundadır. İmam ile erkân-ı erbaa arasında da bağlantı kuran Nisâbûrî şöyle der: Erkân-ı erbaa olan ateş su, hava ve toprak

⁶⁷⁷ Nisâbûrî, a.g.e, s. 33.

içerisinde en şerefli ışığın kaynağı olan ateştir. Ateş imâmete benzer. Nîsâbûrî'ye göre bu nedenle Hz. İbrahim ateşe saygı duyulmasını emretmiş, Mecûsîler de ateşe tapma hatasına düşmüşlerdir. Nîsâbûrî bu şekildeki açıklamalarını sürdürüp kâinat ve yıldızları ele alarak imâmet ile ilişkilendirmektedir.⁶⁷⁸

İsmâîlî düşünceye göre gezegen ve felekler gibi gökteki mahlûkatın insan hayatı üzerinde etkisi vardır. Bir kısım felekler insan tabiatıyla çelişkili olup türlü zararlara ve hastalıklara neden olmaktadır. Yıldızların etkisinden kaynaklanan bu olumsuzluklar karşısında insanlığın geleceği, tedavi yöntemlerine ve bu hastalıkların engellenmesine şifa olacak ilaçlara dair bilgiye bağlıdır. Bu bilgiye sahip olan yegâne merci de çeşitli hastalıklar hakkında bilgi sahibi olan imamlardır. Her hastalığın özgün bir ilacı vardır ve bu ilaç da sadece imamda bulunur. Bu nedenle insanlığın bu hastalıklardan nasıl kurtulacaklarını ancak onlar bilir. Buna ek olarak tıp, hendese, ziraat ve benzeri diğer bilim dallarını insanlara öğreten onlardır. Eğer öğretmeselerdi insanlık cehalet nedeniyle helak olur giderdi. Ayrıca hurafe, enâniyet, nefs-i emmare ve görüş ayrılıkları gibi beşere bulaşan ruhî hastalıkların tedavisini de ancak bu imamlar tarafından bilinir ve tedavi edilir. İnsanları dünya ve ahiret huzuruna götürecek yolu açıklayanlar imamlardır.⁶⁷⁹

b. Kirmânî'nin İmâmeti İspat Yöntemi

Kirmânî imâmetin nasla sabit olduğuna yönelik yedi delil öne sürmektedir. Asıl gayesi olan imâmetin ispatını *el-Mesâbih* isimli eserinde kanıtlamaya çalışmıştır. Tanrının ve nübüvvetin ispatı, imâmetin ispatına imamın masumiyetine ve benzeri hususların espitine giriş mahiyetindedir. Kirmânî'nin adı geçen eserinde detaylıca ele aldığı yedi kanıtı şu şekilde özetlemek mümkündür:

Birinci delil: Kirmânî bu delilinde nübüvveti örnek göstererek imâmetin de nübüvvet gibi nasla olduğuna dair iddiada bulunmaktadır. Nübüvvet, ilahi emirlerin kullara uygulanmasını sağlayan müessesedir. Nebi de Allah'ın yeryüzündeki

⁶⁷⁸ Nîsâbûrî, **a.g.e.**, s. 35; Sicistânî, **Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât**, s. 28. Her iki eserdeki bilgilerin karşılaştırılması bize Nîsâbûrî'nin Sicistânî'den belirgin şekilde etkilendiğini göstermektedir. Bu durum Sicistânî'nin Nîsâbûrî'den önce vefat ettiğine dair bir ipucu vermektedir. Zira Sicistânî'nin konuyu ele alışı konuyu yüzeysel ve özet şekilde ele alan Nîsâbûrî'nin aktarımından daha derin ve detaylıdır.

⁶⁷⁹ Nîsâbûrî, **a.g.e.**, s. 48.

halifesidir. Nasıl ki nübüvvet tanrının belirlemesi ve nasla tayini olmadan olmuyorsa nübüvvetin bir kolu olan imâmetin ve imamın da nasla tayini zorunludur.

İkinci delil: Kirmânî bu delili kendi oluşturduğu bir kurala dayandırır. Bu kural da Allah ve resulünün bir kişiyi başkasının yerine tayin olmadan geçirmediğine dair kuraldır. Bu ilahi kaideden yola çıkarak nübüvvetin bir parçası olan imâmetin de tayin olmadan olmaması gerektiğini iddia eder. Ancak bu delili özet mahiyetinde bırakıp herhangi bir detay vermemesi nedeniyle bu delilden zorunlu olacak sonuçlar elde etmek bir yana ikna olmamız bile mümkün değildir.

Üçüncü delil: Kirmânî “Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur”⁶⁸⁰ ayetine dayanarak imâmetin beşerin tercihinin bırakılmaksızın nasla oluşununun zorunluluğu sonucunu elde eder. Bu kanıt da önceki kanıt gibi geneldir. İmâmet meselesine tahsis edilmesini gerektiren bir delil de bulunmamaktadır. Kirmânî’nin dayandığı bu ayeti iki şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi Taberî’nin de öngördüğü gibi ayette olumsuzluk anlamı ifade ettiği iddia edilen ما edatının ‘ki’ anlamı veren ism-i mevsûl olduğu şeklindeki yorumdur. Bu yoruma göre ayetin anlamı ‘Allah hidayeti ve iyiliği, ilmi ezeli ile hidayeti ve iyiliği tercih ettiğini bildiği kişiye verir’ şeklinde olur.⁶⁸¹ Bu yorum Mutezile’nin görüşüyle yakınlık arz eder.⁶⁸²

İkinci yorum ise Kirmânî’nin yaptığı gibi ما edatının olumsuzluk ifade ettiği iddiasıdır. Bu durumda da söz konusu olumsuzluktan insanın özgürce seçebilme iradesinin tamamen kaldırıldığı anlaşılamadığı gibi idareciyi seçme iradesinin de kaldırıldığını göstermez. Nitekim daha öncesinde peygamberin vefatı ardından bir tayinde bulunmadığı ve lider seçimi işini ümmete bıraktığını aktarmıştık. Genel olarak insanın hayatında seçme özgürlüğünün reddi tartışılmaya açık bir durum olduğu gibi akla, nakle ve realiteye aykırıdır. Ayrıca söz konusu olumsuzluğu insanların imam ve rehber seçimiyle sınırlamanın ve belli bir konuya özgülemenin bir kanıtı bulunmadığı gibi tarihi olayların akışı da bunun aksini göstermektedir.

⁶⁸⁰ Kasas, 28/68.

⁶⁸¹ Taberî, **a.g.e.**, C.XIX, s. 608.

⁶⁸² İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm**, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dârü'l-Tîbe, 1999, C.VI, s. 251; Ayrıca bkz. Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi**, s. 321; Metin Özdemir, **Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği Ve İnsan Hürriyeti**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2003, s.191.

Dördüncü delil: Kirmânî bu delilinde insanların beşer içerisindeki en faziletli insanı seçebilme yetisinden yoksun olmalarına ve İsmâîlîlerin “efdalın bulunduğu durumda mafdulün seçilemeyeceği” esasına dayanmaktadır. Beşer, doğası gereği bireylerin kalplerinde gizlediklerini ve düşüncelerini bilmekten aciz olduğu için en faziletlinin kim olduğunu bilemez. Bu nedenle imamın seçimi nasla olmak zorundadır.

Beşinci delil: Kirmânî bu delilinde tarihi olayların gelişimi ve insanların Ebû Bekir’e beyatteki icması temelinde İsmâîlîlere yapılan itirazı hedef almıştır. Ona göre Peygamberimizin ilk ortaya çıktığı dönemde tüm toplum onun sihirbaz ve yalancı olduğu konusunda hemfikirdi. Bu fikir birliğine rağmen Hz. Muhammed doğru sözlü olup gerçek bir nebiydi. Buna binaen insanların seçiminin veya söz birliğinin, bir kişinin nebi olup olmamasına yönelik ifadelerinin kıymeti harbiyesi yoktur. Belki de onların ağız birliği yapmaları nübüvvetin varlığına kanıttır. İmâmet de insanların tercihine bırakılmamış ve naslarla belirlenmiştir. İnsanların imâmetin seçimle olacağına dair görüş birliğinde olmaları, bunun doğru olmadığını imâmetin nasla olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Altıncı delil: Kirmânî bu delilinde “Yeryüzünde bir halife yaratacağım”⁶⁸³ ayetine dayanarak Hz. Âdem’in halife tayin edilmesi sürecinde Allah’ın bizzat kendisinin belirlediğini, meleklere herhangi bir seçim hakkının verilmediğini dolayısıyla imâmetin de seçimle olmayıp ilahi bir belirlemeyle olmasının zorunlu olduğunu belirtir.⁶⁸⁴

Şüphesiz imâmetin nübüvvetle karşılaştırılması İsmâîlîlerde yaygın bir uygulamadır. Ancak her iki makam arasındaki fark güneş misali açıktır. Nebi Allah tarafından seçilen ve kendisine vahyolunan kişidir. İnsanların yararını gözetmek ve aralarında adaletle hükmetmek ile görevli imam ise daha önceden de açıklandığı üzere sadece insanların menfaatlerini koruyan ve kendisine danışılan bir insandır. İmâmeti nübüvvetle kıyaslamak ve imamı nebi seviyesine çıkarmak ne akli ne de naslara dayalı kanıtı olmayan açık bir hatadır.

⁶⁸³ Bakara, 2/30.

⁶⁸⁴ Kirmânî, *el-Mesâbîh fi isbatî’l-imâme*, s. 82, 83; Nîsâbü’rî, *a.g.e*, s. 71.

3. İmamların ismet/korunmuşlukları ve onlara mutlak itaatin zorunluluğu

İmamların tamamıyla nebiler gibi büyük küçük tüm hatalardan uzak oldukları ve ulvi âlemce desteklendikleri hususu İsmâîlîler tarafından ittifakla kabul edilen bir husustur. Bu nedenle imamlara sorgusuz mutlak itaat gerekir. Herhangi bir konuda onlara karşı gelen veya tartışan ya da sorgulayan, kâfir ve mürted hükmüne geçer. Zira Yüce Allah “Allah’a Peygambere ve sizden olan yöneticilerinize itaat edin”⁶⁸⁵ buyurmuştur. İsmâîlî imamların takipçisi olmak, herkese nasip olmayan ilahi bir nimettir. Allah’ın rızası imamın rızasına bağlı olduğu gibi Allah’ın öfkesi de imamın öfkesinde saklıdır. İmamın kendisinden razı olduğu kişi cennet-i âlâ’dadır. İmamın kendisinden razı olmadığı kişi ise cehennem ehlinden olur. O ne de kötü bir yoldur.⁶⁸⁶

Kâdî Nu’mân imamlara körü körüne sorgulamadan tam bir itaatin aklen ve naklen kesin bir şekilde mevcut ve zorunlu olduğunu ispat etmek için zorlama beyanlarda bulunmuştur. Zannımızca bu durum, onun devlet idaresinde yüksek bir makama sahip olmasından da kaynaklanmaktadır. Nitekim o ölene kadar Fâtımî devletinin Mısır kadılığı yapmış ve bu makam kendisinden sonra çocuklarına kalmıştır.

Kâdî Nu’mân imama uymanın adabına dair eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden bir tanesi de “*Kitabu’l-himme fî adabi ittibâi’l-eimme*” adlı eserdir. Bu eserin sadece içindekiler sayfasına bakmak bile Kâdî Nu’mân’ın imâmete ne denli büyük bir dini kisve ve kutsiyet atfettiğini görmek için yeterlidir. Bu kutsiyeti bazen öylesine ileri bir aşamaya götürür ki nebilerin bile sahip olmadığı konuma sokmaktadır. Ona göre imama uymak, kişinin imama dışı vurmadığı kalbi düşüncelerini bile aktarması ve küçük büyük tüm konularda ona danışması demektir.⁶⁸⁷ Kişi, hiçbir işinde ona itiraz etmemeli. Eğer itiraz etmeye teşebbüs bile etse Allah’tan af dileyip pişmanlık göstermelidir. Kâdî Nu’mân buna bir de örnek verip şöyle der: “Fâtımî halifeler: en pahalı elbiseyi giyer en kıymetli yiyeceklerle

⁶⁸⁵ Nisâ, 4/59.

⁶⁸⁶ Kâdî Nu’mân, *Kitâbü’l-himme fî âdâbi etbâ’i’l-e’imme*, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü’l-Fıkr el-Arabî, s. 38.

⁶⁸⁷ Kâdî Nu’mân, *Kitâbü’l-himme*, s. 50.

beslenirler. Bazı zayıf inançlılar ‘Bunlar ümmetin imamlarıdır. Dünyadan yüz çevirmek ve ahirete yönelmek konusunda topluma örnek olmaları gerekmez mi?’ derler. Ancak onlar Allah nebisi Hz. Süleyman’ın kral olduğunu ve çok zengin olduğunu unuturlar”.⁶⁸⁸

Bunun yanı sıra Kâdî Nu’mân, kişinin halifenin huzurunda secdeye kapanmasını şirk olarak görüp kınayanları, cahil ve avam olarak nitelemekte ve bu secdeyi saygı, ihtiram ve kişinin imamına gösterdiği sevgi kapsamında değerlendirip sorun olarak görmemektedir. Buna örnek olarak da Hz. Yusuf’un kardeşlerinin ona secde etmesini göstermektedir. Kâdî Nu’mân yasak secde olarak sadece kişinin karşıdakinin ilah oluşuna inanarak yaptığı secdeyi görmektedir. Bu durumun da İsmâîlîlerde bulunmadığını iddia eder. Ayrıca Fâtımî müntesiplerin yaptığını eylemin secdeden ziyade imam karşısında yeri öpmekten ibaret olduğunu ve bunda da hiçbir şekilde olumsuz bir durumun olmadığını belirtir.⁶⁸⁹

Kâdî Nu’mân’ın halife ile ilgili hatıralarını derlediği ‘*Kitâbu’l-mecâlis ve’l-musâyerât*’ adlı eserine baktığımızda halifeye olan bu şartsız bağlılığın izlerini görmekteyiz. Nitekim o bu oturumlarda geçen sözleri tahlil eder ve onları destekleyecek ayet ve hadis arayışına girer. Bu tevilleri de sanki Kur’ân’ı açıklarcasına ehemmiyetle yapar. Bu yadırganacak bir durum değildir. Zira o Halifenin sözlerini birbirini tahkim eden binanın yapı taşları olarak görür. Ona göre halifeler “Bir kısmı diğerinden olan nesil”⁶⁹⁰ ayetinde de açıklandığı üzere Allah’ın nurundan beslenir ve onun nuruyla görürler.⁶⁹¹

Halifenin huzurunda yapılan secdeye dönecek olursak konuyla ilgili bir hatırasını şöyle anlatır: Halife Mansûr-Billah beni Mansûriye beldesinin⁶⁹² hakimliğine atayınca huzurunda secdeye kapanıp yerleri öptüm. Beni azarlayıp ‘bunu bir daha yapma Nu’mân!’ dedi. Ardından, oğlu Muiz ve diğer aile bireylerinin de

⁶⁸⁸ Kâdî Nu’mân, **Kitâbü’l-himme**, s. 106; Bkz. Ömer Faruk Harman, "Süleyman", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman#1> (10.05.2019).

⁶⁸⁹ Kâdî Nu’mân, **Kitâbü’l-himme**, s. 106.

⁶⁹⁰ Âl-i İmrân, 2/34.

⁶⁹¹ Kâdî Nu’mân , **el-Mecâlis ve’l-müsâyerât**, s. 68.

⁶⁹² Mansûriye şehri, Fâtımî halifesi el-Mansûr tarafından başkent olarak inşa edilmiştir. Günümüzde Tunus sınırlarında yer almaktadır. Bk: Jonathan M. Bloom, Walled cities in Islamic North Africa and Egypt, City Walls, The Urban Enceintes in Global Perspective, Edited by; James D. Tracy, , Cambridge University Press, 2000, p. 235.

böyle yapmalarına dayanarak halifenin bu nehyinin tahrir üzeri olmayıp tenzih olduğuna inanarak söz konusu bu eylemi devam ettirdim. Ardından Mansur beni daha şiddetli bir şekilde azarlayıp ‘Seni daha önce uyarmıştım. Bakıyorum da hala vazgeçmemişsin. Bir daha yaptığını görmeyeyim’ buyurunca bende büyük bir hüznün ve keder oluştu. Ben de gidip bu durumu o dönem veliaht olan Muiz-lidînillâha anlattım görüşünü sordum. Bana dedi ki; “Sen onun dediğine bakma secde etmeye devam et. Allaha yemin ederim ki o fazlasını da hak ediyor”.⁶⁹³

Kâdî Nu'mân bu olaydan kendince imamların emrine uyma hususunda bir kural geliştirmiştir. Bu kural da şudur: İtaat sadece iyi işlerde olur. Halifeye secde etmemeyi emretmek iyiliği yasaklamak olduğu için bu emre uymak zorunlu değildir. Ayrıca Mansûr-Billah’ın kendisini secdeden alıkoymasının aslında onun sabır ve sebâtını sınamaya yönelik olduğunu iddia eder.⁶⁹⁴

Kâdî Nu'mân’ın ve benzeri insanların Fâtımî imamlarına karşı itaatın ve saygının boyutunu gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Şüphesiz aktardığımız bu olay bize Fâtımî halifelerinin -dönemin bağlamıyla yükümlü olmakla beraber- enbiyaların rütbelerine benzer bir kutsiyet barındırdıklarını hatta bazen daha üst merhalelere taşındıklarını göstermektedir.⁶⁹⁵ Elimizde Endülüslü şair İbn Hânî’nin⁶⁹⁶ Muiz-Lidînillâh’ı medhettiği şiiri de bulunmaktadır.

ما شئت لا ما شاءت الأقدارُ فاحكم فأنت الواحد القهارُ

Senin istediğin olur kaderin değil. Hükmü zira sen bir ve kahhâr olansın.

و كأتما أنت النبي محمدُ وكأتما أنصارك الانصارُ

Sen sanki Nebi Muhammed’sin ve yardımcılarının da ensardır.

أنت الذي كانت تُبشِّرنا به في كُنُهَا الأخبارُ والأخبارُ

Sensin hahamların ve bilgelerin kitaplarında bize müjdelediği kişi⁶⁹⁷

⁶⁹³ Kâdî Nu'mân , **el-Mecâlis ve'l-müsâyerât**, s. 57.

⁶⁹⁴ Kâdî Nu'mân , **el-Mecâlis ve'l-müsâyerât**, s. 58.

⁶⁹⁵ Dâî Kureşî, **Zehrü'l-me'âni**, s. 183.

⁶⁹⁶ İbn Hânî el-Endülüsi, 326/983 tarihinde bir suikast sonucu öldürülmüştür. Şiirde Mütenebbi ile benzerlik göstermekteydi. Hakkında detaylı bilgi için Bkz. İbn Verdî, **Târîhu İbn Verdî**, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1996, C.I, s. 287.

⁶⁹⁷ İbn Hânî, **Dîvânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî**, Beyrut, Dâru Beyrut, 1980, s. 146.

İsmâilî dâîlerden Zâhid, bu şiire yorum yaparak şöyle demiştir: İsmâilîlerin tevhid esası tanrının olumlu olumsuz, genel veya özel tüm sıfatlardan tenzih edilmesi ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkeyi bilen İbn Hânî söz konusu sıfatları Muiz-lidnillah için kullanmakta bir beis görmemiştir.⁶⁹⁸ İsmâilî dâîlerin genelinin de Kur'ân'da Allah teala için kullanılan isim ve sıfatların hakikatte Allah'ı değil imamları, dâîleri ve diğer kutsal cisimleri işaret ettiğine dair daha öncesinde de aktardığımız fikirleri Zahid'in iddiasını bir nebze destekler mahiyettedir. Bunu kabullenmekle beraber şair İbn Hânî ve emsali diğer şairler bu tür aşırılığa kaçan ifadeleri çokça kullanmışlardır. Bu aşırılıklarını gösterecek örnek arayacak olsak çokça örnek bulmamız kolay olacaktır.

İsmâilîlerdeki kayıtsız şartsız itaat fikri imamlara yönelik taşıdıkları derin köklere sahip masumiyet düşüncesinden neşet etmektedir. Bu konuda Sünnîler farklı düşünse de İsnâaşeriyye, İsmâilîlerle aynı görüştedir. Sünnîlerin bu konudaki görüşü köklü bir farklılık arz eder. Nitekim Sünnîlere göre ismet sıfatı sadece nebilerde bulunmaktadır. Hatta enbiyanın ismet sıfatında bile tartışmalar mevcuttur. Acaba nebiler sadece büyük günahlardan mı yoksa küçük büyük tüm günahlardan mı masumdurlar sorusunun tartışılmış olması buna en büyük kanıttır. Sünnî ve Şîîlerdeki ismet teorisi kısaca bu şekildedir.

İsmâilîler imamlara kayıtsız bağlılığa dair Kur'ân'dan, sünnetten ve imam Cafer'den kanıtlar göstermektedirler. Kâdî Nu'mân'ın kanıt olarak gösterdiği ayetlerin başında "Ey inananlar! Allah'a, peygambere ve sizden olan idarecilere itaat edin"⁶⁹⁹ ayeti gelmektedir. Burada akla Ulü'l-emr kimdir? sorusu gelmektedir. Cafer es-Sâdık şu cevabı vermiştir: Onlar âlimlerdir. Kendisine hangi âlimlerdir? diye sorulunca da bu alimlerin Ehl-i beytten olan imamlar olduğunu belirtmiştir. Kâdî Nu'mân'ın meçhul kip ve isnadla Cafer'den naklettiği bir diğer rivayette de "Eğer onu resule ve ulü'l-emre götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi"⁷⁰⁰ ayetinde geçen ulü'l-emrin, Ehl-i beyt imamları olduğuna yönelik bilgi bulunmaktadır. Kâdî Nu'mân

⁶⁹⁸ Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî fî şerhi Dîvânî İbn Hânî*, Kahire, Darül Maarif, 1932, s. 57.

⁶⁹⁹ Nisâ, 4/59.

⁷⁰⁰ Nisâ, 4/59.

buna benzer şekilde Hz. Ali'den ve İmam Cafer'den güvenemeyeceğimiz senetsiz bir şekilde değişik rivayetler aktarmaktadır.⁷⁰¹

Kirmânî ise ismet olgusunu ve zorunluluğunu aşağıda kısaca aktaracağımız deliller ışığında ispatlamaya çalışmıştır:

Birinci delil: İsmet, imamın toplumu gruplaşmadan ve tefrikadan kurtaracak yegâne yoldur. Çünkü ismet sayesinde peygamber rolüne bürünecek olan imamın koyacağı yasalar hatasız olacak ve etrafında toplumun kenetlenmesi sağlanacaktır. Bu nedenle imamın ismeti zorunludur.

İkinci delil: İmam halktan vergi ve zekâtı toplama görevini de yüklenecektir. Bu toplanan ümmet malında gözünün kalmaması için kalbinin beşeri iştahlardan ve hatalardan arınmış olması gerekir. Bu nedenle ismet vasfı zorunludur.

Üçüncü delil: İhtilafa düşen Müslüman grupların sorunu Allah'a, resule ve ulü'l-emre götürülmesini emreden ayet, imamın görevleri arasında toplumu kargaşadan ve ihtilaftan koruma görevinin de bulunduğunu gösterir. İmamın toplumu kaos ve ihtilaftan koruyabilmesi ve görevini hakkıyla eda edebilmesi için ismet sıfatına sahip olması gerekir.⁷⁰²

Dördüncü delil: Ayette ulü'l-emr resul grubuna atfedilmesi, resul ve ulü'l-emrin kutsilikte eşit seviyede olmalarını gerektirir. Resul masum olduğuna göre ulü'l-emr olan imam da masumdur. Zira alt katmandaki grubun daha saygın konumdakine atfedilmesi uygun değildir.

Beşinci delil: İmamın görevleri arasında şer'i hadlerin icrası ve ikame edilmesi yer almaktadır. İmamın suçluları cezalandırabilmesi için masum ve hatadan uzak olması gerekir.⁷⁰³

Altıncı delil: Kirmânî nübüvvet ve imâmet makamları arasında benzerlik kurarak nübüvvet makamının ilahi emrin tebliğ makamı olduğunu ve nasıl ki ilahi vahyi halka ulaştırmakla görevli nebi bu görevini hakkıyla yapabilmek için ismet vasfıyla donatılmışsa aynı şekilde imam da nebiden aldığı Allah'ın emirlerini tebliğle

⁷⁰¹ Nu'mân, *De'â'imü'l-İslâm*, C.I, s. 20-28.

⁷⁰² Krş. Müeyyed fi'd-dîn Şirâzî, *el-Mecalisü'l-müeyyediyye*, s. 205.

⁷⁰³ Nisâbü'rî bu delili imametın vücubuna kanıt olarak göstermiştir. Nisâbü'rî, *İspatu'l-imâme*, s. 70.

sorumludur. Bu sorumluluğunu yerine getirebilmesi için ismet vasfının varlığı zorunlu olur.⁷⁰⁴

Aslında Kirmânî'nin imamın ismeti hakkında öne sürdüğü her bir delil diğerinden daha zayıf ve yetersiz kalmaktadır. Kirmânî Şîa'nın genelinin düştüğü gibi hataya düşmüş, imamın tasavvurunda aşırıya kaçarak sahip olmadığı vasıfları ve konumları imama nispet etmiştir. Kirmânî'nin imamın görevi olduğunu iddia ettiği toplumun kaostan ve kargaşadan kurtarmak görevi tarihte yerine getirilmiş ve bu görevin yerine getirilmesi de masumiyetinden ziyade sultanın iktidar gücüyle olmuştur. Onların iddiasına göre Ehl-i beyt imamları masum olmakla beraber kendi dönemlerinde toplumun birliğini sağlayamamışlardır. Toplum onların varlığına rağmen birçok kez kaosa ve kargaşaya düşmüştür. Dolayısıyla toplumdaki düzen ve intizam, imamın ismetiyle ilintili değildir. Bilakis iktidar gücüyle ilgilidir. İktidarın bu etkinliği İslam'ın ceza hukukunda günahkârların çekinip sakınmaları için öngördüğü müeyyidelerde temsil edilmektedir.

Kirmânî'nin imamların zekât toplama görevlerinde mala kalbi bir bağlılık oluşmaması için masum olmamalarını zorunlu görmesi de yerinde bir kanıt değildir. Çünkü Hz. Peygamberimiz kendi döneminde zekât toplamak için farklı diyarlara görevliler göndermiş ve bu görevliler herkesçe de kabul edildiği üzere masum değillerdi. Nitekim Ebû Hamid Sâî'nin rivayet ettiğine göre 'Hz. Peygamber, Esed kabilesinden İbn Lütbiyye denilen bir adamı zekât toplamak üzere görevlendirmişti. Bu zât vazifesini yapıp Resülullah'ın huzuruna gelince: Şu mallar sizindir, şunlar da bana hediye edilenlerdir, deyince Resülullah (sav) minbere çıkıp Allah'a hamdü senâdan sonra şöyle buyurdu: "Size söyleyeceğime gelince: Allah teâlâ'nın benim idareme verdiği işlerden birine sizlerden birini görevli tayin ediyorum, sonra da o kişi dönüp geliyor ve bana diyor ki: Şunlar size ait olanlardır, şunlar da bana hediye edilenler.

Eğer o kişi sözünde doğru ise, babasının evinde otursaydı da kendisine hediyesi gelseydi ya! Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz haksız olarak bir şey alırsa, kıyamet gününde o aldığı şeyi yüklenmiş vaziyette Allah'ın huzuruna çıkar. Ben sizden herhangi birinizin, Allah'ın huzuruna böğüren bir deve veya bir inek yahut da

⁷⁰⁴ Kirmânî, *el-Mesâbîh fi issbati'l-imâme*, s. 74-76.

meleyen bir koyun yüklenmiş bir vaziyette mi çıkacağımızı kesinlikle bilemem.”
Sonra resûlullah koltuklarının altının beyazı görülecek kadar ellerini yukarıya kaldırıp: “Allah’ım! tebliğ ettim mi?” buyurdu.⁷⁰⁵

Eğer söz konusu hadisin görevliler hakkında varid olduğu ama imâmet için bu durumun söz konusu olmadığı iddia edilirse Peygamberimizin İslam hukukunda cezaların küçük büyük, fakir zengin ayırmaksızın genel olduğunu hatta Allah’a yemin ederek hırsızlık yapması durumunda kızı Fatıma’nın dahi ellerini keseceğini bildirdiğini söylemek en güzel cevap olacaktır. Zira Peygamber’in bu ifadesi ehl-i beytinin dahi masum olmadığını açıkça işaret etmektedir. Vakiada gördüğümüz gerçek de hukuki cezaları uygulayan ve adaleti icra eden görevlilerin dahi masum olmadıklarıdır.

İsmâîlilerdeki ismet fikrinin özeti imamın masumiyeti ile toplumda merhamet ve kulların yararı bulunduğu iddiasıdır. Bu yarar, Kirmânî’nin iddiasına göre farklı mecralarda kendini göstermiştir. Ancak İbn Teymiyye Şîa’nın deyimiyle masum imamların her dönem var olduklarını ancak varlıklarına rağmen toplumun birlik ve yarardan ziyade savaflara ve belalara maruz kaldığını, bahsedilen toplum yararı ve birliği, Peygamber ve ilk üç halife döneminde zirveyi görmüş⁷⁰⁶ ardından peyderpey azalmıştır.

4. İsmâîlî Düşünceye Göre İmâmeti Kim Hak Eder

İsmâîlî düşüncede imâmetin zorunluluğu konusunu genel çerçevede ele aldıktan sonra İsmâîlilerde imâmeti yüklenmeye kimin hak kazandığı ve öncelikli olduğu fikrini irdeleneceğiz. Bu konu, özellikleri açısından bir önceki konudan önceliklidir. Zira imâmetin zorunluluğu hususunda İslami firkaların geneli aynı görüşte iken burada Şîa, Ehl-i beytin daha öncelikli olduğunu iddia ederek diğer Sünnî gruplardan ayrılmaktadır. Şîa’dan olan İsmâîlîler de imâmetin Ali b. Cafer’in neslinden yedinci imamda duraksadığını iddia etmekle isnâaşeriyye grubundan ayrılmaktadır.

⁷⁰⁵ Buhârî, **Sahîhu’l-Buhârî**, Babu’l-hedâyâ, rakam 6753.

⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, C.III, s. 379.

Daha öncesinde İsmâîlîlerin imâmetin Peygamberimiz tarafından Ali b. Ebû Talib'e vasiyeti ile olduğuna dair görüşlerini naklettik. Buna ek olarak İsmâîlîlerin imamın belirlenmesinin nas ile olduğuna yönelik iddialarının devam ettiğini söylemeliyiz. Onlara göre Peygamberden Ali'ye vasiyet edilen imâmet, Ali tarafından Hasan'a, O da Hüseyin'e, O da oğlu Ali'ye, O da oğlu Muhammed'e, O da oğlu Cafer'e vasiyet etmiştir.⁷⁰⁷ Ondan da oğlu İsmâîl'e intikal etmiştir. Bu şekilde diğer imamlara erişmiştir.

Kirmânî ise 'İmâmet Cafer Sadık'a nasla ulaşmasının ardından oğlu İsmâîl'e aittir kardeşlerine değil' şeklinde başlıkladığı konuda buna dair bir takım deliller zikretmektedir. Bu delilleri de imâmetin nasla olduğu ve ilk olarak Peygamberden Hz. Ali'ye vasiyet ile geçtiği ön kabulü üzerinde kurgulamaktadır. Bu kanıtlara dayanarak Cafer'den sonra tayin edilenin, oğlu İsmâîl olduğuna inanmışlardır. Bu konuyu da aşağıda özet şekilde verilen kanıtlarla savunmaktadır.

Birinci delil: İmâmetin Ali'ye intikali Peygamberden gelen nas ile olmuştur. Hz. Hasan'ın ismet konumunu kabullenmekle beraber Ali'den Hüseyin'e ve zürriyetine geçmiştir. Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Akrabaların bir kısmı bir kısmına daha yakındır"⁷⁰⁸ Hz. Hüseyin'in evlatları Hz. Ali'ye Hz. Hasan'dan bile daha yakındır. İmâmet, Hz. Hüseyin'in neslinden de Cafer Sadık'a geçmiştir. Cafer de oğlu İsmâîl'i vasiyetle belirlemiştir.

İsmâîl'in İmam Cafer'in ölümünden önce vefat ettiğini iddia edenlere karşı ise Kirmânî üç açıdan itirazda bulunarak şöyle der: Eğer iddia edildiği gibi oğlu İsmâîl onun hayatında ölmüşse o zaman çocuğu vardır. Eğer çocuğu olmasına rağmen İmam Cafer onu bırakarak amcalarını tayin edip vasiyette bulunursa İsmâîl'in mirasını geçerli bir neden olmaksızın kardeşlerine vermesi nedeniyle Allah'ın emrine aykırı davranmış olur. İsmâîl'in çocuğunun olmaması da imkânsızdır. Zira bu durumda Allah'ın nesli kesik birini imam tayin etmiş olma durumu ortaya çıkacaktır. Hâlbuki Allah ilmi ezelide neslinin kesilmeyeceğini bilerek onu tayin etmiştir. Eğer nesli devam etmişse her halukarda imâmet ona ve zürriyetine aittir.

⁷⁰⁷ Nu'mân, **De'â'imü'l-İslâm**, C.I, s. 54.

⁷⁰⁸ Enfâl, 8/75.

İkinci delil: Bu delilde Kirmânî mukaddimeyi atlayarak ikinci aşamaya geçer. Cafer'in İsmâil'i tayinin apaçık ve tartışmasız olduğu varsayımından hareket etmiştir. Cafer'in İsmâilî seçmiş olması ve onun da diğer imamlar gibi masum olması zorunlu olarak İsmâil'in neslinin devam ettiğini gösterir. Zira masum bir imamın, imâmetin devamı açısından önem arz ettiği üzere nesli kesilecek birisini tayin etmesi düşünülemez.

Üçüncü delil: Kirmânî, bu delilini Cafer'in çocukları arasında imâmete en uygun ve onu hak eden kişinin İsmâil olduğu düşüncesinden hareketle kurgulamıştır. Cafer'in İsmâil, Abdullah, Muhammed ve Mûsâ olmak üzere dört çocuğu vardı. Abdullah akim olduğu için imâmeti hak etmemiştir. Muhammed b. Cafer ise Peygamberin emrine karşı gelmiş, imâmeti elde etmek için ona güvenen ve barındırana karşı isyan ederek Haremi şerifte kılıç çekmiştir.⁷⁰⁹ Bu nedenle imam olması düşünülemez. Cafer'in çocuğu Mûsâ ise imâmet şartlarını taşımamaktaydı. Onun çağrısı tevhide olan bir çağrı değildi. Allah'ın kitabına yönelik te'vil ilmine sahip olmadığı gibi Resulullah'ın şeriatı hakkında da bilgisi yoktu.⁷¹⁰ Kirmânî'ye göre zorunlu olarak imâmet İsmâil'e kalmaktadır.⁷¹¹

Burada Kirmânî'nin nas ile tayin üzerine kurguladığı delilleriyle yetineceğiz. Nas ile tayin meselesinin kanıtlanmaktan uzak temelsiz olduğu gibi Kirmânî'nin İsmâil'in imâmeti bu esas üzerinde kurgulaması bundan daha temelsiz bir iddiayı oluşturmaktadır. Nas ile tayin meselesi herkesin kullanabileceği ve kendi konumunu sağlamlaştırabilmek için öne sürebileceği bir husustur. Bu yüzden de tarihi olarak gerçekleşen durum aynen böyle olmuş ve Şîa Ehl-i beyt imamları ekseninde farklı

⁷⁰⁹ Muhammed b. Cafer es-Sâdık 'dîbac' veya 'dibâce' olarak lakaplanırdı. 815/200 tarihinde Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde Mekke'de başkaldırdı. İnsanları kendisine beyat etmeye çağırdı. Bir grup insan ona beyat etti. Me'mûn'un askerleri tarafından ele geçirilerek Bağdat'a esir olarak götürüldü. Orada kısa bir süre kaldıktan sonra Cürcân'a geçti ve 818/203 tarihinde orada vefat etti. Şîa'nın Sümeityye olarak isimlendirilen bir grubu onun imametini inanır. Biyografisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, **Ricâlu't-Tûs**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Kum, Müessesetü'n-neşri'l-İslâmiyyi, ts. s. 267; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, **Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn**, s. 27; ez-Zehabî, **Târîhu'l-İslâm**, C.XIV, s. 374; Ziriklî, **el-A'lâm**, C.6, s. 69.

⁷¹⁰ Dâî Cafer el-Yemen ise Musa ve tabileri hakkında şöyle der: Onlar kendilerinden öncekilerin söylemlerine uyarak ölmüş olmasına rağmen onun ölmediğini iddia ederler. Cafer el-Yemen, **Kitâbu esrâr ve serâiru'n-nutekâ**, s. 249.

⁷¹¹ İmametini İsmail b. Cafer'e ait olduğuna yönelik kanıtlar ve karşıt görüşte olanlara yönelik eleştiriler için Bkz. Cafer Mansûr el-Yemen, **Kitâbu esrâr ve serâiru'n-nutekâ**, s. 248.

gruplara bölünmüştür. Her birisi de kendi imamlarının tayin edildiğini öne sürmüştür. Tüm bu iddialar dayanaksız ve en ufak bir kanıttan bile yoksun kalıyor.⁷¹²

İsmâilî inançta imamların yedi olduğu hususu da tartışmaya konu olmuştur. Muhammed Kamil Hüseyin de buna işaret ederek şöyle demiştir: İsmâilîler imamların sayısının yedi olduğu hususunda şiddetli tartışmalar yaşamıştır. Bunun temel nedeni de dönemin iktidarın takibi nedeniyle uyguladıkları takiyye ve gizli yaşam biçimleridir.⁷¹³ Muhammed Kamil Hüseyin'in bu söylemlerinin akabinde örnek olarak Sicistânî karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o imamların yedi olduğu hususunda aynı fikirde olsa da bunların kimler olduğu hususunda Kirmânî ile görüş ayrılığı yaşamıştır. Ona göre yedi imam şunlardan oluşmaktadır: Ali'nin devri altı imamdan oluşmakta ve Hasan, Hüseyin ile başlamaktadır. Hâlbuki Kirmânî Hasan'ı imamlardan saymamaktaydı. Sicistânî'ye göre bunların ardından Ali zeynelabidin, Muhammed Bakır, Cafer Sadık ve İsmâil b. Cafer gelmektedir. Hz. Ali'yi burada imamlar arasında saymamıştır. Son olarak yedinci imamın Muhammed b. İsmâil olduğunu ve onun da imâmet konumundan Kâim rütbesine yükseldiğini iddia etmiş⁷¹⁴ ve şöyle demiştir: "Allah Kâim'in ortaya çıkışına kadar nebilerden sonra yedi kişiyi onlardan sonra da diğer yediyi halef kılacağına dair bize söz vermiştir. Sayı tamamlanınca da Allah'ın lütfu ile kaim ortaya çıkacak her nefis kendisine hazırlanan mükâfata, cezaya ve cismanî varlıklara yanaşmaya kavuşacaktır. Bunu aynı zamanda mütemmim olarak da isimlendirmiştir".⁷¹⁵

Sicistânî karşıtlarına yönelik övünç kaynağı olarak gördüğü yedi imam hakkındaki fikirlerine dair bize açık bilgiler vermektedir. Nitekim tüm imamları teker teker ele alıp haklarında detaylıca bilgi vermekte ve hakkını gasp edenler olarak gördüğü rakiplerine karşı onu savunmaktadır. Ona göre Muaviye b. Ebû Süfyan imâmeti Hz. Hasan'dan gasp etmiştir. Onun imâmeti Hz. Hasan'dan gasp etmesi Hz. Hasan'ın imâmetine bir hâlel getirmemektedir. Bunun kanıtı da Muaviye'nin Hz. Hasan'dan sulh ve anlaşma talep etmiş olmasıdır. Anlaşmanın talep edilmesi

⁷¹² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 16.

⁷¹³ Muhammed Kamil Hüseyin, **a.g.e.**, s. 19.

⁷¹⁴ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 171-179; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 192. Sicistânî, Fâtımî davetini ve Fâtımîlerin neslinin Hz. Peygambere dayandığını kabullenmesinin ardından görüşünden vazgeçmiştir. Aynı zamanda Muhammed b. İsmâil'in kâim olduğuna dair görüşünden de vazgeçerek Kâim'in başka birisi olacağını kabullenmiştir.

⁷¹⁵ Sicistânî, **Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn**, s. 153.

Muaviye'nin Hz. Hasan'ın imâmetini kabul ettiğinin göstergesidir. Ayrıca Muaviye'nin idaresi Hasan tarafından kerhen kabul edilmiş bir durumdu. Baskı ve zorda kalanların verdiği kararlar emsal oluşturmazlar.

Hz. Hüseyin'in rakibi Yezid b. Muaviye ise içki içmek gibi kötü huyları olan zalimin birisiydi. Sicistânî, Yezid bahsinde kendisinin ve birçok İsmâilî dâînin tarzı olduğu üzere bâtinî yorumlama metoduna başvurarak: "Hani sana, 'Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır' demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'ân'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını artırdı"⁷¹⁶ ayetinde geçen lanetlenmiş ağaçtan kastın Yezid b. Muaviye olduğunu iddia etmiştir.

Bu iddiasını da Yezid'in zalim olması ve Allah'ın da "Bilesiniz ki Allah'ın laneti zalimlerin üzerindedir"⁷¹⁷ ayetinde bildirdiği üzere zalimleri lanetlemiş olmasıyla desteklemektedir. Ona göre bu nedenle ayetteki ağaçtan kasıt Yezid'in ta kendisidir. Bahse konu ayete yönelik yorumunu büyük tefsircilerden Mücahid'e⁷¹⁸ dayandırarak söz konusu lanetli ağacın Benû Ümeyye sülalesi olduğunu belirtmiştir. Sicistânî Ehl-i beyt'in meziyetlerini ve rakipleri olan Ümeyye ailesinin kötülüklerini aktarmaya devam eder. Övdüğü imamlar arasında üçüncü imam Ali b. Hüseyin, dördüncü imam Muhammed Bakır ve beşinci imam Cafer es-Sâdık bulunmaktadır.⁷¹⁹

Sicistânî'nin öne sürdüğü kanıtlar iddiayı ispatlamada yetersizdir. Zira Ümeyye oğullarının birçok rivayette de sabit olduğu gibi zalim ve fasık oldukları kabul edilse bile bu zorunlu olarak imâmetin mutlak anlamda Ehl-i beyte ait olduğunu ispatlamaz. İsmâilîler burada nas olgusuna sığınmaktadırlar. Hâlbuki daha önceden de bahse konu edildiği üzere imâmetin nasla olduğu ve bir imamdan diğeri aynı şekilde nasla geçtiğine dair sağlam bir kanıtı sahip değiliz. Öne sürülen iddianın geçersiz oluşunu ortaya koyan en güçlü delillerden biri de İsmâilîlerin kendi

⁷¹⁶ İsrâ, 17/ 60

⁷¹⁷ A'râf, 7/ 44.

⁷¹⁸ Mücahid b. Cübeyr Mekke'li tabiinden olup tefsircilerin önde gelenlerindedir. İbn Abbâs'tan ders almıştır. Kendisinden çokça nakiller yapılmıştır. Görüşleri tefsirciler arasında yaygındır. Biyografisi için bkz. ez-Zehebî, **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, C.IV, s. 449; Zirikî, **el-a'lâm**, C.V, s. 279; Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucahid-b-cebr> (03.01.2019).

⁷¹⁹ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 171-172.

içerisinde maruz kaldığı gruplaşma ve her grubun da imâmetin nas ile kendi önderlerine tahsis edildiğini iddia etmesidir. Nitekim vefat eden her bir imam sayısınca Şîa ayrılmış ve her biri de tabi olduğu imamın nasla tayin edildiğini öne sürmüştür. Bunu kesin bir şekilde ispatlamanın bir yolu da bulunmamaktadır.

İsmâîlîlerin öne sürdüğü Kur'ân ayetlerinde ve hadislerde ise gelecekteki herhangi bir imamı tayin edecek şekilde açık isimlere yer verilmemiştir. Bundan daha ilginç olanı ise Sicistânî'nin, tabiilerin ileri gelenlerinden olan Mücahid'in sözleriyle istişhatta bulunmasıdır. Biz Yezid'i savunacak durumda değiliz. Zalim olduğu kesindir.⁷²⁰ Ancak Sicistânî'nin Mücahid'e nispet ettiği yorumun hiçbir şekilde sıhhati söz konusu değildir. Zira bir ayeti vahyin tamamlanmasından yıllar sonra ortaya çıkmış bir yöneticiye yorumlamak ve ayetin ona işaret ettiğini kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca böyle bir durumda sahabenin söz konusu ayetten kastedilen anlamı anlamamış olmaları iddia edilmiş olur.

Bunun yanı sıra Sicistânî, Mücahid'e atfettiği yorumu kendi tarzına uygun olarak herhangi bir senetle desteklememiştir. Ancak söz konusu yorumu Mücahit'ten yaptığı rivayeti havada kalmayacak şekilde isnad ile destekleyen Taberî'nin yorumuyla karşılaştığımızda farklı bir anlam ile karşılaşmaktayız. Nitekim Taberî'nin rivayet ettiğine göre Mücahit lanetli ağaçtan kastedilenin zakkum ağacı olduğunu belirtmiştir.⁷²¹ Bu rivayet hem Kur'ân'a uygunluğu hem de mantığa uyumu nedeniyle kanıtlanmamış kuru bir iddia olmanın ötesine geçmeyen Sicistânî'nin yorumundan daha çok kabule şayandır. Kaldı ki zaten Sicistânî ve emsali İsmâîlî dâîler normalde Sünnî olması nedeniyle Mücahit'i mesnet olarak kabul etmezler.

Bu bilgilerden Sicistânî'nin İsmâîlî imamları yedi olarak saydığı açığa çıkmıştır. Bu yedi imam içerisinde Kirmânî gibi bazı Şîa'nın imâmetini kabul etmediği Hz. Hasan da bulunmaktadır. Burada yedi rakamı birçok yerde olduğu gibi yine karşımıza çıkmaktadır. Sicistânî'nin yedi rakamı üzerinde durmasının gerekçesi diğer İsmâîlî dâîlerin gerekçeleriyle benzerlik arz etmektedir. Ona göre imamların devrinin yedi sayısında tamamlanmasının sebebi mutlak kemiyetin de yedi

⁷²⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetti'r-risâle, 1985, C.IV, s. 38.

⁷²¹ Taberî, *a.g.e.*, C.XIV, s. 649.

olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kemiyetler hat, yüzey, beden, zaman, mekan, sayı ve sözdür. Yedi rakamına uygun olarak Sicistânî imama boyun eğmeyi zorunlu sayar. Ona göre namazın son rüknü olan selam vermek, yedinci rükün olduğu gibi ulü'l-emre itaat de İslam'ın yedinci şartıdır. İmâmet makamını yedinci imama teslim etmek de farzdır. Kâdî Nu'mân Hz. Hasanın imamlardan sayılması hususunda Sicistânî ile görüş birliği içerisindedir. Hz. Hasan'ın şehadetini ele aldığı şiirinde şöyle der:

وسار سيرة الوصيِّ الفاضلِ أبيه في أصحابه القلائلِ

Faziletli ve vasiy olan babasının izinde gitmiştir.

وعادت الطاعة في استتار منهم له خوفًا من الأشرار

Şer sahiplerinden çekindikleri için ibadet gizlilik aşamasına geçmişti.

فلم يزل وهو لهم إمام لو أظهر القيام فيهم قاموا

O hep imamları olmuştu. Eğer kalkışmaya başlasaydı peşine takılırlardı.

قد نصبوه في استتارٍ رأسا يدعون في السر إليه الناسا

Onu gizlice imam seçmişlerdi. İnsanları ona beyata çağırıyorlardı.

وكان قد أوصى إلى أخيه دون بنيه وبني أبيه

Kendisinden sonra oğulları ve babasının diğer çocukları yerine kardeşini vasiyet etmişti.

أعني الحسينَ وهو والي عهده وهو إمام قوميه من بعده

Kardeşinden kastım sözünün eri ve abisinden sonra toplumun lideri Hüseyin'dir.⁷²²

5. İsmâîlîlerde Setr ve Zuhur Devri

Hüseyin Şîa'nın imamlarının iki devri olan setr ve zuhur olgularından bahsetmiştir.⁷²³ Her ne kadar bizce böyle bir ayrımı klasik kaynaklarda net bir şekilde görmek zor olsa da şüphesiz İsmâîlîlerde setr ve zuhur için farklı aşamaların bulunduğunu ima eden açıklamalar bulmak mümkündür. Örneğin Kâdî Nu'mân Ehl-i

⁷²² Kâdî Nu'mân, *el-Urcûzetü'l-muhtâre*, s. 180.

⁷²³ Kâmil Hüseyin, *a.g.e.*, s. 9,29.

beytin imamlarını konu edinirken özellikle de Hz. Hüseyin'in şehadetinden itibaren istitar kelimesini şiirlerinde birden çok kez kullanmıştır.⁷²⁴

Kâdî Nu'mân'ın açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla imamların setr evresi Emevilerin zulmünün arttığı dönemlerde olmuştur. Gizlenen ilk imam da İmam Ali Zeynelâbidîn'dir. Ancak bu setr evresi kendisinden sonra gelenlerde tekerrür etmemiştir. Nitekim imâmeti ondan teslim alan Ebû Cafer Muhammed el-Bakır gizlenmemiş, bilakis davetini açıkça yapmıştır. Taraftarları çoğalmış ve onun imâmetini ilan etmişlerdir.⁷²⁵

Ondan sonra imâmet Cafer es-Sâdık'a geçmiştir. Kâdî Nu'mân'ın iddia ettiğine göre devlet idaresiyle bir barışık bir kavgalı sıradan bir hayat yaşamıştır. Ancak hayatının son evrelerinde iktidarın dizginlerini ele alan Abbâsîler'den şiddet ve zulüm görmüştür. Bu nedenle tüm Ehl-i beyt imamları iktidar tarafından ortaya çıkarılıp yakalanmamak için insanlar arasında gizlenmek suretiyle kendilerini setr etmişlerdir. İlginç olan ise Sicistânî'nin -daha önce Kirmânî tarafından anılan ve bunlardan üçünün hilafette haklarının bulunmadığı belirtilen- İmam Cafer'in tüm çocuklarının imâmet konusunda eşit olduklarını dillendirmesidir. Daha da ilginç Sicistânî'nin setr dönemi imamlarının⁷²⁶ ismini vermekten kaçınması ve hemen ardından da Fâtımî devletinin kurucusu Ebû Ubeydullah'a geçiş yapmasıdır.

Kâdî Nu'mân, imamların isimlerini vermemesini konunun korunması gerekli bir bilgi olması ve kendisinin açıklama yetkisinin bulunmamasıyla gerekçelendirmektedir. Ancak bu gerekçenin geçerli olduğu söylenemez. Zira korku ve zulüm dönemi geçmiş ve söz konusu imamlar ile Kâdî Nu'mân arasında bir asırdan fazla süre geçmiştir. Eğer Kâdî Nu'mân'ın da belirttiği gibi bu imamların gizlenmesindeki neden düşman iktidarıysa bu dönemde düşman iktidarı ortadan kalkmıştı. Zannımızca Kâdî Nu'mân'ın kendisi dahi bu setr dönemi imamlarını tanınamaktadır ve isimleri hakkında bir bilgiye sahip değildir. Bu durum Kamil Hüseyin'in setr dönemi hakkında öne sürdüğü bilgi kirliliğinin ve şiddetli karanlık noktaların varlığı hususunun yanı sıra bundan kaynaklı dönemin imamlarının

⁷²⁴ Kâdî Nu'mân, *el-Urcûzetü'l-muhtâre*, s. 184, 185.

⁷²⁵ Kâdî Nu'mân, *el-Urcûzetü'l-muhtâre*, s. 188.

⁷²⁶ Kâdî Nu'mân, *el-Urcûzetü'l-muhtâre*, s. 192.

isimleri, sayılar ve kimler oldukları hususundaki bilgi yokluğuna yönelik iddiasını desteklemektedir. Sicistânî'nin verdiği işaretler onun setr döneminin İmam Cafer'den sonra gelen altıncı ve yedinci imamlar ile başladığına inandığını göstermektedir.⁷²⁷ Bu görüş dâî Cafer b. Mansur'un görüşüyle de bir nebze benzerlik arz etmektedir.⁷²⁸

İsmâil b. Cafer'in hayatına dair itirazları gözardı edip olayı İsmâîlîlerin iddia ettiği gibi kabullenir ve en erken kayıtlara göz atarsak, setr dönemi imamları hakkındaki bazı bilgi kırıntılarını dâî Cafer el-Yemenî'nin eserlerinde görebiliriz. Nitekim o mestur imamlardan birinin isminin Ahmed b. Muhammed olduğunu iddia etmiştir. Konuya talik yapan biri de dâînin söz konusu imam ile mestur imam Muhammed et-Taki'yi (ö. hicri 225) 'kastediyor.' diye talik yapmıştır. Dâî Cafer devamında 'Dönemimizin hücceti, seyyidimiz, şeyhimiz ve kadın erkek tüm inananların seyyidi olan Ahmed b. Muhammed kastediyorum. Zira o işin başında münafıkların ihanetinden sakınmak için takkiye yapmıştır. Kendini de hüccet makamında kılmıştır.' der.⁷²⁹

Setr dönemi imamlarına yönelik ortaya konulmuş en açık görüş son dönem Fâtımîlerce kurgulanan görüştür. Nitekim hicri 904 yılında hayatta olduğu bilinen Fâtımî dâîlerden Hasan b. Nuh el-Hindî el-Behrûcî⁷³⁰, dâîlerin devirlerini üç hafta olarak taksim etmiştir. Etimma haftası olarak isimlendirdiği birinci hafta kapsamında ilk olarak müstevd'⁷³¹ sıfatıyla da bilinen Hasan b. Ali, ikincisi imâmetin varisi ve müstetir Hüseyin b. Ali, üçüncüsü Ali b. Hüseyin, dördüncüsü Muhammed b. Ali, beşincisi Cafer b. Muhammed, altıncısı İsmâil b. Cafer, yedincisi olarak da Muhammed b. İsmâil değerlendirilmiştir.⁷³² Bu silsile ile ilk devreye ait hafta

⁷²⁷ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 175.

⁷²⁸ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Serâirü'n-nutakâ**, s. 360.

⁷²⁹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü'l-Keşf**, s. 97-98.

⁷³⁰ Yaşadığı tarih, onun 'İsmail b. Cafer'i 904 tarihinde Medine'de Beki kapısında ziyaret ettim' ifadesine dayanılarak tahminen hesaplanmıştır. Hasan b. Nuh b. Yusûf b. Muhammed b. Adem el-Hindî, el-Behrûcî, **Kitâbü'l-ehzâr ve mecmeu'l-envâr**, s. 234-235. Muhammed b. İsmail aynı zamanda Muhammed el-Mektûm olarak da isimlendirilmiştir. Dai İbn Havşeb'i Fâtımî devletinin temellerini atmak üzere gönderenin de bu şahıs olduğu söylenmektedir. Kalkaşandî, **Subhu'l-a'shâ fi sinâati'l-inşâ**, Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts. C.XIII, s. 239.

⁷³¹ Hâlihazırdaki *müstakir* İmam, İmameyi kendisinden sonra gelecek imamın yanı sıra kendi oğluna devretme yetkisine sahiptir. İmameyi kendisine tevdi edilen *müstevd'* imam ise ancak istisnai şartlar ve durumlarda İmameyi işlerine velayet edebilir ve imameyi kendisine zorla verildiği takdirde imama niyabet edebilir. (Usûl-ü İsmâîliyye, Bernard Lewis, 127)

⁷³² Kalkaşandî, **Subhu'l-a'shâ fi sinâ'ati'l-inşâ**,

bitmektedir.⁷³³ İkinci hafta ise hülefa olarak isimlendirmiştir. Bu haftada sınırlı olarak setr devrinin başladığı anlaşılmaktadır. İfadelerinde setrin altıncı imam olan İsmâil b. Cafer ile başladığına yönelik görüş beyan edenlerle hemfikir olduğuna dair bazı işaretler bulunmaktadır.

Dâî Behrûcî bu devrin ilki olarak Abdullah b. Muhammed b. İsmâilî saymış ve onun mestur olduğunu ve Selemiyye’de vefat ettiğini iddia etmiştir.⁷³⁴ Ardından cesedi zuhur imamlarınca Kahire’ye nakledilmiştir. Devrin ikincisi Ahmed b. Abdullah el-Mestur’dur. O da Selemiyye’de vefat etmiş ve babası ile dedesinin yanına Kahire’ye götürülmüştür.⁷³⁵ Üçüncüsü Hüseyin b. Ahmed’tir. Bu üç imamın setr grubunda olduklarını belirtmiştir. Dördüncüsü, Abdullah b. Hüseyin el-Mehdî emîru’l-muminîndir. O, zuhur devrinin ve takiyyenin son bulduğu dönemin ilkidir. Dâî Mansur b. Havşeb’i Yemen’e gönderen de odur. Mehdîyette öldüğü bilgisi dışında adı ve yeri hakkında herhangi bir bilgi yoktur.⁷³⁶ O dönemde Mağrib’te Fâtîmî devletinin temelleri atılmıştı. Beşincisi, Muhammed b. Abdullah el-Kâim-biemrillah’tır. Altıncısı İsmâil b. Muhammed el-Mansûr-Billah’tır. İkinci haftanın son halifesi olan yedincisi ise Fâtîmî devletinin kurucusu Muiz-Lidînillâh’tır.

Üçüncü hafta ise eşhad devri olarak isimlendirilir. Bu haftada da yedi Fâtîmî halifelerini saymıştır.⁷³⁷ Dâî Behrûcî’nin anlatımından ilki İsmâil b. Cafer, sonuncusu ise Hüseyin b. Ahmed olmak üzere setre giren beş imam olduğu anlaşılmıştır. Buraya not düşmek durumundayız. Dâî Behrucî’nin, Dâî Cafer’in işaret ettiği ve kitabın mualliki tarafından Ahmed b. Muhammed olarak isimlendirilen imamı andığını görmedik.

Burada Şehristânî’nin setr devrinin Muhammed b. İsmâil ile başladığına dair verdiği işaretini anmamız gerekir. Bu işareti, İsmâilî kaynaklarda bulunan mestur imamların Muhammed b. İsmâil ile başladığı ve imamların şehirden şehre gezinerek

⁷³³ Dâî Bahrûcî, **a.g.e.**, s. 235.

⁷³⁴ Selemiye şehri İsmâilîlerin önemli merkezlerindedir. Ubeydullah el-mehdi Fâtîmî devletini tesis etmek üzere oradan tunusa geçmiştir. Bu şehir günümüzde dahi Bâtınlığın önemli merkezlerindedir. Bkz. Yakut el-hamevî, **Mu’cemu’l-buldan**, 3/240, 241.

⁷³⁵ Dâî Bahrûcî, **a.g.e.**, s. 235.

⁷³⁶ el-Mehdîyeye şehri, Fâtîmî devletinin ilk başkentidir. Ebû Abdullah el-Mehdî, tarafından kurulmuştur. Etrafi muhkem surlarla kaplıydı. Şehrin iki ana girişi bulunmaktaydı. Her giriş beş yüz süvariye alacak genişlikte dehlize sahipti. Yakut el-Hamevî, **Mu’cemu’l-buldan**, C.V, s. 230.

⁷³⁷ Dâî Bahrûcî, **a.g.e.**, s. 238.

kaçak yaşadıklarını ancak dâîleri açığa çıkardıkları ve yeryüzünün hiçbir zaman canlı imamdan boş kalmadığını ancak bu imamların bazen açık bazen de gizli olduklarına yönelik kayıtlarıyla desteklenmektedir. Bu imamlar açık ve zahir olması durumunda hüccetleri gizli olabilir. Ama imam eğer gizli ve mestur ise dâîsinin ve hüccetinin açık olması zorunludur. Ayrıca yedi rakamının önemine de işaret etmiştir. İmamların hükmü haftanın günleri gibi yedi rakamı ekseninde dönmektedir. Gök katmanları ve gezegenler yedidir. Zuhur dönemi açıklandığı üzere el-Mehdî billah ve Kâim-biemrillah ile başlamış ve onlardan da nasla imamdan imama geçmiştir.⁷³⁸

Yukarıda verilen aktarımlardan amaç, İsmâîlî düşüncenin setr ve zuhur devirlerinin genel bir çerçevesini çizmektir. Çalışmanın asıl hedefi olan İsmâîlîlerin akidevî ve imanî düşüncesini anlama çerçevesinden sapmaması adına bundan daha fazlasıyla ilgilenmeyeceğiz. Eğer daha fazla derinlemesine dalacak olsak çok çetin tartışmaların olduğu esaslara girmek zorunda kalacağız. Buna örnek olarak imam Cafer'in çocuklarının varlığına veya yokluğuna dair tartışmalar verilebilir. Nitekim İsmâîlîler, Cafer'in oğlu İsmâîl'in kati bir şekilde yaşadığını ve neslinin devam ettiğini iddia edip imâmeti diğer çocuklardan reddedip İsmâîl'e özgülerler. Şîa'nın günümüzde yaşayan en büyük temsilcileri olan İsnâaşeriyye dâhil diğer gruplar ise İsmâîl'in daha babası hayattayken nesilsiz bir şekilde hayata gözlerini yumduğunu iddia ederler.

Bu konu üzerine Fâtımîler ile diğer gruplar arasında özellikle de imamların zuhuru ile ilgili başka bir tarihi tartışma bulunmaktadır. Bu tartışmanın esasını da Fâtımî imamların iddia ettikleri nesebin doğruluğu meselesidir. Bu mesele tarih ve inancın iç içe geçtiği bir meseledir. Fâtımîler arasından rakiplerinin yardımı ve kışkırtmasıyla Meymun b. Kaddah adında bir adam ortaya çıkmıştır.⁷³⁹ Kimisine göre bu adam Mecûsî olup İslam birliğini bozmak ve esaslarını yıkmak için İslam dinine girmiş gibi görünmüştür. Bu amaçla İsmâîlî düşüncüyü kurup insanları bu

⁷³⁸ Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 192; Ebû Muhammed el-Yemenî, **Akâidü's-selâse ve's-Sebîn fırka**, C.II, s. 536, 540.

⁷³⁹ Meymûn el-Kaddâh konusu tarihsel bir konu olup günümüzde ehemmiyetini yitirmiştir. Ancak bu olayın ortaya çıkışının Fâtımî devletinin yükselmesiyle başladığını belirtmek gerekir. Özellikle Sünnîler tarafından Fâtımîlerin kurduğu devletin meşru olmadığını kanıtlamak için önemli bir argüman olarak kullanılan bu olay, özetle Fâtımî hanedanının soy olarak ehl-i beyte dayanması bir yana Mecûsî bir şahsa dayandığı tezinden hareketle ortaya çıkmıştır. Her iki tarafın da meşruiyet argümanı olarak kullandığı bu olay söz konusu devletlerin tarihe karışması ile önemini yitirmiştir.

inanca çağırıştır. Bu konuda da çok farklı rivayetler bulunmaktadır. Kimisi aslında böyle bir şahsiyetin hiç var olmadığını iddia ederken kimisi de varlığını kabul edip Fâtımî iktidarının neslini ona dayandırmaktadır. Sünnî birçok tarihçi bu görüştedir.⁷⁴⁰

Araştırmalar neticesinde edindiğimiz sonuca göre bu tip şahsiyetlerin varlığı aklen tasavvur edilemez. Bu tür yakıştırmalar Şîî İsnâaşeriyye için de yapılmıştır. Nitekim bazıları İsnâaşeriyye'nin kurucusunun Yahudi Abdullah İbn Sebe olduğunu söylemiştir. Hâlbuki bu fırkaların ortaya çıkması bilinçli ve planlı bir komplo ürünü olmaktan ziyade iç ve dış faktörler neticesinde doğal olarak oluşmuş birer sosyolojik gelişmeler olması muhtemeldir. İmâmetin nasla tayini hususunda da değindiğimiz üzere yine her bir Şîî grup nasları kendi zaviyesinden yorumlayıp farklı bir sonuca vararak gruplaşmışlardır.

İsmâîlîlerde nübüvvet, imamet ve vesayet konularından sonra İsmâîlîlerin kendi aralarında geliştirdiği davet yöntemini irdelemek uygun olacaktır. Kanaatimizce İsmâîlî davet yönteminin örgütsel yapısı benzeri görülmemiş bir şekilde erken dönem İslam tarihinde teşekkülünü tamamlayarak ilerleme kaydetmiştir. Bunun yanı sıra teşkilatın sahip olduğu bu gizli örgütlenme yapısı İsmâîlî düşünceden ve örgüt üyelerinden tutun yazdıkları eserlerine kadar ilintili tüm boyutlarıyla tepeden tırnağa sarmalamıştır. Eğer İsmâîlî eserlerin sonrasında ortaya çıkan neşir faaliyetleri olmasaydı haklarında herhangi bir bilgi sahibi olmamız da mümkün olmayacaktı.

İsmâîlîlerin sahip olduğu bu gizlilik birçok şeye sebep olmuştur. Bunlardan ilki alimleri ve dâîleri hakkında ortaya çıkan bilgi yetersizliğidir. İkincisi tarih kitaplarında grup hakkında eksik, kopuk ve hatalı bilgilerin yayılmasıdır. Örneğin 'İsmâîlîler tüm ilkelerini, öğretilerini, değerlerini ve konuyu ele alan eserlerini saklanması ve İsmâîlî olmayanların eline geçmesinden korunması gerekli mahrem esaslardan görmüşlerdir.' iddiası buna bir örnek teşkil etmektedir. Her ne kadar bazı araştırmacılar bu gizlilik prensibinin gelişim safhasında düşmanlarının öfkesinden ve

⁷⁴⁰ Örneğin Süyûtî konu hakkında şöyle demektedir: Fâtımî halifelerinin imameti Kureyşî olmamalarından dolayı sahih değildir. Bu nedenlere eserimde onlara yer vermedim. Onları avam toplumunun cahilleri Fâtımî olarak isimlendirmiştir. Halbuki onların atası Mecûsîdir.' Ardından bu iddiasını destekleyecek bir takım kanıtlar öne sürmektedir. Bk. Süyûtî, **Târîhu'l-hulefâ**, s. 66.

saldırılarından korunma amaçlı bir tedbir olarak görselerde bunu özellikle de Fâtımî devletinin gücünün zirvesinde olduğu dönem için kabul etmemiz mümkün değildir.

Bu gizliliğin gerçek nedeni hakkında şunu söylemek en doğru olanıdır: İsmâîlik zaten doğasında İslam toplumunun geneli tarafından kabul edilemeyecek öğretiler barındırmaktaydı. Bu öğretiler, sıradan insanlar ve en basit değerlere sahip kişilerce de kabul edilebilir olmaktan uzak, çelişik ve tuhaf emir ve yasaklar içermekteydi. Bu nedenle İsmâîliler kendilerini insanlardan hatta yönetim ve idarelerini ellerine geçirip hâkimiyetleri altına aldıkları Mısır ve Mağrib gibi toplumlardan dahi soyutlamak zorunda hissetmişlerdir. Zira Mısır'da Şîîliği benimseyip Fâtımî öğretileri kabullenen bir toplumun varlığı hakkında bilgi sahibi değiliz. Bunun nedeni de İsmâîlî öğretilerin doğası gereği tüm toplum tarafından kabullenebilir olmamasının yanı sıra başta değindiğimiz gibi İsmâîlî dâîlerin içine kapanık olması ve tüm öğretileri korunması zorunlu sırlar olarak görmeleridir.

Bahsettiğimiz bu gizlilik prensibi dâî el-Haris el-Yemenî'yi kaleme aldığı eserinin girişinde aşağıdaki ifadeleri çekinceli bir şekilde kullanmaya sevk etmiştir: “Hakikati hakkında bilgi sahibi olan ve ona ulaşmayı hak edenlerin dışındakilerden Allah dostlarının sırlarını korumaya yönelik peygamberimizden hükema senediyle bize ulaşan ağır yeminler ve kat’i sözlerle üzerimize farz kıldığımız sözü yerine getirmede Yüce Allah bize Muhammedin ve pak neslinin hürmetine yardım etmiştir. Mevlamız Cafer Sadık’ın söz ettiği gibi ‘Bizim sırlarımızı açığa çıkarana Allah demirin soğuk yüzünü ve azabın çetinini tattırsın sözünden hareketle emir olduğumda emri yerine getirdim ve sakındırıldığımda da sakınmayı bildim. Ben de aynı şekilde Allah’ın ahdini ve nurani cisimlerce aldığı ağır yeminle bu kitabı elde eden avam ve havas, üst rütbeli veya rütbesiz herkesten yetki sahibinin izni olmadan bunu okumamalarını ve kimseye ifşa etmemelerini Allah adıyla yemin verdiriyorum. Bundan bizim inancı paylaşan ve imamlar hakkında bizimle aynı görüşte olan kardeşlerimiz müstesnadır”.⁷⁴¹

İsmâîlî eserler günümüze değin bu gizlilik prensibi nedeniyle zorlu ve çelişkili ifadelerle kuşatılmış haldedir. Haris el-Yemenî'nin yukarıda verilen ifadelerinden kendi kaynaklarına kendi dışındakilerin ulaşmasının uygun olmadığı

⁷⁴¹ Hâris el-Yemenî, Tâhir b. İbrâhîm, *el-Envâru'l-latîfe*, s. 87.

hatta bunun kesin bir şekilde yasak olduğu fikrinde oldukları anlaşılmaktadır. Bunu yapanlar sözlerine ve emanete ihanet etmiştir. Bu nedenle araştırmacılardan bu konuda şikâyetler duymaktayız.⁷⁴²

6. İsmâîlîlerde Takiyye Kavramı

Takiyye olgusu, hem İsmâîlîler hem de İsnâaşeriyye olmak üzere Şîa'nın genelinde imanın önemli sütunlarından birini oluşturur. Şîi düşüncede olduğu kadar olmasa da Sünnî düşüncede de takiyye önemli bir yer edinmiştir. Sünnî-Hanefî fıkıhçılarının önemli simalarından olan Serahsî (ö. 490/1090), takiyye olgusunu şöyle tanımlamaktadır: *İnsanın içinde gizlediğinin aksini dışa vurmakla kendisini korumasıdır*. Takiyye olgusu Sünnî kamuoyunda kısıtlı meselelerde kullanılmakta ve dar bir kullanım alanına sahiptir. Takiyyenin uygulanmasının cevazına dair bazı ayetler vardır. Bunlardan en bariz olanı, “Canla, gönülle inanmışken ve yüreği, inançla yatışmışken zorla, cebirle, istemediği halde dininden döndüğünü söyleyenden başka inandıktan sonra Allah'ı inkar eden, hatta kafirlikle yüreği genişleyen, hoşlanan kişi yok mu, bu kişilerdir Allah'ın gazabı ve onlara pek büyük bir azap var”⁷⁴³ ayetidir.

Müfessirler bu ayetin nüzul sebebinin Ammar b. Yâsîr olduğunu zikrederler. Nitekim müşrikler onu tutuklayıp Meymun kuyusuna kapatmış ve Muhammed'i inkar etmesi için ona işkence yapmışlardı. İşkenceler dayanılmaz bir hal alınca istemediği halde istedikleri sözleri sarf etmişti. Ardından büyük hüznün ve pişmanlık duyup Peygamberimize durumu aktarmıştı. Bunun üzerine Peygamberimiz; O an kalbin neler hissediyordu? demiş, O da kalbim iman ile taşmaktaydı, deyince ‘Eğer bir daha yapsalar sen de aynısını yap.’ diyerek ona cevaz vermiştir.⁷⁴⁴

Sünnî düşüncede takiyye olgusu bu noktadan hareketle başlamıştır. Onlara göre takiyye olgusu *‘istediğini söylemenle karşındakinin şerrinden korunmaktan’* ibarettir. Bazı Sünnîler her ne pahasına olursa olsun ruhsat yerine azimetin tercih edilmesinin daha iyi olduğunu belirtmiştir. Buna delil olarak da Habbab b. Eret'i göstermişlerdir. Nitekim Habbab b. Eret, bedevi Araplarca tutuklanıp Mekkeli

⁷⁴² Bkz. Asif Ali, *Deâimu'l-İslâm*, s. 21.

⁷⁴³ Nahl, 16/106.

⁷⁴⁴ Taberî, *a.g.e.*, C.XVII, s. 304.

müşriklere satılmıştı. Onlar da ona türlü eziyetler edip dininden ve inancından taviz verip Muhammed'ten vazgeçmesini istemişlerdi. O ise canı pahasına ve tüm işkencelere rağmen istediklerini onlara vermemişti. En nihayetinde onu öldürmeye karar verdiklerinde kendilerinden son bir şey isteyerek iki rekat namaz için izin istemişti. Verilen iznin ardından kıldığı namazını kısa kesmiş ve 'V'Allahi ölümden korktu da namazı uzattı dememeniz için kısa kestim.' demiştir. Ardından da 'Allah'ım şuan burada dost bir yüz görememekteyim. Ne olur Peygamberine benden selam söyle.' demiştir. Akabinde kendisini öldürecekleri zaman secde şekline bürünmesi için kendisini yüz üstü yatırmalarını istese de bu arzusu kabul edilmemişti. Bunun neticesinde ellerini kaldırıp: Allah'ım bunları tek tek say. İbreti alem kıl ve hiç birini sağ bırakma! diyerek beddua etmiştir. Öleceği zaman da şu şiiri mırıldanmıştır: "Müslüman olarak öldürüleceksem Allah için hangi tarafıma düştüğümün bir önemi yoktur"⁷⁴⁵. Bu nedenle Sünnî fıkıhçılar arasında da takiiyeyi caiz kılacak ikrahın boyutu ve takiiyenin kullanım sınırları gibi konular hakkında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁷⁴⁶

Şîi düşüncede ise takiiye olgusu imanî bir mesele ve köklü bir unsur haline bürünmektedir. Örneğin Küleynî, (ö. 329/941) İmam Cafer Sadık'tan şöyle rivayet eder: "Ey Ebû Ömer, dinin onda dokuzu takiiyedir. Takiiyeye inanmayanın dini yoktur. Sarhoş edici şey ve ayaklara mesh hariç her şeyde takiiye vardır".⁷⁴⁷ Şîa'da takiiye olgusunun gelişmesinde Ali taraftarının özellikle de Emeviler döneminde başlayıp uzun zaman maruz kaldıkları zulüm gibi geçerli bir nedeni bulunmaktadır. Takiiye, İsmâilî teşkilatlanmanın üzerinde yükseldiği temel unsurlardan birini temsil ettiği gibi İsmâilî düşünceyi baştan aşağıya şekillendiren bir gizlilik yöntemine dönüşmüştür.

⁷⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C. XIII, s.461.

⁷⁴⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, Beyrut, Dârü'l-Marifet, t.y., C.XXIV, s. 44; ayrıca bkz. Abdulkerim Çelik, Râzi'nin Mefâtihu'l-Gayb adlı tefsiri ile Tabersi'nin Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı tefsirinde takiiye kavramı, **yayınlanmamış yüksek lisans tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2015, s.53

⁷⁴⁷ Küleynî, **a.g.e.**, C.I, s. 217; ayrıca bkz. Murat Alkan, İmamiyye Şîa'sında Takiiye, **yayınlanmamış yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s.27; Mustafa Öz, "Takiiye", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/takiiye> (11.01.2019).

7. İsmâîlîlerde Gizli Teşkilatlanma

İsmâîlîlerin, İslam tarihinde önemli olaylarla gündeme gelen farklı yapılanmaları da mevcuttur. Bu yapılanmalardan en meşhuru Alamut kalesini merkez edinen ve Haşhaşiler olarak isimlendirilen yapıdır.⁷⁴⁸ Bu yapının başında genelde zeki, kurnaz, cesaretli ve dönemin birçok devletinin şekillenmesinde etkili olan komutanlar bulunmakta ve karşıt iktidarlar için nereden ve ne zaman geleceği belli olmayan hançer misali tehlike arz etmekteydiler. Yaptıkları suikastlar neticesinde birçok halifeler, devlet adamları ve bilginler canlarından olmuştur. Suikastları canları pahasına icra etmeleri nedeniyle fedâîler da olarak isimlendirilmişlerdir.⁷⁴⁹ Bu suikast denemeleri Sünnî komutan Selahaddin Eyyubi'ye kadar uzanmıştır.⁷⁵⁰

Söz konusu grubun Nizârî olmalarına bakmaksızın Şîîler grubu içerisinde değerlendirilmeleri nedeniyle çalışmamızda onlara da değinmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Zira kanaatimize göre Alamut kalesi ve kurucu komutanı Hasan Sabbah,⁷⁵¹ bir anda ortaya çıkan bir yapı olmayıp aksine kökünü İsmâîlî düşüncenin kuruluşunda ve düşüncesinde var olan inancın gölgesinde doğal süreciyle gelişimini tamamlamıştır. Nitekim İsmâîlî düşüncenin birçok unsurunda gizliliğe bir eğilim ve bu eğilimden kaynaklı oluşum ve düşünceler vardır. Bu tür düşüncelere imamın ismeti, en küçük hataya bile düşmeyeceklerine yönelik inanç ve kalbi imamlar hakkındaki yanlış düşüncelerden arındırma çabasının zorunluluğu, imamlara mutlak ve sualsiz itaat gibi İsmâîlî inancın unsurları örnek vermek mümkündür. İsmâîlîliğin tüm bu gizemi, sınırlı durumlarda kullanılabilecek bir durumdan çıkıp gizli bâtinî teşkilatlanmaya ve tüm liderlerinin her zaman kullanabileceği bir mekanizmaya dönüşen takiyye olgusuyla daha da pekişmektedir. Bu gizemlilik İsmâîlîlerin kitaplarının, imamlarının ve hatta dâîlerinin isimlerine dahi uzanmaktadır. Bu gizemler kendisinden bunları kimseye açıklamayacağına dair yemine tabi tutulan

⁷⁴⁸ W. Ivanow, Alamut, *The Geographical Journal*, Vol. 77, No. 1 (Jan., 1931), pp. 38-45.

⁷⁴⁹ Bernard Lewis, *el-Heşâşûn Firkatün Sevriye*, çev. Muhammed el-Azab Musâ, Kahire, Medbûlî Kütüphanesi, 2006, s. 186.

⁷⁵⁰ Bernard Lweis, *Saladin and the Assassins*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 15, No. 2 (1953), pp. 239-245

⁷⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Tedmürî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996, C.8, s. 621; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, thk. Halil Şehâde, Dımaşk, Dârü'l-Fikr, 1988, C.4, s. 121; Ferhâd Daftary, *Hürâfetü'l-Haşşâşîn*, çev. Seyfeddin el-Kusyir, Dımaşk, Dârü'l-Medâ, 1996, s. 103;

kişiler dışındakilerle paylaşılmazdı. Öyle ki bu sırlara sahip çıkamayanlar dinden çıktığı gibi kanları da malları da helal ve heder olurdu.⁷⁵²

İsmâilî kaynaklardan bu gizli teşkilata ait bir şemayı ve her birine ait görev ve yetkilere dair bilgiyi elde etmek zordur. Ancak Kâdî Nu'mân'dan bize bu konuda ipuçları olabilecek bazı bilgiler ulaşmıştır. O bu silsileyi daha önce hakkında bilgi verilen *en-Nâtık* ile başlatmaktadır. Ardından hüccet, onun ardından levahik ve bunların ardından da ecnihe makamlarının geldiğini belirtmiştir.⁷⁵³ İlahiyat ve nübüvvet gibi diğer konulardan da alışageldiğimiz gibi bu konu dahi ihtilafıdır. Diğer bazı İsmâilîlerce de kabul edildiği üzere Kirmânî yaratılış serüvenini Mübdi'den başlatıp en küçük hücreye kadar kurguladığı bir fikirle beyan etmiştir. Ona göre yaratılış aşamaları üçü küllî yedisi de tabi olmak üzere on aşamadan oluşmaktadır. Küllî olan üç aşama risalet, vasiyet ve imâmettir.

Tabi olan diğer yedi aşama ise şunlardır: Hitap faslına bağlı olan bab, derecelerin düzenlenmesi ve inançların uygunluğunun karara bağlanmasında hakem olan hüccet, ulvi sınırların varlığını ve katmanlarını ispatlamakla yükümlü dâi'l-belağa, insanlara ilmî ibadetleri öğretmek ve tevili yaygınlaştırmakla görevli dâi'l-mutlak, ilmî ibadet ritüellerini ve küçük büyük süfli âleme dair tüm hududu insanlara öğretmekle yükümlü ed-dâi'l-mahsur, ahit ve söz alma yetkisine sahip olan mezun-i mutlak ve son olarak da vergi toplamak ve hakka çağırarakla yükümlü mezun-i mahsur. Kirmânî bu sistemin kuvveti ve makamlar arasındaki sıkı ilişkiye işaret ederek şöyle der: Her üst katman alttaki katmanın tüm fonksiyonlarına ve yetkilerine sahiptir. Aksi ise mümkün değildir. Dolayısıyla üst makamlar, alt kademedekileri kendi içerisinde barındırırken alt kademedekiler ise üst kademededen herhangi bir şeyi kapsamamaktadır.⁷⁵⁴

Kirmânî alışageldiği adeti üzere süfli alemde kurguladığı bu sistemdeki her makam ile akıldan sudûr şekli ile ortaya çıktığına inandığı ulvi alemde kurguladığı sistemin kademesi ile bağlantı kurmuştur. Ulvi alem de tıpkı süfli alem gibi on katmandan oluşmaktadır. Her bir katmanın başında süfli alemdeki görevli kendi

⁷⁵² Hasan İbrahim Hasan ve Taha Eşraf, **Ubeydullah el-Mehdî**, s. 60.

⁷⁵³ Kâdî Nu'mân, **Esâsü't-te'vîl**, s. 101.

⁷⁵⁴ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 134-135.

yetkileri ile bulunmaktadır. Ulvi felekteki ilk varlıkla irtibatlı olarak cismanî varlıkta ilk varlık olan ve görevi tenzil/vahiy indirmek olan *en-Nâtık* bulunmaktadır. Ulvi feleğin ikinci varlığına karşı ise cismanî âlemde rütbesi te'vil olan esas bulunmaktadır. Ulvi âlemin üçüncü varlığı olan zuhal ile bağlantılı olarak cismanî âlemde rütbesi emir olan imam bulunmaktadır. Kirmânî iki âlem arasında kurguladığı ilişkiyi böylece sürdürür. Ta ki ulvi âlemdeki varlık olarak dokuzuncu sırada ayı saymaktadır. Onuncu sırada ise ayaltı varlıkları görmüştür.⁷⁵⁵

Sicistânî ise kendi deyimi ile cismanî sınırlar âleminin başında Nâtık'ı, ardından ise vasi, imam ve lahik olarak da isimlendirilen hücceti anmıştır. Lahik makamına hüccet denilmesini ise imama olan niyabetine bağlamaktadır. Zira imam yerin genişliği ve büyüklüğü nedeniyle tek başına tüm insanlara daveti ulaştıramamaktadır. Bu yüzden de yer feleğinin kısımlarına nazaran on iki bölüme ayrıldığı gibi yedi feleğe mukabil yedi iklime bölünmüştür. Allah'ın dinini insanlara tebliğ etmek ve Allah'ın hücceti olmak için her iklimde bir hüccet, her bölgede de bir lahik bulunmaktadır. Levahikleri belirleyen hüccet makamında olandır. Lahik mükellef olup hüccetten edindiği teyit ile desteklenmektedir. Kendisine lahik denilmesinin nedeni hüccetin ardından gelmesidir.

Lahik makamından sonra 'yed' gelir. Lahikin güvendiği ve işlerin yapılmasında dayandığı kişiler 'yed'tir. Yed konumundakilerin sayısı da lahikin sayısı gibi on ikidir. Bunun ardından cünah olarak da isimlendirilen dâî gelir. Davette lahik makamına dayanır. Cünah/kanat olarak isimlendirilmesi, davet için doğu ve batı arasında uçmasından kaynaklanmıştır. Asıl görevi mezunlardan iyi ve salih olduklarına güvendiği bir grup teşkil etmektir. Onun ardından mezunı mutlak gelir. Onu atayan cunahtır. İnsanları ona uymaya çağırır. Ardından mezun-i mahdud gelir. Bunun görevleri sınırlıdır. Yerini terk etmez. Ardından mümin gelir. O davetin evrelerini, imamın rükünlerini ve kendi döneminin sahibini isim ve sıfatları ile bilir. En son olarak da dünyanın son mertebesi olan müstecip gelir. Müstecip davete icabet edip boyun bükken ve uyan, tevili, zahiri ve ulvi süfli âlemlerin sınırlarını bilen kişi demektir.⁷⁵⁶ Dâî Hamidî ise farklı bir tasnif tercih eder ve birisi inandığında mümin

⁷⁵⁵ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 138.

⁷⁵⁶ Sicistânî, *Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn*, s. 18-20.

olur. Ardından yükselir ve mukasir olur. Tekrar yükselir mezun olur. Tekrar yükselir dâî olur. Ardından hüccet ardından da bâb olur. Bu konum da herkese nasip olmaz.⁷⁵⁷

İsmâilî dâîlerin söz konusu şablonu kurgulama sıralamaları her ne olursa olsun gökteki âlemin zirvesi olan Mübdi', akıl, feleğin hareketleri ve yıldızlardan itibaren süfli âlemdeki idarenin en düşük organıyla ilişkilendirme yöntemleri karşısında şaşkınlığımızı gizlememiz mümkün değildir. Kaldı ki bu kurulan bağlantıların çoğu da temeli olmayan ve delilden yoksun bağlantılar üzerine kurulu iddialardır. Ancak şunu itiraf etmeliyiz ki böylesi bir nizamın erken dönemde kurulması takdire şayandır. Bu hayretimizi de ancak Fâtımî Muiz-Lidî'nillâh'ın⁷⁵⁸ Kâdî Nu'mân tarafından nakledilen şu sözü ile ifade edebiliriz: "İnsanların çoğu bizim durum hakkında cahildir. Onlar sadece gördüklerimiz ve huzurumuzda olanlar ile ilgilendiğimizi zannederler. Eğer zannetleri gibi olsaydı o zaman huzurda bulunmayanları ve bizden uzak olanları ihmal etmiş oluruz. Hâlbuki Allah tüm insanlara velayetimizi kabullenmeleri, emrimize uymalarını ve bizi tanımalarını yakından uzaktan her yerden bize gelmelerini emretmiştir. Ancak biz şefkatimiz, sevgimiz ve hidayeti bulup kurtulmalarına olan düşkünlüğümüz nedeniyle her yöreye onları irşad edecek ve bizi tanıttacak bir dâî tayin ettik".⁷⁵⁹

8. İsmâîlîlerin Gizli Teşkilata Davet Yöntemi

Karşıt görüşteki birçok kişi İsmâîlîlerin hedefledikleri insanları kendi gizli teşkilatlarına ve inançlarına kazandırmak için farklı metotları uyguladıklarını zikretmişlerdir. Örneğin Ebû Hamid el-Gazzâlî İsmâîlîlerin insanları davet ederken rızık, teferrüs, tesis, teşkik, talik, rabt, tedlis, hal' ve selğ olmak üzere yedi aşamalı bir yöntem takip ettiklerini, el-Makrîzî ise söz konusu yöntemin dokuz aşamadan oluştuğunu iddia etmiştir. Karşıt görüşteki grupların İsmâîlîlerin davet yöntemi hakkındaki görüşleri tamamıyla nakletme durumunda olmakla birlikte bu nakillere tam güvenemeyeceğimizi ve nakillerin tarafsızlığı hakkında bazı çekingelerimizin olduğunu belirtmek zorundayız. Zira aktarılan bu yönteme dair İsmâîlî kaynaklarda

⁷⁵⁷ Hâmidî, **a.g.e.**, s. 169, Ebû Muhammed el-Yemenî, **Akâidü's-selâse ve's-sebîn fırka**, C.I, s. 515.

⁷⁵⁸ Fâtımî Halife Muiz-lidinillah, Hasan b. Ahmed el-Karmâtî'ye gönderdiği davet mektubunda şöyle der: Bununla beraber her bölgede insanları bize çağırın, yolunuzu gösteren, davamızı anlatan, bilgilerimizi yayan, gücümüzden sakındıran, gelişimizi müjdeleyen ve adımıza biat alan dâîlerimiz bulunmaktadır. Makrîzî, **İttiâzu'l-hunefâ**, C.I, s. 196.

⁷⁵⁹ Muhammed Kâmil Hüseyin, **Edebü Mısır el-Fâtimiyye**, s. 44.

herhangi bir işaret bulamamaktayız. Ancak resmin bütünlüğü açısından bunları zikretmek zorundayız. İsmâîlîlerin davet metotlarında uyguladıkları aşamalar ve her aşamada yapılan işleri kısaca şöyle sıralamamız mümkündür.

Birinci aşama: Gazzâlî bu aşamayı rezk ve teferrüs olarak isimlendirmiştir. Rezk Arap dilinde aldatma, kandırma anlamlarını ifade eder. Bu aşamada dâînin avını iyi seçmesi gerekir. Dâînin hedefleyeceği kişiyi iyi seçen zeki biri olması ve seçilen hedefin de ilke ve değerler sahibi olmayan birisi olması zorunludur. En kolay av, şehvetlerine ve arzularına düşkün olup dini görevleri kurtulması gereken bir yük olarak gören kişilerdir. Bu aşamada dâî hedeflediği avına nasıl yaklaşması gerektiğini iyi seçmelidir. Eğer hedeflenen kişi sahâbeden nefret eden bir Şîî ise o yönden kendisine yanaşacak ve bunların zaten Benû temim ve Benû Adiy kabilelerine düşman olduklarını fısıldayacaktır. Yok eğer Şîîler aleyhtarı birisi ise o zaman da Şîîlere ve Ali'ye söverek ve onu yererek kendisine yanaşacaktır.⁷⁶⁰

Fâtımîlerle yakınlığı olan ve Fâtımî tarihi üzerinde önemle duran Mısırlı tarihçi el-Makrîzî ise bu aşamayı dâînin hedeflediği kişiye bazı şüpheli sorular yöneltecek ve hedeflenen kişinin zihninde daha önce mevcut olmamış şüpheler oluşturmaya çalıştığı aşama olarak açıklar. Eğer davet edilen kişi bu tür şüpheli konuların farkında olan bilgili bir kişi ise o zaman dâî ondan vazgeçip bırakmalıdır. Eğer konu hakkında bilgi sahibi değilse o zaman mesele daha kolaylaşır. Dâî derin ve zorlu sorularla onu başbaşa bırakacak ve kendisine yönelttiği bu şüpheler ve derin sorular üzerinde bir nebze düşünmesini bekleyecektir. Eğer oluşturulan bu şüpheler karşısında çaresiz kalıp dâîden cevaplarını isterse o zaman dâînin ona: Din hakikatleri gizlidir. İnsanlar bu konuda cahildir. Allah bu hakikatleri seçtiği imamlar dışında herkese nasip etmemiştir.' diyerek daha da ilgisini ve dikkatini çekecektir. Böylece muhatap daha çok meraklanacak ve dâînin vereceği bilgileri edinmek isteyecektir. Hedeflenen kişi bu kıvama gelince dâî onu karşısına alacak ve dini hakikatleri anlatıp ümmetin içerisinde bulunduğu sapkınlığın ve dalaletin, masum imamları terk etmelerinden ve onları takip etmekten yüz çevirmelerinden kaynaklandığını söyleyecektir.

⁷⁶⁰ Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtıniyye*, s. 21-23; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Sebîn Fırka*, C.II, s. 503.

Makrîzî, İsmâilî dâîlerin toplumda yaygın olan ve hemen hemen herkesçe bilinen meseleler hakkında konuşmadıklarını bilakis birçok kişinin aklına gelmeyen örneğin hac ibadetinde şeytan taşlama esnasında atılan üç taşın ve sefa merve arasında koşuşturmanın ne anlama geldiği, bir saatte yaratabilirken Allah'ın kâinatı neden altı günde yarattığı, Kur'ân'da bahsedilen sıratın ne demek olduğu, şeytanların nasıl bir mahlûk olup nerde durdukları gibi uçuk ve cevaplanması zor konuları konuştuklarını söylemiştir.⁷⁶¹

İkinci aşama: Gazzâlî'nin deyimiyle bu aşama tesis aşamasıdır. Bu merhalede dâî hedeflenen kişi ile gerekirse gece gündüz birlikte olacaktır. Bu süreçte dâîye Kur'ân'ı güzel okuyabilen hoş nağmelere sahip birinin eşlik etmesini ve sürekli hasas ve hüznü vaazlar vermesini uygun görmüşlerdir. Bunun akabinden dâî peyderpey dönemin hükümdarlarına ve âlimlerine eleştirilerde bulunacak ve mevcut hüznü ve düzensizliğin nedenleri arasında gösterecektir. Ama İslam âleminin içerisinde bulunduğu bu hüznü ve zorlu sürecin masum imamların gelişyle biteceğini ima edecektir.⁷⁶²

Makrîzî ise bu aşamada yapılması gerekenleri şöyle açıklar: Davet edilen kişi birinci aşamada kendisine söylenenleri algılayıp, dâînin fikirlerini benimseyip kendisine yöneltilen sorularla hayrete düşünce, dâî ona dinin hakikatlerinin masum imamlardan alınmasının zorunlu olduğuna dair telkinlerde bulunacaktır. Bunun için de İsmâilî kaynaklardan edineceği kanıtları kullanacaktır. Hedefteki kişi bunları benimseyip kabullenince üçüncü aşamaya geçilecektir.⁷⁶³

Üçüncü aşama: Gazzâlî bu aşamayı teşvik olarak isimlendirmiştir. Bu aşama Makrîzî tarafından İsmâilî ilkeleri kabullenen kişilerin ilk aşaması olarak görülmüştür. Gazzâlî se bu aşamayı dâînin yapması gereken üçüncü aşama olarak görmüştür. Gazzâlî'ye göre bu aşamada dâîye icabet edip, kulak verme konumuna

⁷⁶¹ Makrîzî, **el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hıtağ ve'l-âşâr**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, C.2, s. 260-263; Ebû Muhammed el-Yemenî, **Akâidü's-Selâse Ve's-Sebîn Fırka**, C.2, 503.

⁷⁶² Gazzâlî, **Fedâihu'l-bâtmiyye**, s. 24. Gazzâlî'nin bu işareti İsmâilî Dâîlerin dönemin devletlerine ve siyasi birliklerine yönelik taşıdıkları tehdidi ortaya koymaktadır. Gazzâlî **Fedâihu'l-bâtmiyye**, adlı eserini Abbâsî halifesi el-Mustazhir Billâh'ın emri ile kaleme almış ve eserinde halkın itaat etmesi gereken meşru halifenin Abbâsî halifesi olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Aynı şekilde İsmâilî dai Kirmânî de Gazzâlî'nin aksine **el-Mesâbih** adlı eserin meşru halifenin Fâtımî halifesi olduğunu savunmuştur.

⁷⁶³ Makrîzî, **el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr**, C.II, s. 262.

"الر"، "حم عسق" gibi müteşabih ayetlerle ilgili sorular sorulacak ve halkın bu harflerin anlamının olmadığını iddia ettiğini ancak kendisine göre bu harflerin derin ve sırlı bir anlamının olduğuna inandığını söyleyecektir. Ardından 'Neden Allah gökleri yedi ama burçları on iki olarak yarattı? Neden insanın kafasında iki göz, iki kulak, iki burun deliği ve bir ağız olmak üzere yedi delik bulunmaktadır?' gibi ilginç sorularını sürdürecektir. Ta ki müstecip konumundaki kişi bunların nedenini ve cevabını merak eder hale gelsin.⁷⁶⁴

Makrîzî'ye baktığımızda ise bu aşamanın onun için bir adım önde olduğunu görürüz. Ona göre bu merhale ikinci aşamaya bağlıdır. Müstecip bu aşamada dinin imamlarla güçlü bir şekilde bağlı olduğunu bilir. Bunu bilen mutecibe dâî dinin döngü noktası olan imamların Allah tarafından yedi olarak belirlendiğini ve Allah'ın onları yedi rakamında kılmasının diğer varlık âlemindeki ulvi birçok şey ile uyduğuna yerlerin, göklerin ve gezgin yıldızların yedi olan rakamı gibi örneklerle örneklendirir.⁷⁶⁵

Dördüncü aşama: Bu merhale Gazzâlî'nin ifadesiyle 'talik' makamı olarak isimlendirilmiştir. Zira bu merhalede cevaplanması zor uçuk sorularla kafası karıştırılan ve şüpheye düşürülen müstecibe cevap verilmeyerek sallantıda bırakılır. Müstecibin tüm ısrarlı istekleri uzun bir süre geciktirilerek bu konuların önemli ve değerli konular olduğu, bu nedenle de acele gelmediğini ve peyderpey edinilmesi gerekli konular olduğu söylenir. Müstecibe hiç sır vermeden 'acele etme' denilir. Eğer hedefteki müstecip bu sırlara yönelik ısrarlı isteklerinden vazgeçmezse dâî onu terk etmeli ve ondan ümidini kesmelidir. Ancak eğer sabredip söz konusu bilgilere yönelik arzusu gittikçe artarsa dâî ona bu bilgilerin ehemmiyetinden ve mahremiyetinden bahsedip bunların herkese ve ulu ortada açıklanmaması gereken bilgiler olduğunu telkin etmelidir. Bu nedenle kendisine verilecek bilgileri ifşa etmeyeceğine dair büyük yemin verdirip kendisinden söz alınacaktır.

Ona şöyle demelidir: "Bu sırlar gizli olup ancak korunaklı yerlere bırakılır. Hazinesini koru, giriş yerlerini muhkem et ki bu gizli sırları sana aktarayım". Müstecib

⁷⁶⁴ Gazzâlî, a.g.e., s. 23, 26.

⁷⁶⁵ Makrîzî, el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr, C.II, s. 263.

şöyle der: Bunun yolu nedir? Dâî: Bu değerli ve kıymetli sırları koruyacağına ve zayıf etmeyeceğine dair Allah adını anarak senden söz almak ile olacaktır. Nitekim Allah bu sırları verdiği her nebi ve resulden de söz almıştır. Ayrıca peygamberin de diğer halifelerden söz ve ahit almadıkça bu sırları onlara ifşa etmediği ve ensardan da ağaç altında beyat aldığı söylenecektir. Ardından müstecibe ‘Sen de bu bilgilere erişmek istiyorsan önce Allah adına yemin et. Bilgilere vakıf olduktan eğer kabullenmeye muvaffak olursan nihayetsiz büyüklükte bir huzura erersin. Yok eğer kalbinde herhangi bir şüphe kalıp da reddedersen de bizce sorun yok ve o senin bileceğin bir şeydir. Nitekim kim ne için yaratılmışsa ona o şey kolaylaştırılır. Biz seni yemin etmemiş ve duymamış sayarız. Yaptığın yeminde de sana bir sorumluluk yoktur’.⁷⁶⁶ Bunların ardından eğer yemin etmeyi kabul ederse yemin ettirilir ve bir üst aşamaya geçirilir.

Makrîzî ise müstecibin dâî tarafından kendisine daha önceki merhalelerde söylenenleri kabul etmesinden sonra dâînin İsmâîlilerin enbiya hakkındaki inançlarının detaylarını aktaracağını buna göre kendilerinden önceki şeriatleri ortadan kaldıran Edvar’ın sahiplerinin yedi olduğunu ve her nebinin bir esası olduğunu⁷⁶⁷ söyleyeceğini belirtmiş ve Âdemden başlayarak Hz. Muhammed’e kadar Peygamberleri zikretmiştir.⁷⁶⁸

Beşinci aşama: Gazzâlî bu aşamayı rabt olarak isimlendirmiştir. Zira bu aşamada dâî, müstecibi ağır yeminlerle bağlamaktadır. Gazzâlî dâînin müstecibe ettirdiği yemin metnini zikretmiştir. Dâî bu yemin metninde müstecibten Şia’ya gönül verenlerin bilgilerini, onlara düşmanlık yapanlara vermyeceğine dair Allah’ın, Resülû’nün ve diğer enbiyanın üzerine yemin etmesini istemektedir. Ve dâî, yapılan bu yemine zorlukta ve darlıkta, özgürlükte ve baskı altında dahi sadakat gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yine dâî, müstecibin yemini bozması durumunda ise dünyavi ve uhrevi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı konusunda da ağır bir tehditte bulunmaktadır.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ Gazzâlî, **a.g.e.**, s. 23, 26.

⁷⁶⁷ Gazzâlî ve Makrîzî bu kavramı ‘es-Sûs’ olarak kaydetmiştir. İsmâîlî literatürde ise esas olarak kullanılmaktadır.

⁷⁶⁸ Makrîzî, **el-Mevâ’iz ve’l-i’tibâr**, C.II, s. 263.

⁷⁶⁹ Gazzâlî, **Fedâihu’l-bâtıniyye**. s. 28-29.

Makrîzî ise bu aşamada dâînin müstecibe nâtıkların isim ve esaslarına dair bilgi verdikten sonra her asırda bir imamın ve buna eşlik eden on iki hüccetin bulunduğunu kanıtlarıyla beraber kendisine bildireceğini söyler.

Altıncı aşama: Gazzâlî bu aşamayı tedlis olarak isimlendirir. Bu aşamada dâî kendisinden sıkı söz ve yemin alınan müstecibe İsmâîlî inanca dair bazı bölümleri arz eder. Gazzâlî bu inanç esaslarının aktarımı esnasında dâînin dikkat etmesi gerekenleri yedi başlık altında sıralar:

1. Dâî ilk başta İsmâîlî mezhebin kaidesinden bahsedip insanların cehaletinin yegâne sebebinin kendi akıllarına ve görüşlerine güvenerek aldanıp Ehl-i beytten hakkı elde etmekten ve onlara uymaktan uzaklaşmaları olduğunu söyleyecektir. Buna da kanıt olarak peygamberimize ‘Senden sonra hakk nasıl tanınacaktır?’ sorusuna verdiği ‘Size Kur’ân ve ehl-i beytimi bırakmıyor muyum?’ cevabını gösterecektir.

2. Dâî müstecibin Kur’ân ayetlerinin zahiri anlamlarıyla ilgilenmemesi için çaba sarf edecek ve tıpkı her meyvenin kabuğunun sakladığı iç gibi bu ayetlerin de zahiri lafızlarının barındırdığı bâtinî anlamları olduğunu ve asıl amacın da bu bâtinî anlamlar olduğunu ifade ederek onu ikna etmeye çalışacaktır.

3. Dâî müstecibe marjinal yüzünü ve dine muhalif yönünü gizleyecek bunu da Şîilik ve Ehl-i beyt sevgisi örtüsüne bürünerek yapacaktır.

4. Söze öncelikle batılın açık ve yaygın olduğunun hakkın ise ulaşılması zor ve duyulması halinde çoğu insanların inkar edeceği bir derinlikte gizli olduğunun yanı sıra hak taraftarının ve isteklilerinin az ama batıl ve yanlış taraftarları ve isteklilerinin ise çok olduğuna dair söylemler ile başlayacaktır.

5. Eğer dâî müstecibin toplumdan farklı görünmekten ve marjinal olmaktan korktuğunu ve çekindiğini sezerse farklı bir yöneme başvurup aslında etrafında gördüğü birçok saygın konumdaki devlet adamlarının yanı sıra din adamlarının da aynı fikirde olduğunu ancak bunu gizlediklerini belirtecektir.

6. Dâî müstecibe bu mezhep müntesiplerinin çok yakında ortaya çıkacağına ve düşmanlarını alt ederek zafere ulaşacaklarına dair müstecibi umutlandıracaktır.

7. Dâînin bu aşamalarda hiç kimseye gerçek kimliğini açıklamaması ve takma isimler kullanması gerekmektedir. Kullanılacak bu takma isimler kişiden kişiye ve toplumdan topluma farklılık göstermelidir. Ayrıca uzun bir süre aynı yerde ikamet etmemeli kılık kıyafetini, giyim tarzını ve şeklini sürekli değiştirerek tanınmasını engelleyecektir.⁷⁷⁰

Makrîzî bu altıncı aşamanın zaman alan bir aşama olduğunu ve dâînin müsteciple yoğun bir iletişimde olmasını ve uzun zaman geçirmesini gerektirdiğini belirtmiştir. Nitekim dâî müstecibe yedi imam, enbiya ve bahsi geçen sistemi aktardıktan sonra dinin namaz oruç, zekat ve hac gibi Kur'ân ayetlerinde anlatılan dinin uygulama bölümlerine girecek ve aslında bu ibadetlerin toplumu bir arada tutmak, yönetebilmek ve toplumsal kargaşayı önlemek amacı taşıyan sembolik ritüeller olduğunu ve her birisinin arka planda ifade ettiği ve zahiri söylemlerinden anlaşılamayacak derinlikte gizli, derin ve farklı anlamları olduğunu söyleyecektir.

Uygun olan dâînin müstecibin ikna olması ve kendisine aktarılan bilgileri içselleştirmesi için tüm bu bilgileri peyderpey aktararak zamana yayması ve aceleye getirmemesidir. Ardından dâî müstecibi geleneksel bilgilere, metinlere ve rivayetlere inanmasını engelleyecek ve onu Eflâtun, Aristo ve Pisagor gibi Yunan felsefecilerin eserlerine yönlendirecektir.⁷⁷¹

Yedinci aşama: Gazzâlî bu aşamayı hal' ve salh olarak isimlendirmiş ve aynı anlamı ifade etmekle beraber birisinin ameli diğerinin de itikadi alanla ilgili olduğunu belirtmiştir. Bu aşamada artık dâî müstecipten kopmaya yakın olmuştur. Müstecip ise dini farzları terk etmeye hazır hale gelmiştir. O artık tamamıyla din sınırlarından ve inanç esaslarından soyutlanmıştır.⁷⁷² Gazzâlî bu aşamayı son aşama olarak görmüştür. Makrîzî ise Gazzâlî'nin saydığı bu aşamalara iki aşama daha eklemektedir.

Makrîzî burada dâînin konuyu müstecibe aktarma metoduna dair bilgileri vererek tamamlar. Bu anlamda dâînin konuyu aceleye getirmemesini önerir ve müstecibin kendisine aktarılan esasları kabullenip kabullenmediğinin takip

⁷⁷⁰ Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtîniyye*, s. 31, 32.

⁷⁷¹ Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, C.II, s. 266.

⁷⁷² Gazzâlî, *Fedâihu'l-bâtîniyye*, s. 32.

edilmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Eğer müstecibin bu aşamada artık tam ikna olduğuna, bilgileri benimsediğine ve bir üst merhaleye geçirilmesinin uygun olduğuna kanaat getirilirse kendisine şeriatın kurucusu ve irşadın sahibinin bu âlemde tek başına yeterli olmadığı, ona eşlik eden gölgesi konumundaki birine ihtiyaç duyduğu, bunun da asıl gerçeklik kaynağı ulvi âlemin bir yansımasından ibaret olan içerisinde yaşadığımız süfli âlem olduğu, “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye "Ol" demektir, hemen olur”⁷⁷³ ayetinde de belirtildiği üzere âlemin yaratıcısından ilk sudûr eden şeyin aracısız şekilde yaratıldığı gibi yukarıda açıklanan ulûhiyete dair İsmâilî inancın esasları açıklanacaktır.

Sekizinci aşama: Makrîzî bu aşamada dâînin müstecibe yukarıda detayları beyan edildiği üzere mübdi konusundaki İsmâilî esasları aktaracak ve Mübdi'nin olumlu veya olumsuz hiçbir sıfatla betimlenemeyeceği, Kur'ân'da ifade edilen tüm bu sıfatları yüklenenin sabık olan Mübdi'nin ardından gelen lahık olduğunu belirtmesi gerektiğini söyler.

Dokuzuncu aşama: Makrîzînin sonuncu aşama olarak gördüğü bu aşamada dâî eğer müstecibin kendisine açıklanan tüm bilgileri ve fikirleri özümseyip benimsediğine ve kendisini tamamiyle dâîye teslim ettiğine kanaat getirirse ona sırrı açıklar ve onu tabiiyyat ilimlerine dair felsefecilerin eserlerine yönlendirir. Bu sırlardan biri de vahyin kalp temizliğinden başkası olmadığı fikridir. Böylece nebiyi, cahil ve körleri kenetlemek ve bir arada tutmak için aklına gelen ve kalbine düşen bilgileri aktaran kişi olarak görür. Ardından da felsefecilerin hikmet sahipleri gerçek nebiler olduklarını ve imamın aslında varlığının sadece ulvi âlemde olduğunu, eğer bu yolda sebat gösterip çabayı sürdürürse onların sahip olduğu mertebeye erişebileceğini açıklar.

Mezun dâînin hedefteki kişiyi kazanmaya yönelik yöntemini kısaca anlatan bu aşamalar Sünnî iki âlimin İsmâilî teşkilatın davet yöntemine dair aktardıklarından ibarettir. Ancak bu aşamalara dair bilgilerin kaynağına baktığımızda Gazzâlî bu bilgileri davet teşkilatının elde etmeye çalıştığı ve bir müddet teşkilata girip sonradan pişman olan hedefteki kişilerin ağızlarından edindiğini belirtir.⁷⁷⁴ Söz konusu

⁷⁷³ Yâsîn, 82. Ayet

⁷⁷⁴ Gazzâlî, a.g.e., s. 33.

bilgileri bizzat İsmâîlî kaynaklardan derlediğini belirten güvenilir bir tarihçi olan Makrîzî'nin ise kaynakları Gazzâlî'ninkinden daha sağlam ve güvenilirdir.⁷⁷⁵

Bu iddiaları sırf İsmâîlî karşıtlarından gelmesi nedeniyle tümünden reddedebilecek durumda değiliz. Zira İsmâîlî kaynakların farklı yerlerinde bu iddiaları ve İsmâîlî davetçilerin saflarına çekme ihtimali gördükleri yeni elemanları kazanmak için uyguladıkları özgün yöntemleri olduğunu destekleyen işaretler bulmak mümkündür. Gazzâlî onların yöntemini yedi aşama olarak görmüştür. Bu taksimin temelini, inanç olarak Gazzâlî'den de Makrîzî'den de farklı olan erken dönem biyografi yazarlarından olan İbn Nedim'de (ö. 438/1047) de görebiliriz.⁷⁷⁶ İbn Nedim bizzat okuduğu İsmâîlî davet yöntemine dair '*Belagâtü's-seb'a*' isimli bir eserin bulunduğunu açıklamıştır. Ancak onun toplumun katmanlarına göre farklılık gösteren davet yöntemine yönelik taksimi Gazzâlî ve Makrîzî'nin taksiminden farklılık arz etmektedir. Ona göre ilk tebliğ aşaması avama, ikinci aşaması ise avamın biraz üst tabakasına, üçüncüden yedinci aşamaya kadar olan kısımların her birisi ise sınırlı ve belirli evrelere ayrılmıştır. Örneğin üçüncü tebliğ evresi mezhebe intisabı bir yılı aşanlara, dördüncüsü iki yılı, beşincisi üç yılı, altıncısı dört yılı aşanlara özgüdür. Yedinci aşama ise son olup bu aşamada mezhebin tamamı keşf edilir. Ancak İbn Nedim tebliğ süreçleri hakkında herhangi bir detay vermemiştir. Burada detaylar hakkında Makrîzî ve Gazzâlî'nin aktarımlarıyla yetinmemiz mümkündür.⁷⁷⁷

Başta da belirttiğimiz üzere İsmâîlîlerin gizli teşkilatlanma yöntemleri hakkında öne sürülen iddiaların doğruluk veya yanlışlığına bakmaksızın erken dönem İslam tarihinde nadir rastlanabilecek böylesine nizamlı ve sistemli bir teşkilatın o dönemde ortaya çıkması karşısında hayretlerimizi gizleyemeyeceğimizi belirtmeliyiz. Tarihçilerin bu teşkilata önem verip kayıtlara geçmesi ve onları en ince detayına kadar ele alması bu gizli teşkilatın sahip olduğu gücün, kararlılığın, sertliliğin, büyük bir devlet ve yeni bir toplum inşa etmedeki başarılarının boyutunu gözler önüne sermeye yeterlidir. Makrîzî ve Gazzâlî'nin yanı sıra diğer âlimlerin de

⁷⁷⁵ Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, C.III, s. 376.

⁷⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrût, Dâru'l-Beşâir, 2002, C.VI, s. 557.

⁷⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Londra, Müessesü'l-Furkân, 2009, C.I, s. 672.

teşkilatın örgütlenme şekli ve davet yöntemine dair aşamaları en ince detayına kadar aktarmaları da söylenenleri destekler mahiyettedir. Zira bir benzerini tarihte görmek zordur.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHİRET MESELELERİ

İsmâîlîlerdeki Kıyamet ve miad konusu ulûhiyet konusu gibi karmaşık bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu alanda da ulûhiyette olduğu gibi Mübdi'den nefse kadar ulvi âlemin özelliklerini bu konu ile ilişkilendirmektedirler. Daha önceki konularda özellikle de İran ekolü mensubu Kirmânî ve Sicistânî'nin görüşlerinde Yunan felsefesinin unsurlarının etkisini bariz bir şekilde görmüştük. Bu konuda da Yunan felsefesinin dışında farklı dış etkenleri de müşahede edeceğiz. Bu etkenlerin başında Mesîhi/Hıristiyanlık düşüncesinin etkisi gelmektedir.

Burada dikkatimizi çeken önemli hususlardan biri, Sicistânî'nin hıristiyanlığın sembolü olan haçı resmederken onu İsmâîlî düşünceyle uyumlu bir şekilde yorumlayıp yoğurmasıdır. Bunun yanı sıra Sicistânî'nin bazı çeşit varlıklar ile başka gruplar arasına özgü bir tenasühün varlığına inandığına ve bunu Yunan filozoflarından edindiğine dair meşhur filozof Ebû Reyhân el-Bîrûnî'den öğrendiğimiz önemli bir işaret vardır.⁷⁷⁸ Konuya insanın ahirete intikalinde geçirdiği ilk aşama olan ölüm ile başlayacağız. Ardından bedenlerin çürüdüğü mü yoksa baki olduğu mu? sorusuna cevap arayacağız. Son olarak da ruhların göçü hususuna değineceğiz.

A. ÖLÜM VE RUHLARIN GÖÇÜ/TENASÜH

Ahret yolculuğu insan ruhunun bedenden ayrılması sonucu ölümün gerçekleşmesi ile başlar. Yüce Allah ayette şöyle buyurmuştur: “Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini ise belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır”.⁷⁷⁹

Ölüm, hayat olgusunun zıttıdır. Ölüm de diğer eylemler gibi Allah'ın bir fiilidir. İnsanın küçük kıyameti sayılır.⁷⁸⁰ Yukarıda verilen ayet, ölüm hakkında kelamcılar ve felsefecilerce araştırılan girift birçok soruya dair ipuçları vermektedir.

⁷⁷⁸ Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-'akl ev merzûle**, Haydarâbâd, 1985, s. 49.

⁷⁷⁹ Zümer Suresi 42.

⁷⁸⁰ Mecme-ül Buhusi el-İslamiyye, **Şarhü'l-mustelahat el-keîmiyye**, İran-Meşhet, 1994, s. 355.

Gerçek ölümün ardından '*küçük ölüm*' olarak isimlendirilen uyku gelmektedir. Ayette ölüm ile uyku bir arada anılmıştır. Ebû Cafer et-Taberi'nin naklettiğine göre tüm ruhlar uyku sürecinde bedenden ayrılıp bir araya gelerek Allah'ın izni ile kaynaşır. Ardından ayrılıp dünyaya dönmek istediklerinde ise Allah ölmesini

Sünnî Kelamcılar, ölüm konusunda naslarda belirtilen bilgilerle yetinmişlerdir. Ancak bu konuda; 'Ruh kesin olarak nerede durmaktadır? Nefs ve ruh arasında bir fark var mıdır? Uykuda bedenden ayrılan ruh, bu süreçte yaptıkları hissedilmeden bedene nasıl döner?' gibi akla gelen bazı sorular bulunmaktadır. Felsefi bu girift sorulara karşı birçok teori geliştirmiştir. Bu teoriler İsmâilî düşüncede yankılanmış ve derin bir etki bırakmıştır.

Ölümü tadan ve yaşayan bizzat nefsin kendisi olduğu için öncelikle nefsi tanımamız gerekir. Ayrıca nefis İsmâilî düşüncede yukarıdan aşağıya doğru olan sistemde akıldan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Doğrusu onu akıl ile birlikte ele almamız da mümkündür. Ancak nefsin, ölüm olgusuyla birlikte ele alınmasının başta düstur edindiğimiz kelami sıralama nedeniyle uygun olacağını düşündük.

Nefs kelimesi sözlükte 'beden, kan, kişinin kendisi, saygınlık' gibi anlamlara gelmektedir. Eflâtun'a göre nefis bir cisim değildir. O, bedeni hareket ettiren soyut bir cevherdir. Aristo ise nefsi tabii beden olgunluğunun ilk aşaması olarak görür.⁷⁸¹ Nefis ile ruh aynı şeyler midir değil midir? Bu soruya verilecek en uygun cevap ikisinin aynı şeyler olduğunun tercihe şayan olduğu cevabıdır.⁷⁸² İsmâilî düşüncede Eflâtun'un *emsal teorisinin* bariz bir etkisi görülmektedir. Nitekim Aristo hissedilen bu âlemin cins ve nevelerden oluşan külli suretlerinin bulunduğunu, nefsin bu hissedilen âlemi düşünmesi neticesinde kendisinden geldiği sabit ve ilk ve sonu olmayan bir aşamadan geldiğini idrak ettiğini belirtmektedir. İşte tüm bu mahiyetler akılda mevcuttur. Nefis hissettiği bu âleme benzer ve denk ma'kul/akledilen bir âlemin valığına da iman eder. Bu akledilen âlemde tüm bu hissedilen âlemin suretleri eksiksiz bir şekilde bulunmaktadır. Eflâtun'a göre nefis, bilgileri bedenle etkileşime geçmeden önce edinmişti. Zira nefis o vakit sohbeti ilahiyeye iştirak etmekteydi.

⁷⁸¹ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, C.II, s. 481.

⁷⁸² Kirmânî, *Rahetü'l-Akl*, s. 309; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, C.XV, s. 625; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefi*, C.1, s. 625.

Bedene inmesiyle birlikte günah işlemeye başlamıştır. Nefis bu âlemde gölgelerini gördüğü eşyaların aslını, daha öncesinde gördüğünden dolayı samimi ve kadim bir dostun hatırası gibi hatırlamaktadır.⁷⁸³

Eflâtun'un bu görüşünün bariz etkisini birçok İsmâîlî dâide görmekteyiz. Bunlardan biri de Fars ekolüne mensup Kâdî Nu'mân'dır. Öyle ki annesinden doğan bir bebeği bile ulvi âlem ile irtibatlandırmıştır. Ona göre ulvi âlemde mutlu ve huzurlu olan bebeğin ruhu, bedene atılması nedeniyle hissettiği çileyi ağlayarak dışa vurmaktadır. Bu ulvi âlemde temiz ruhların sahibi olan Allah dostları imamlar bulunmaktadır. Kâdî Nu'mân "Sizi ondan yarattık. Oraya gönderecek ve tekrar oradan çıkaracağız"⁷⁸⁴ ayetini de ondan geldiğimiz ve tekrar ona döneceğimiz pak imamların ruhları olarak yorumlamaktadır.⁷⁸⁵ Dâî Kirmânî de bu düşüncededir. O, nefsin arzularından arınıp ilahi boyundurukları yerine getirdikçe üstün konumlara geleceğini ve bu üst konumun da melek gibi maddeden arınmış ruhanî mahlûkatın yaratılmasındaki sebepleri düşünme makamı olduğunu belirtmiştir. Bu süreçte nefis her arınmada peyderpey yükselecektir.⁷⁸⁶

Nefsin beka sebebi olarak şunu benimsemiştir: Beka ve ezeliyet olgusu ile nitelenen ibda ve inbiâs aklının birleşme noktası olan mukaddeslik çerçevesidir. Nefsin de ibda ve inbiâs aklının seviyesine çıkarak akla dönüşmesi ancak bu kutsi çerçeveye kurulacak sonsuz ilişkisi ile mümkündür.⁷⁸⁷ İşte Kirmanî'nin görüşüne göre ölüm, nefsi bedeninin ağır yükünden arındırarak diğer bir ifadeyle nefsin, bedeninin ihtiyaçlarına yönelik işlevleri terketmesiyle, semâvî ve arınmış varlıklara erişmesine yol açar.⁷⁸⁸ Nefis, zâhir ve bâtın ibadetleri içselleştirip alışkanlık haline getirince semâvî ve akıllı varlıklar derecesine yükselir. Aksini yapınca da esfel-i sâfilîne düşer.

İsmâîlîlerin ölüm olgusuna yönelik düşüncelerinin detayına girmeden önce bu konuda onlara yöneltilen bir ithamı irdelememiz gerekir. Bu itham da İsmâîlîlerin ruh göçü olarak tanımlanabilecek tenâsuh olayına inandıkları iddiasıdır. Eğer bu

⁷⁸³ Yûsuf Kerem, *Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye*, a.g.e, s. 90.

⁷⁸⁴ Nuh Sûresi 18.

⁷⁸⁵ Kâdî Nu'mân, *er-Risâletü'l-müzhibe*, s. 43.

⁷⁸⁶ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 317.

⁷⁸⁷ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 351.

⁷⁸⁸ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 357.

iddia doğru ise o zaman ölüm olayı hakiki bir olay olmaktan çıkıp sûrî bir olay olmanın ötesine geçmeyecektir. Tenâsuh fikrinin doğuşu ve gelişimine yönelik özet olarak şunları söylemek mümkündür:

Yaygın görüşe göre tenâsuh inancı ilk olarak erken dönem Hint inancında ortaya çıkmıştır. Hint inançları alanında uzman olan Bîrûnî'nin deyişiyle Hint inancının sembolüdür. Bîrûnî 'nin tenâsüh inancına yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür: Şahısları, cisimleri, bunlara ait hal ve hareketleri tecrübe eden nefis, bu tecrübeleri yeni ve köklü bilgilere dönüştürür. Ezeli doğasıyla ruh, çürümeye ve yok olmaya mahkûm bedenlerde gezinirken, kötülüklerle yoğrulmuş bir bedende eziyet çekerse, kendini kötülükten koruma bilgisi ve tecrübesine ulaşır. Aksi durumda ise, vücut bulduğu bedende huzurlu ise kişinin mizacına göre değişiklik gösterebilen bu süreç ruhun iyiliğe ulaşmaya dönük tecrübesini artırır. Bu süreç, şeklin maddeden ayrıştığı alt katmandan, nefsin bilme arzusunun doyuma ulaştığı üst katmana ulaşarak, kemale ermesine kadar devam eder ve ruhun kendi saf yapısına ulaşarak, değersiz olan ve sürekli ruhu aşağıya çekmeye çalışan maddeden bağımsızlığını fark ederek bilgi ve marifet yoluyla huzura ulaşmasıyla sonuçlanır.⁷⁸⁹

Bîrûnî, Hinduların kutsal kaynaklarından bu açıklamaları destekleyen alıntılar yapmaktadır. Ayrıca Hint inancındaki bu tenâsuh fikrinin Yunan felsefesine yönelik etkisini destekleyen Sokrat'ın sözlerine de yer vermektedir.⁷⁹⁰ Buna ek olarak şunu belirtmek gerekir. Yusuf Kerem, Yunan filozoflardan tenâsuh fikrini savunanların ilkinin Pisagor olduğunu belirtmiştir. Nitekim Pisagor, ruhun ölüm sonrası arınması için cehenneme atıldığını, ardından da yeryüzüne tekrar gönderildiğini, durumuna göre insan, hayvan veya bitki bedenine büründüğünü ve cehennem ile dünya arasındaki bu gelgitlerin arınmasını tamamlayana dek sürdüğünü belirtmiştir.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Bîrûnî, **a.g.e.**, s. 38-39; Ayrıca bkz. Mehmet Taplamacıoğlu, **Karşılaştırmalı Dinler Tarihi**, Ankara 1966, s. 145, 146; Mehmet Bulgen, Reenkarnasyon ile ilişkilendirilen ayetlerin değerlendirilmesi, Reenkarnasyon ile ilişkilendirilen ayetlerin değerlendirilmesi, **yayınlanmamış yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2005, s. 51; a.m.f. **İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40 (2011/1), 63-92; Ali İhsan Yitik, **"Tenâsüh"**, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenasuh#1> (10.05.2019).

⁷⁹⁰ Bîrûnî, **a.g.e.**, s. 43.

⁷⁹¹ Yusuf Kerem, **Târîhu'l-felsefeti'l-Yûnâniyye**, s. 30.

Burada Bîrûnî'nin Sicistânî'yi anlamasının ve Sicistânî'nin Yunan filozoflardan etkilenmesinin boyutunu gösteren ince bir detay bulunmaktadır. Nitekim Bîrûnî, Sicistânî'nin her çeşit varlıkta tenâsuhun mevcut olduğuna ancak çeşitler arasında geçişin mümkün olmadığına inandığını belirtmiştir.⁷⁹² Hint inancını ele alan Bîrûnî'nin bu bağlamda Sicistânî'den alıntı yapması, Bîrûnî'nin Sicistânî'nin tenâsuha inandığını kabul ettiğini göstermektedir. Anlaşılan İsmâilî dâîlerin tenâsuha inandıklarına dair maruz kaldıkları bu itham, Bîrûnî'yle sınırlı kalmayıp tüm İsmâilî karşıtlar tarafından dillendirilen bir ithamdır.⁷⁹³ Ancak İsmâilîlere yönelik bu ithamların nedenini ve kaynağını araştırmak konunun anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Tenâsuh fikri İslam'ın erken dönemlerinde bazı fırkalara geçmiştir. Bu da bize birçok kelamcının söz konusu tenâsuha yönelik reddiye çabasına girişinin nedenini ve bu fikrin İslam düşüncesini tehdit edecek seviyeye gelişini açıklamaktadır. Dini akım ve fırkaları ele alan makalat eserlerine göz attığımızda bu alanda eser yazan Abdülkâhir Cürçânî'nin tenâsuh fikrini savunanlara bir bölüm ayırdığını ve onları İslam öncesi tenâsuha inananlar ile İslam sonrası tenâsuh fikrine inananlar olmak üzere iki ana gurupta değerlendirdiğini görürüz. İslam sonrasında tenâsuha inananlar arasında Kaderiyye grubundan yani Mu'tezile'den olduklarını iddia ettiği bir grubu ve Râfızîlerin gulatları/aşırılarıdır saymaktadır.⁷⁹⁴ Mu'tezile'den en-Nazzâm'ın arkadaşlarından olan Ahmed b. Hayit el-Kaderi isimli şahsında bu fikri benimsediğini iddia eder.⁷⁹⁵ Râfızîlerden de Beyâniye ve Hattâbiyyeyi⁷⁹⁶ andığı gibi meşhur tabip Filozof er-Râzî'yi de zikretmiştir. İbn Hazm, adı geçen Filozof er-Râzî'nin *el-İlmu'l-ilâhiyye* adlı eserinde tenâsuhu açıkça savunduğunu ve dile getirdiğini iddia etmiştir.⁷⁹⁷ er-Râzî'ye yönelik bu itham İsmâilî dâî Kirmânî tarafından da dillendirilmiştir.⁷⁹⁸ Filozof er-Râzî ile İsmâilî dâîler arasında cereyan eden şiddetli tartışmalar, bize o dönemde İsmâilîlerin tenâsuh fikrine yönelik eleştiriye verdikleri öneme dair işaretler sunmaktadır.

⁷⁹² Bîrûnî, **a.g.e.**, s. 49.

⁷⁹³ Gazzâlî, **Fedâih-ul-Bâtınîyye**, s. 49.

⁷⁹⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 255.

⁷⁹⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 252,260

⁷⁹⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 255; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal**, C.I, s. 77.

⁷⁹⁷ İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal**, C.1, s. 77.

⁷⁹⁸ Kirmânî, **Rahetü'l-Akl**, s. 364.

Tenâsuh fikrine dair beyanların bize erken dönem bâtinî hareketine yönelik kaynaklardan ulaştığını söyleyebiliriz. Nitekim İmam Cafer'den geldiği iddia edilen rivayetlerle dolu olan *el-Heftu ve'l-ezille* adlı eserde ruhun ezeli olduğu ve bedenden bedene gezindiğini ifade eden birtakım beyanlar mevcuttur. Bu rivayetler hakkındaki ciddi şüpheleri görmezden gelerek bunun bâtinî hareketinin erken dönem fikirlerine dair bilgi verdiğini de söylemek mümkündür. Bu rivayeti nakledenlerden biri de el-Mufaddal b. Ömer el-Ca'fi'dir.⁷⁹⁹ Bu ilginç fikirlerden biri de tenâsuh fikridir. Onun eserine bakıldığında Hint düşüncesinden Yunan'a oradan da diğer düşüncelere geçen tenâsuh fikrinin etkisinde kaldığını rahatlıkla çıkarsamada bulunabiliriz.⁸⁰⁰

Diğer bir açıdan da bakıldığında Fâtımî halifelerinin en meşhuru olan Muiz-Lidînellâh'tan başlayıp en alt düzeydeki İsmâilî dâilerin kendileri ile tenâsuh fikri arasında bir bağlantının olmadığına yönelik açıklamalarının yaygınlaştığını ve tenâsuhu şiddetle eleştirip batıl bir inanç olduğunu ortaya koymak için çaba harcadıklarını görmekteyiz. Tüm bu açıklamalarından aslında kendilerine yöneltilen ithamların farkında olduklarını ve bunları boşa çıkarmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Kâdî Nu'mân bu bağlamda Muiz-Lidînellâh'tan şu sözleri nakletmektedir: *İki kişi lanetlenmiştir. Birincisi imamların ilah olduğunu ikincisi de tenâsuhun var olduğunu iddia edendir.*⁸⁰¹ Kirmânî de bunu eserlerinde birden çok defa dile getirmiştir. "Muhammed b. Zekerriyya, aşırı gruplar/gulat ve tenâsuh ehli gibi cezanın olmadığını, amellerin karşılığının bu dünyada gerçekleşeceğini iddia edenlerin inandığı fikirlerden biri de nefislerin bedenlerden önce var olduğu inancıdır. Dehriyer ve onlara tabi olanlar ise ruhun bedeniyle ortaya çıktığını ve bedeniyle var olduğunu iddia ederler. Tüm bunların batıl olduğunu ortaya koyacak kanıtları 'er-Riyad' ve 'Mizânu'l-akl' adlı eserlerimde detaylıca zikredilmiştir.⁸⁰²

⁷⁹⁹ Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak İmam Cafer'in öğrencisi olduğu ve ondan rivayetlerde bulunduğu bilinmektedir. İsnâşeriye mezhebi onun güvenilirliği hakkında ihtilafa düşmüştür. Hayatı hakkında bilgi için Bkz. Hans Hailm, *el-gunusiyye fi'l-islam*, çev. Raid el-Bâş, Salim Salih, Menşurat cümel, 2010, s. 149-150; Mufaddal b. Ömer'in *Kitâbu's-sirât* adlı eserine, Munsif b. Abdülcelil'in yazdığı mukaddime, Mektebetü'd-dâri'l-İslâmiyyi, Beyrut, 2005. s. 8.

⁸⁰⁰ Bkz. el-Mufaddal b. Cafer el-Cu'fi, *Min fadâili Mevlânâ Cafer es-sâdık kitab el-heft eş-şerif*, thk. Mustafa Galib, Dâru'l-endülüis, Beyrut 1977, s. 45,46,114, 122; Mustafa Galib'in, mukaddimesi, *Kitab el-heft eş-şerif*, s. 9; Hains Halim, *el-Gunusiyye fi'l-İslam*, s. 170.

⁸⁰¹ Kâdî Nu'mân, *er-Risâletü'l-müzhibe*, s. 43, 44.

⁸⁰² Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 364, 395.

Sicistânî ise *el-Mekâlid* adlı eserinin kırk birinci bölümünü tenâsuh konusuna ayırmış ve burada tenâsuh fikrinin yanlışlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ruh göçünü iddia edenlere öncelikle akli deliller sunmuş ardından da konu ile ilintili ayetleri aktarmıştır. Bu aktarım yöntemi onun hem müslüman hem de gayr-ı müslim gruplara hitap ettiğini göstermektedir. Tenâsuha inananlar ruhun işlediği her hatada gökten yere düştüğünü tekrar göklere yükselmek için bedenden bedene dolandığını ve arınmayı tamamlayana kadar da bu durumun süreceğini iddia etmişlerdir. Ayrıca hayvanların da ceza göreceklerini zira onlarda bulunan ruhların hata işlemiş olan günahkar ruhlar olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁰³

Sicistânî bu düşüncenin yanlışlığını realitede birçok hayvanın hem beslenmesinde hem de hayatında mutlu bir şekilde yaşayıp ürettiğine şahit olduklarını ve bu durumun suç işleyen bir ruha verilecek ceza olarak görülemeyeceği teziyle kanıtlamaktadır.⁸⁰⁴ Hayvanların bünyesine ve yaşam şekline bakanlar onun çile çekmek üzere gönderilen bir ruha sahip olmadığını görürler. Hayvanın yaratılış amacı Kur'ân'da açıkça beyan edilmiştir: “Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi”.⁸⁰⁵

Tüm bu ve benzeri ayetler hayvanların yaratılış gayesinin insanın yararı olduğunu, azap çekmek için olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim öküz çiftçiliğe, eşek yük taşımacılığa, at ve fil muharebeye, koyunlar ise yün ve süt üretimine uyumlu bir şekilde yaratılmıştır.⁸⁰⁶

Ruhların gökten yere inmesinin işlenmiş olan bir hata nedeniyle olması meselesi ise iki seçenek dâhilinde düşünülebilir. Birinci seçenek tüm ruhların birlikte gökten indirildiği ihtimalidir. İkincisi ise bir kısmının indirildiği ancak diğer kısmın ise gökten yere indirilmediği ihtimalidir. Birinci seçeneğe göre eğer ruhlar tümü bir anda yere inmişse⁸⁰⁷ o vakit bürünecekleri çok sayıda bedene ihtiyaç duyarlar. Bu

⁸⁰³ Karş: Abdülkâhir el-Bağdâdî, **a.g.e**, s. 257, 260; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ**, C.I, s. 77.

⁸⁰⁴ Sicistânî, **el-Mekâlid**, s. 200.

⁸⁰⁵ Nahl, 16/80

⁸⁰⁶ Sicistânî, **el-Mekâlid**, s. 202, 203.

⁸⁰⁷ Karş: Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 258.

bedenlerin de tenasül yani bir baba ve anneden doğma silsilesi olmadan ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Eğer tenasül olayı ile bedenlere girmişler ise o vakit de tüm ruhların tenasülün başlangıcı olan ana unsura döndüğü kesinleşir.

Tek ruhun varlığının kabul edilmesi gökten tek bir ruhun ve bedeninin indiğini ispat eder. Ancak bu iddiada aynı zamanda örtülü olarak nübüvvetin inkârı da bulunmaktadır. Zira inen bu ruhun bir hata nedeniyle yere indiğini iddia edilmektedir. Bu durumda nebinin ruhu iki ihtimal dairesinde kalmaktadır. Ya kendisinden bir hata meydana gelmiştir. Ya da olmamıştır. Eğer kendisinden hata meydana gelmişse bu durumda o insanlara nasıl ‘Hata işlemeyin! Günahtan uzak durun!’ demek üzere elçi olarak gönderilecektir? Eğer hata işlememişse de o zaman onun yeryüzüne gönderilmesinin bir gerekçesi kalmamaktadır. Bu durumda onların görüşüne göre neden yeryüzüne atılmıştır?⁸⁰⁸ Ayrıca şu sorular da sorulmaktadır: İddia ettiğiniz bu hata tek bir hata mıydı yoksa farklı birçok hatadan mı oluşmuştu? Eğer tek bir hata ise ruhların iniş yaptığı bedenler neden farklılık arz ediyor. Eğer bir hata değil de birçok hata söz konusu ise ruhanî âlemde böyle bir şey nasıl mümkün olabiliyor?

Sicistânî bu soruların yanı sıra esaslı olan bir diğer soruyu gündeme getirerek şöyle der: İddianıza göre eğer ruh yeryüzüne işlediği bir hata nedeniyle bir bedene büründürülüp atılıyorsa bu bedeni acaba bizzat onlar mı seçiyor? Yoksa tanrının kendisi mi seçiyor? Eğer onlar seçiyor ise bu özgür seçim iradesi hata işlemiş bir ruha verilecek konum değildir. Eğer tanrı kendilerine seçiyorsa bu da kendilerine bir saygınlık kazandıracak ve yaptıkları hata ile uyumlu olmayacaktır. Zira Allah’ın birine bir şey hibe etmesi onun yaptığı bir sevabın karşılığı olur.⁸⁰⁹

Sicistânî tenâsuhu savunan Müslüman gruplardan bazılarının iddialarını Kur’ân’ın ayetlerine dayandırdığını belirtir. Buna örnek olarak da Allah’ın İsrail oğullarının mesh edilmelerini/hayvana dönüşmelerini konu alan şu ayetlerini gösterir: “Onlardan maymun ve domuzlar yarattı”⁸¹⁰ Sicistânî bu ayeti kanıt olarak öne sürenlere eleştiri olarak söz konusu ayeti yaygın olmayan bir şekilde

⁸⁰⁸ Sicistânî, **el-Mekâfid**, s. 201.

⁸⁰⁹ Sicistânî, **el-Mekâfid**, s. 202.

⁸¹⁰ Mâide suresinin 60.

yorumlayarak bahse konu değişimin o insanların insan şeklinden çıkartılıp tamamen fiziki olarak adı geçen hayvanlara dönüşmediğini bilakis buradaki değişimin psikolojik ve ruhi bir değişim olduğunu iddia etmiştir. Zira adı geçen hayvanların temel özelliği yemek, içmek ve eğlenceye dalmaktır. Ayette bu insanların ahlak olarak bu hayvanlara benzediği belirtilmiştir.⁸¹¹

İsmâilî dâîlerin tenâsuh olgusuna yönelik bu eleştirel yaklaşımları geçici olarak tenâsuha inanmadıklarını düşündürmektedir. Ancak biz İsmâilîlerin tenâsuh ile direkt ilişkili olan ölüm olgusu hakkındaki fikirlerini net olarak ortaya çıkarmaya çalışacağız. Dâî İbn Ebî Sâlim el-Vâdiî'nin, şiirinde betimlediği ölüm yolculuğuna dair detaylar İsmâilî düşüncede ölüm olgusunun aşamaları hakkında bize bilgi vermektedir. Ona göre ruh bedenden ayrılmasının ardından eğer iyi birisi ise göğe yani müminlerin, nâtiklerin ve imamların ruhlarının tümünün toplandığı ulvi aleme yükselir. İnanan ruhlar imanlarına paralel olarak ulvi âlemde yükselir.

Dâî İbn Ebî Sâlim el-Vâdiî'nin yaptığı açıklamalar, İsmâilîlerin düşüncesi ile tenâsuh olgusu arasında bir takım farklar olduğunu göstermektedir. Ancak her iki düşünce arasında ortak paydaların varlığını da inkâr edemeyiz. Nitekim kâfir ruhların işkence amaçlı olarak kötü konumlardan diğer bir kötü konum olan kadın, çocuk ve delilere aktarılması düşüncesi İslami bir yaklaşım değildir. Konunun başında Hint geleneğinde tenâsuh olgusuna dair bilgiler verilmişti. Ancak İsmâilîler ısrarla kendi görüşlerinin bu tenâsuh ile eşit olmadığını ve tamamen farklı bir teori olduğunu savunmaktadırlar. İsmâilî dâîlerin bu tutumları, felsefecileri eleştirip aynı zamanda büyük oranda onlardan etkilenmeleri olayında olduğu gibi alışlagelen bir durumdur.

Dâî İbn Ebî Sâlim el-Vâdiî'ye göre ruh cesetten ayrıldıktan sonra beden tekrar ana kaynağına dönmek üzere dağılır nihayetinde de belki bir yiyeceğe veya benzer bir şeye dönüşecektir. Bu düşüncesinin tenâsuhtan tamamıyla farklı olduğunu belirten el-Vadiî, söz konusu teorisini ise 'tedahrüc' olarak isimlendirir. Tedahrüc

⁸¹¹ Ehli hadis olan büyük tefsirci Mücahit b. Cibri de bu anlama yakın ifadeler kullanarak şöyle demiştir: Kalpleri evrildi kendileri maymuna dönüşmediler. Bu, ilmiyle amel etmeyen bilginlerin kitap yüklü eşeklere benzetildiği gibi bir benzetmedir. Bkz. Taberi, Câmîu'l-beyân, 2/172. Taberi, ayetlerin zahirine ve toplumun genelinin görüşüne aykırı olduğu gerekçesiyle bu görüşü şiddetle reddetmektedir.

kelimesinden anlaşıldığı kadar bu kelime kâfir ruhların kötü yerlerden kadın, çocuk ve delilerin bedenine atılmasıdır.⁸¹²

Dâî el-Vadiî'nin açıkça dile getirdiği iddia olan kâfir ruhların kadın, çocuk ve delilerin bedenlerine nakledilmesi hususu Kirmânî'nin ısrarla inkâr ettiği tenâsuhla birebir örtüşmektedir. Kirmânî şöyle der: '*Tenbîhu'l-hâdî ve'l-müstehdî*' adlı eserimizde beyan edildiği üzere ruhun diğer bedenlerle bir bağlantısı yoktur.⁸¹³ Dâî Kureşî, Kirmânî'nin bu görüşünü naklettikten sonra kesin bir şekilde tenâsuh inancının cahillerin inancı olduğunu vurgular ve şöyle der: "Ruhlar bir bedenden diğerine geçmezler. Bir müminin ruhu bedenden ayrılınca ulvi âlemden sarkan nurani ipe bağlanır ve bu âlemlerle iç içe geçer. Bu bağlantı oraya geçmek şeklinde değildir. Bilakis demirin mıknatısa bağlılığı gibi bir bağlılıktır. Ruh kemale ermek aşkıyla bu ulvi âlem etrafında döner. Bu arzu ve aşk imam, nuteka ve emsalinin olduğu ulvi mertebeye ulaşana dek sürer".⁸¹⁴

Ancak dâî Kureşî, imamları ve İsmâîlî inancı inkâr eden ruhlardan bahsedince şu an inkâr ettiği Vadiî'nin söylemlerine benzer ifadeler kullanarak şöyle der: "Kötü ve habis ruh ölüme yaklaşınca yaptığı kötülüklerini ve karanlık işlerini görür. Onun bu kötülükleri onu temiz ruhların vardığı durak olan nurani ulvi âlemden koparır. Aynı zamanda bu andan itibaren tövbeden ve yaptıklarından pişman olmaktan da mahrum edilir. Bu andan itibaren ruh ulvi âleme erişme çabası gösterse de engellenir. Ardından pis cesedine dönmek ister ancak bundan da engellenir. O, ulvi âleme yükselmekten ve alışageldiği bedene dönmekten mahrumdur. Bu nedenle yer ile gök arasında döner durur".⁸¹⁵ Bunu destekleyen bir diğer açıklama ise daha önceki açıklamalara benzeyen dâî Kureşî'nin söz konusu bu kötü ruhların arada bir kadın, çocuk ve emsali nakıs varlıklara görüldüğüne yönelik açıklamasıdır.⁸¹⁶

Müminin ruhu kutsi âlemde yükselir. Buna da demir ile mıknatıs örneğini vermiştir. Sözen cayanların ruhu ise pistir ve şaşkın olup en derin çukurlara düşer.

⁸¹² İbn Ebî Sâlim, *Samtü'l-Hakaik*, s. 51.

⁸¹³ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 395; İmâdüddin İdris b. Hasan b. Abdullah el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, thk. Mustafa Galib, Beyrut, el-Müessesetü'l-Camiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, , 1991, s. 315.

⁸¹⁴ el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, s. 314.

⁸¹⁵ el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, s. 325.

⁸¹⁶ el-Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, s. 326.

Ardından iddiasını destekleyecek şekilde Kirmânî'nin 'Gerisin geriye döner ve alçak seviyelere düşer' sözünü alıntılar.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Tenâsuh fikrine karşı çıkıp kendilerini bundan uzak gösteren İsmâîlî dâîler aynı zamanda bu klasik tenâsuh fikriyle büyük oranda benzerlik arz eden bir teori geliştirmişlerdir. Örneğin İsmâîlî dâî Sicistânî açık bir şekilde tenâsuh fikrini eleştirip kötü ruhların hayvanlara geçişini inkâr etmiştir. Ancak İsmâîlî davaya ve imamlara inanmayanların veya verdiği sözünden cayanların ruhlarının yer ve gök arasında şaşkın bir şekilde dolandığını ve en sonunda da vahşi hayvanların, kadınların, çocukların ve delilerin bedeninde yer edindiğini de ifade etmekten çekinmemiştir.⁸¹⁷

İsmâîlîlerin şiddetle karşı çıktıkları ve eleştirdikleri Hint inancındaki tenâsuh ile onların geliştirdiği bu teori arasındaki fark nedir? Kanaatimizce ruhların göçünü ve günahların kalıtım yoluyla geçişkenliğini barındıran bu iki görüş arasında bir fark yoktur. Kirmânî'nin 'ruhların farklı bedenlere geçişi söz konusu değildir' sözü de kendine ve İsmâîlî mezhebe yönelik tenâsuh ithamının bertaraf edilmesine yönelik söylenmiş politik bir söylem olmanın ötesine geçmemektedir. Zira bu ifadesine rağmen kendisi, bahse konu İsmâîlî karşıtı görüşü benimseyerek söz ve ahitlerini bozan ruhların yer ve gök arasında şaşkın şekilde dolandığını ve vahşi hayvan bedenlerine büründüğünü kabul etmektedir. Buna Bîrûnî'nin Sicistânî'den yaptığı nakli ve bunu tenâsuh kapsamında değerlendirmesini de eklemek mümkündür. Bu da Bîrûnî'nin Sicistânî'nin tenâsuhu savunduğuna inandığını göstermektedir. Dâî el-Vâdî de aynı şekilde tenâsuh inancından kaçınmıştır. İsmâîlîlerin kâfir ruhları hakkında sahip oldukları fikre de yeni bir isim olarak '*et-tedehruc*' adını vermiştir. İster tenâsuh ister tedehruc olarak isimlendirilsin her iki görüş arasında çok da önemli farklar bulunmamaktadır. Nitekim tedehruc kötü ve pis ruhların hayvan, kadın ve çocuk bedenlerine yuvarlanması anlamında kullanılmıştır.⁸¹⁸

⁸¹⁷ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 202, 203.

⁸¹⁸ Ayrıca bakınız, İbn Velîd, **ez-Zahîre fi'l-hakika**, thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Beyrut, Dâru's-sikâfe, 1971, s. 126. Burada ruhların tenasuhuna dair açık ifadeler vardır. İbrahim b. Hasan el-Hâmîdî, **Kenzu'l-veled**, s. 270, İyâd Kerim, es-Salâhî, el-Miâd inde'l-felâsifeti'l-Muslimîn, Suriye Dimaşk, Dâru safahât li'd-dirâsat ve'n-neşr, , 2012, s. 20.

B. İSMÂİLÎLERDE DİRİLİŞİN İSPATI

Arap dilinde (ba's/بعث) kelimesi üç farklı anlamda kullanılır. Birincisi 'göndermek' anlamıdır. Nitekim (فبعث الله النبيين / Allah peygamberler gönderdi) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. İkincisi ise ölümlerin bedenlerinin tekrar yaratılarak diriltilmesi anlamıdır. Üçüncüsü de cahil nefislerin cehalet ve gaflet uykusundan uyandırılması ve ölüm gibi olan cehaletten diriltilmesidir. Buradaki nefsin dirilişinden kasıt gaflet uykusundan uyanmak, cehalete karşı uyanık olmak, bilim ile canlanmak, cisimler âleminin karanlığından çıkmak, ulvi ruhlar âlemine yükselmek ve ruhun ruhanî âlemine geri dönmektir.⁸¹⁹

Ruh bedenden ayrıldığı anda zamana bağlı bilgilerden soyutlanır.⁸²⁰ Bedende olduğu yaşamı esnasında ilahi destekli nurani cevherlere ölüm sonrasında yaklaşır. Aynı zamanda bu ilahi destekli ruhanî ve nurani cevherlerden de yaşamı esnasındaki günahlarına paralel olarak mahrum kalır.⁸²¹

Kirmânî diriliş ve ceza gününü şu sözleri ile ispatlamaya çalışır. Bilkuvve var olan bir şeyin bilfiil olarak meydana çıkabilmek için kemale erdirecek şeylere ihtiyaç duyar. Buna örnek olarak da hurma ağacı olan bir çekirdeği verir. Nitekim çekirdek ağaca dönüşürken bunu kendi başına gerçekleştirememektedir. Bilakis içinde barındırdığı ve ağaç olmasına imkân veren bilgiler sayesinde çatlar ve varlık âlemine ağaç olarak çıkar. Eğer içinde barındırdığı bu nurlar/kodlar olmasaydı gıdaları edinerek varlık âlemine ağaç olarak çıkamaz ve bir çekirdek olarak kalırdı. Daha önceden de belirttiğimiz gibi ruhun şerefi ruhanî âlemle olan bağlantıdan kaynaklanır. Ruhun kuvve âleminden fiil âlemine yani ahiret yurduna dönebilmesi için bu ceza ve ba's yani diriliş gerekmektedir.⁸²²

Kirmânî bu bağlamda "Sizin yaratılmanız ve diriltilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve diriltilmesi gibidir"⁸²³ ayetini açıklar ve şöyle der: Ayet yaratılışın başlangıcı ile dirilişi ile karşılaştırmıştır. Yaratılış sürecinde insan nutfeden alaka, ardından mudğa ardından kemikleri ete bürünür ve yaşamını sürdürebilecek

⁸¹⁹ Cîrâr Cîhâmî, *Mevsûatu mustalahet el-felsefi*, s. 153.

⁸²⁰ Sicistânî, *el-Mekâlîd*, s. 175.

⁸²¹ Sicistânî, *el-Mekâlîd*, s. 176.

⁸²² Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 359, 369

⁸²³ Lokman, 31/28.

kabiliyetle donatılmış bir insan olarak varlık âlemine çıkar. Bu süreç tamamen diriliş süreciyle benzerlik arz eder. Bu konuda Kirmânî şöyle der: “Ruhun varacağı son durağı olan ahiret yurduna dönmek için bedenden ayrılışı, tıpkı beden hazlara erişim için fazlalıklarından arınması gibidir. Dünyada beden, ruh için lezzetlere erişimin vesilesi olduğu gibi ahiret açısından da ruhun bedenden ayrılması lezzete erişimin nedenidir”.⁸²⁴

Beden ruhun dünyada yaşam kaynağı olduğu gibi aynı zamanda kudsi âleme intikal edebilme vesilesidir. Kirmânî ahiret yurdunun ispatı için karşılaştırmasını devam ettirerek şöyle der: “İnsanın hayat bulduğu ruhun bir benzeri kutsi âlemde mevcuttur. Dünyadaki bu ruh ona intikal edecektir. Acı da lezet de hem dünyada hem de ahirette bulunur. Dünyada ruh elem çektiği gibi bahtsız ve inançsız ruhlar ahirette elem çekecektir. Aynı şekilde dünyanın türlü zevklerini tadabilen bu ruh, ahirette de lezzetleri ve nimetleri kudsiye olan yakınlığıyla eşit seviyede tadacaktır. Sonuç olarak bu karşılaştırma ve benzerlik kesin bir şekilde bir ceza ve mükâfat yurdunun varlığını zorunlu kılmaktadır”.⁸²⁵

Kirmânî ahireti ve ceza gününü inkâr edenlerin inkâr nedenini, bu fikrin hayal ve akıl tarafından kavranamamasına bağlamıştır. İnsanın dayandığı kanıtın zayıf ve eksik olması doğal olarak elde edilecek neticenin de eksik olması sonucunu doğurur. Akıl bu âlemde tam kemale sahip olmayıp eksiktir. Aklın hükümleri varlığındaki mizacına tabidir. Aklın kemali ancak kemal sahiplerine, ulvi âlemce desteklenen enbiya ve evliyaya uymakla oluşur. Zira diriliş konusu kutsi âlemin desteği olmaksızın insanın anlaması zor bir konudur.⁸²⁶

Sicistânî ise mevcut âlemin bir düzenle barındırdığı gökler, yıldızlar ve diğer varlıkların, amaçsız ve boş yaratılmadığını, eğer bu hayattan sonra diriliş olmasa bunların hepsinin abes ve oyundan ibaret kalacağını ifade eder. Ardından “*Yer ve gökleri oyun amaçlı yaratmadık*”⁸²⁷ “Gökleri ve yerleri hak ile yarattık. Ancak birçoğu bilmez”⁸²⁸ ayetlerini aktarır şöyle yorumlar: Biz yer ve gökleri iyi ve

⁸²⁴ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 362.

⁸²⁵ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 362.

⁸²⁶ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 363, 364.

⁸²⁷ Duhân, 38. Ayet.

⁸²⁸ Rûm Suresi 8. Ayet.

kötülerin ahirette yaptıklarının karşılığını bulması için yarattık. Bu ayetler de ceza ve ahiretin varlığını ispat eder.⁸²⁹ Sicistânî ahiret inancının dünya düzenine olan olumlu katkısına da işaret ederek şöyle der: insanların birbiri ile ilişkilerinde eğer ahiret âleminde yaptıklarının karşılı olacağı düşüncesi ile davranırsa kalplerindeki korku ve arzu onların davranışlarını olumlu etkileyecektir.⁸³⁰

C. DİRİLİŞİN ŞEKLİ

Kirmânî dirilişi; ‘Allah’ın mukarreb melekleri aracılığıyla insanın ikinci dirilişine yönelik eylemi’ olarak tanımlar. Ebedi hayatı yaşayabilmesi için bu güçten yoksun nefse taşan güç olan nefha-i mahsusadan kastedilen de budur. Nefha/üfleme iki kısma ayrılır. Birincisi tabiat âleminde olan nefhatır. Bu da kendi içerisinde ta’lîm ve ilahi teyit ile olanlar olmak üzere iki kısma ayrılır. “dereceleri hakkıyla yükseltendir, Arş’in sahibidir. Buluşma günü hakkında insanları uyarmak için, irâdesiyle ilgili vahyi kullarından dilediğine, kendi indirir”⁸³¹ ayetinde kastedilen de Mübdi’den taşıp imama ve diğer hudûdlara varana dek süren ilahi teyittir. Talimle olan nefha ise bireyin dünya hayatında muhatap olduğu emir ve yasaklardır.⁸³²

İkinci kısım nefha ise edvarın tekâmüle erdiği gün olan kıyamet gününde olacak olan nefhadır. Çalışmamızı ilgilendiren kısım da bu kısımdır. Bu nefha ilk varlığın edvarın sonu olan ikincil ile bağlantısıdır. Bununla ilahi teyide sahip yedi devir tamamlanır. Kirmânî “Sura üflendiğinde grup grup gelirsiniz”⁸³³ ayetini de son devrin imamının geleceğini tüm insanların da kendi dönemlerinin imamıyla onun etrafında toplanacağı şeklinde açıklar.⁸³⁴ “Gök açılır kapı kapı olur”⁸³⁵ ayetinde geçen ebvâb kelimesinin İsmâilî literatürdeki ebvâbla fonetik uyumu fırsat bilen

⁸²⁹ Sicistânî, **el-Yenabi**, s. 164-165. Sicistânî buna kanıt olarak İncil’den nakilde bulunarak şöyle der: Rab iyileri ve kötülerini bir araya getirir. İyilere şöyle der. Ne iyi işler yaptınız!!!, Bana değer verdiniz. Açtım beni doyurdunuz. Susuzdum bana su verdiniz. Çıplaktım beni giydirdiniz. Tutsaktım beni saldırdınız. Bunun üzerine iyiler şöyle der: Ey Rab ne zaman aç, susuz, çıplak ve tutsaktınız ki biz seni doyurup giydirip salıverdiniz? Bunun üzerine Allah onlara şöyle der: doğru diyorsunuz. Ancak siz birbirinize bu eylemleri her yaptığımızda bana yapmıştınız. Ardından kötülere döner ve şöyle der: ne kötü işler yaptınız!!! Aç, susuz, çıplak ve tutsak iken beni o halde bıraktınız. Kötüler de aynı şekilde ‘Ey Rab! sen ne zaman öyle oldun ki? derler. Allah: Evet doğru diyorsunuz ancak siz birbirinize bunları yapmadığınızda sanki bana yapmamış gibiydiniz. der.

⁸³⁰ Sicistânî, **el-Mekâlid**, s. 166.

⁸³¹ Mü’min Suresi 15. Ayet

⁸³² Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 365; Hâmidî, **a.g.e**, s. 177.

⁸³³ Nebe' Suresi 18. Ayet.

⁸³⁴ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 367.

⁸³⁵ Nebe' suresi 19. Âyet.

Kirmânî bu kelime ile kastedilenin İsmâîlî literatürdeki bablar⁸³⁶ olduğunu iddia etmiştir. Bu bâtinî yorumunu “Dağlar yürütülüp seraba dönüşür”⁸³⁷ gibi ayetlerde de sürdürür. Söz konusu ayette geçen سَرَابًا kelimesi ile bölgelerde insanların eğitimi ve İsmâîlî düşünceye daveti ile ilgili görev alan *Ashâbu'l-Czâyir/Levahikler* kastedildiğini iddia eder. “Sûr’a üflenir ve Allah’ın dilediği kimseler dışında göklerdeki ve yerdeki herkes ölür. Sonra bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar”⁸³⁸ ayetinde de son devrin sahibine bir işaretle bulunulduğunu iddia eder. Gökteki ve yerdekilerin bayılmasını da İsmâîlî inanca ve imamlara tabi olmayan kâfir ruhların ve diğer din mensuplarının ruhlarının gök ve yer arasında şaşkın dolanması ve edvar sahiplerinin kendilerine gelmesi sonrası yaşadıkları pişmanlık olarak yorumlamıştır. Diğer ayetleri de bunlara benzer şekilde bâtinî olarak yorumlamayı sürdürür.⁸³⁹

Sicistânî’nin yaklaşımı ise Kirmânî’nin yaklaşımıyla benzerlik arz eder. O başta nefha’ı, doğal veya suni bir aletten çıkan rüzgar olarak tanımlar. Tıpkı parlaması için ateşin üflenmesi gibi. Kur’ân’ın birçok yerinde buna dair anlatımlar mevcuttur. Bunlardan bir tanesi de Hz. Âdem kıssasının ele alındığı “Onu düzeltip ona ruhumdan üfürdüğüm zaman”⁸⁴⁰ Meryem bahsindeki “ve iffetini koruyan İmran kızı Meryem’i de an. Ona ruhumuzdan üfledik”⁸⁴¹ İsa’nın konu edildiği “Hani çamurdan kuş şekilleri yapar ve ona üflerdin de benim iznim ile kuş olurlardı ya”⁸⁴² Zülkarneynin anlatıldığı, “Ta ki iki yamaç arasını denkleştirdi. Üfleyin! Dedi”⁸⁴³ ayetleri, bunlardan bir kısmını oluşturur.⁸⁴⁴

Kirmânî’nin tabiî nefha olarak isimlendirdiği dünyadaki tüm bu üfürmeler dirilişin işaretçisi olan üfürmeden farklıdır. Sicistânî de aynı görüşü benimseyip bu üfürmelerden kastın ilahi teyit olduğunu belirtmişti. Ona göre Âdem’e yapılan nefha destekten ibarettir. Konu hakkında şöyle der: “Nefsin hareketinden veya aklın

⁸³⁶ Ebvâb veya esâs kavramı, İsmâîlî literatürde Natık olan nebilerin ardından gelen birimlerdir.

⁸³⁷ Nebe' suresi 20. Âyet.

⁸³⁸ Zümer Suresi 68. Âyet.

⁸³⁹ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 368.

⁸⁴⁰ Sâd Suresi 72. Ayet.

⁸⁴¹ Tahrîm suresi 12. Âyet.

⁸⁴² Mâide Suresi 110. Ayet.

⁸⁴³ Kehf suresi 96. Ayet.

⁸⁴⁴ Sicistânî, **el-Mekâfid**, s. 312.

taşmasından doğan bir destektir. Ondan ulvi âlemi temaşa edecek bir insan doğar. Bu suret ile nimetlenen, emsaline hâkim, kollayıcı ve elçi olur”.⁸⁴⁵ O vakit bu ilahi teyit, beşerin ulvi âlemle bağlantısının sürdürülmesi için olmaktadır. Buna örnek olarak da nâtik olmak için İsa’ya, esas olmak için de Zülkarneyne verilen desteği göstermiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu destek söz konusu şahısların ulvi âlemde inen nurani desteği karşılayabilmeleri ve diğer insanlara aktarılmasını sağlayabilmeleri içindir.

İkinci kısım nefha ise sura yapılan ve mahlûkatın diriliş ameliyesinin tamamlandığı nefhatır. Birçok insan bunu, elindeki sura üfleyen melek olarak algılamıştır. Ancak Sicistânî bunu şiddetle reddeder ve bunun akıl tarafından kabul edilip algılanmasının mümkün olmadığını belirtir. Bu tür bir anlama sebebiyet teşkil eden ifadeyi de yorumlamaktadır. Ona göre söz konusu ifadede geçen karn kelimesi asır/yüzyıl anlamındadır.⁸⁴⁶ Bu açıklamasının ardından teyit olgusuna dönerek şöyle devam eder: Nefha olayı her asrın ‘aslına’ yapılan teyidi temsil eder. Yapılan her nefha o dönemin ‘aslına’ ve halkına yönelik ilahi teyittir. Ardından diğer bir asırda yapılan nefha ile diriliş olur. Her nefis yaptığı iyiliği ve kötülüğü görür.⁸⁴⁷

Ardından nefha olayının kaynağının ruhanî alem olması nedeniyle derin ve gizli bir olay olduğunu açıklar ve bu alemde ortaya çıkan varlıklara kaynaklık eden dünyadaki doğal nefha’ın zorluğunu kıyametin başlangıcı olan ruhanî alemdeki nefha’ın zorluğuna örnek olarak gösterir.⁸⁴⁸

Burada konu ile ilgili sorulması gereken bir takım önemli sorular vardır. Bunların başında da ‘Ahiret yurdunda olacağına inanılan dirilişin ruh ve bedenle mi yoksa sadece ruhun dirilişiyle mi? gerçekleşeceği sorusudur. Buna yönelik önümüzde Fars ekolü mensubu olan Sicistânî ve Kirmânî’nin bu konuda verdikleri farklı iki cevap bulunmaktadır. Öncelikle Sicistânî’nin konuya yaklaşımını aktaracağız. Sicistânî *el-Mekâlid* adlı eserinin kırk birinci bölümünü bu konuya ayırmış ve başlık olarak ‘Ahirette diriliş çürüyüp dağılan bedenlere değil sadece

⁸⁴⁵ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 312.

⁸⁴⁶ Karn kelimesi Arapçada birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Sicistânî’nin işaret ettiği zaman anlamıdır. Bu zaman dilimi kırk, seksen veya yüzyıl olabilmektedir. Sonuç olarak karn kelimesi sınırlı bir zamanı ifade eder.

⁸⁴⁷ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 314

⁸⁴⁸ Sicistânî, *el-Mekâlid*, s. 314; *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 184.

ruhadır' ifadesini kullanmıştır. İsmâilî dâîlerin geleneğine uygun olarak konu için birçok ayetten kanıt getirerek iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.

İlginç olan şudur ki Sicistânî, Sünnî âlimlerin dirilişin hem beden hem de ruhla olduğuna kanıt olarak kullandığı ayetleri dirilişin sadece ruhla olacağına yönelik iddiası için kullanmıştır. Bu ayetlerin başında gelenlerden bir tanesi kaf suresinin başında yer alan “Kâf. Şerefli Kur’ân’a andolsun ki kâfirler, aralarından bir uyarıcının gelmesine şaşılar ve şöyle dediler: “Bu tuhaf bir şeydir! Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı dirilecekmiz? Bu, akla uzak imkânsız bir dönüşür!”⁸⁴⁹ ayetidir. Ona göre Allah burada açıkça dirilişin ruha olduğunu bedenlere olmadığını belirtmiştir.

Kanıt olarak öne sürdüğü bir diğer ayet ise “Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır”⁸⁵⁰ ayetidir. Sicistânî’ye göre bu ayetin anlamı ‘sadece dirilişi olmayan bedenlerini yıpratır.’ şeklindedir.⁸⁵¹ Bedenler dağılır ve toprağa karışarak daha önce belirttiğimiz gibi hayvan ve insan yiyeceğine dönüşür ve bir daha da dirilmez. Ruhlar ise değişmediği gibi toprağın etkisine de maruz kalmazlar. Ulvi alem olan mükafatın bedenlere verilmesi doğru değildir. Bedenlerin mükafatı hissi lezzetlerdir. Halbuki ahirette hissi lezzetler söz konusu değildir. İyiliğin karşılığı İsmâîlilerce marifet ve ilimdir. İlim ve marifet de ruhlarla uyumludur bedenlerle değil.

Dirilişi tamamlayan güç ulvi âlemden gelmektedir. Ulvi âlemden gelen gücü yüklenmek de beden değil ruhun kabiliyetlerindedir. Zira daha önceden dirilişin zamandan bağımsız bir şekilde ansızın gerçekleşeceği beyan edilmişti. Zamandan bağımsız olan ise sadece ruhtur. Beden zaman ile varlığını sürdürebilir. Akıl açısından diriliş iki şekilde olabilir. Birincisi ruhanî âlem yoluyla gelen diriliş ki bu zamansız ve zamandan bağımsız bir şekilde olan diriliştir. İkincisi ise tabîî âlem yollarından bir kuvvetle olan diriliştir. Bu ikinci kısım diriliş bedenlerde olacak diriliştir ve zamandan bağımsız olması mümkün değildir. Dirilişin bir özelliği de

⁸⁴⁹ Kâf Suresi 2. Ayet.

⁸⁵⁰ Kâf Suresi 4. Ayet.

⁸⁵¹ Sicistânî, **el-Mekâlid**, s. 183. Bu yorum, İsmâîlilerin Kur’ân ayetlerine yönelik özgün ve ilginç yaklaşımlarına bir örnek oluşturmaktadır. Nitekim ayetteki anlam şöyledir: Allah onların bedenlerinde eksilen ve değişeni bilir. Bkz. Taberi, **a.g.e.**, C.XXII, s. 328.

yaratılanların tümünün buna dâhil olmasıdır. Bu durum bedenler için düşünülemez. Zira bedenin de arasında olduğu tabiatın aksine ruhanî parçalar kendisine bağlı tikellerle birleşebilirler. Ayrıca beden daha önce ruhanî kuvvet tarafından bir dirilişi kabullenmişti. Ruhanî âlemden edindiği ilk güç ve kuvvetin dışında yeni bir şey edinmesi mümkün değildir. Bu nedenle diriltilecek olanın ruh olması zorunludur.⁸⁵²

Sicistânî ruhun yanı sıra bedeninin de diriltileceğini iddia edip “Sizi ondan yarattık. Ona döndüreceğiz ve tekrar ordan çıkaracağız”⁸⁵³ “Kendi yaratılışını unutarak bize örnek verip; kim bu çürümüş kemikleri diriltecek ki? Dedi”⁸⁵⁴ “İnsan kemiklerini toplamayacağımızı mı zannediyor?”⁸⁵⁵ gibi ayetleri kanıt olarak öne sürenlerle tartışmaktadır. Bu konuda yine İsmâilî geleneğinin temel prensibi olan bâtinî tevile yönelerek bu ayetlerde kastedilenin zâhirî yönleri olmadığını aslında bunların sembolik anlamlar taşıdığını iddia eder. Allah’ın burada bedenden kemikten bahsetmesinin nedeni insanların alışageldikleri şeylerle ikna edilmeyi sevmelerinden kaynaklanmıştır. Eğer direkt onlara ruh dirilecek gibi soyut kavramlarla hitap edilseydi bunu kabullenmeye yanaşmayacak ve inkâra yöneleceklerdi. Bu nedenle Allah dirilişi bedenle anlatmıştır. Bu Arap dili açısından mümkündür. “Allah kabirdekileri diriltecektir”⁸⁵⁶ ayetinden kasıt bedenleri kabirde olan ruhların diriltmesidir.⁸⁵⁷

Sicistânî’nin iddiası ve öne sürdüğü kanıtlar zayıf olduğu gibi Kur’ân ayetleriyle de çelişmektedir. Nitekim dirilişi ve kıyameti inkar eden kafirlerin sığındığı en büyük bahaneleri çürümüş ve dağılmış bedenlerin tekrar diriltilemeyeceği düşüncesi idi. Onlara göre çürümüş ve toprağa karışmış kemiklerin tekrar canlanıp dirilmesi imkansızdı. Onların bu iddialarına karşın Yüce Allah’ın verdiği cevap da bedenlerin diriltileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Allah bu temelsiz iddialarını çürütürken ilk kez nasıl bedenleri yoktan var ettiyse ikinci sefer tekrar yaratacağını ve hatta bunun göreceli olarak daha kolay olacağını ifade

⁸⁵² Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 185.

⁸⁵³ Tâhâ Suresi 55. Ayet.

⁸⁵⁴ Yâsîn, 36/78.

⁸⁵⁵ Kıyâme, 75/3.

⁸⁵⁶ Hac, 22/7.

⁸⁵⁷ Sicistânî, **el-Mekâfîd**, s. 186; **Kitâbü’l-İftihâr**, s. 203, 204.

etmiştir. Tüm bu karşı cevaplar haşır ve kıyametin beden ve ruh ile birlikte olacağının en büyük göstergesidir.

Sicistânî'nin burada yapmaya çalıştığı, çalışma boyunca rastladığımız te'vil metodudur. Nitekim bu kuralsız ve alakasız metod, Kur'ân ve hadisler üzerinde keyfi yorumlara imkan vermektedir. Dirilişin sadece ruh ile olacağını savunan Sicistânî bu konudaki iddiasını kanıtlamaya devam ederek şöyle demektedir: "Dirilişe inananların tümü bütün insanların diriltileceği hususunda hemfikirdirler. Bu durumda eğer diriliş bedenlerle olacaksa ya tüm insanlar öldükleri ve gömüldükleri bedenleriyle kaldırılacak ya da tümü kendilerine tahsis edilmiş eşit şartlardaki yeni ve tek tip bir bedenle kalkacaklardır. Eğer kendilerine verilecek tek tip bedenlerle diriltileceklerse bu durumda gerçek bedenleri diriltilmemiş olur. Eğer herkes öldüğü gibi diriltilecekse de bu sefer aralarında yaşlı, engelli ve çocuk bedenleriyle diriltilecekler olacaktır. Bu da ahiret yurdunda kendilerine sunulacak lezzetleri kaybetmelerine sebep olacaktır.⁸⁵⁸ Yaşlı biri bu bedeniyle cennet nimetlerinden nasıl tat alabilir ki?!!. Ayrıca bir çoğu sulara kaybolup balıklara yem olmuş, toprakta bitkilerle karışarak canlılara yiyecek olmuştur".⁸⁵⁹

Sicistânî tüm bu iddialarına yönelik sunduğu bu kanıtlara ek olarak Ayetlerimizi inkar edenleri şüphesiz ateşe atacağız. "Bedenleri yıprandıkça azabı tatmaları için yeni bedenlere büründüreceğiz" ayetinde geçen '*culud*' kelimesini de ruh olarak tevil etmiştir. Bunu da "Eğer bu kelimedden kastedilen bedenin kendisi olsa zulüm olur zira hata ve günah işleyen o değil ruhun kendisidir" diyerek⁸⁶⁰ savunmuştur.⁸⁶¹

Aslında bu konu, filozoflar ile İsmâîlîler arasındaki ortak paydayı oluşturan noktalardandır. Nitekim Sicistânî ve yandaşları bu konuda dirilişi ruha özgüleyen felsefecilerle uyum içerisindedirler. Ayrıca bu nokta, Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-felasife*

⁸⁵⁸ Sicistânî'nin ahirette bedensel hazların olmadığına dair iddiası buradaki beyanıyla çelişmektedir.

⁸⁵⁹ Sicistânî, *el-Mekâlîd*, s. 187; *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 183, 184, 197.

⁸⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 198.

⁸⁶¹ Gazzâlî, *Tehafütü'l-felasife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Daru'l-maarif, s. 282; Ayrıca bkz. Muhammet Özdemir, Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserinde "Üç Mesele"nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayesesini, *Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2012; Mahmut Kaya, "*Tehafütü'l-Felâsife*", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutul-felasife> (11.05.2019).

adlı eserinde üzerinde önemle durduğu ve buna dayanarak birçok felsefeciyi tekfir ettiği noktadır. Gazzâlî filozoflardan bizim Sicistânî'den naklettiklerimizin aynısını nakletmiştir. Filozoflar Kur'ân'da bedensel dirilişe, cennet ve cehenneme dair ifadelerin aslında gerçek anlamından ziyade avam tabakanın bilgi seviyesine indirgenen semboller olduğunu iddia ederler.⁸⁶² Bunlar arasında Filozof Ibn Sînâ da bulunmaktadır.

Kirmânî ise bu konuda hocasına muhalif bir görüş sergilemiştir. Zira o diriliş için iki ihtimalden bahsederek şöyle der: “Dirilişin sadece bedenle olması gereksiz ve anlamsızdır. Zira bedenlerin cezalandırılması mantık dışıdır. Sadece ruhun diriltilmesi de aynı şekilde muhaldir. Muhal olmasının nedenleri arasında Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh'ın aksi görüş beyan etmesini saymak mümkündür. Halife bu konudaki görüşünü Hasan b. Şeyban'a gönderdiği ve onu bu bozuk düşünceden sakındırdığı risalesinde beyan etmiştir”. Bu ifadeler, aslında Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh'ın ve Arap ekolü İsmâîlîlerin dirilişin sadece ruh ile olduğu fikrine sıcak bakmadıklarını dirilişin beden ve ruh ile olduğuna inandıklarını gösteren önemli bir işarettir.⁸⁶³

D. İSMÂİLÎLERDE KIYAMET VE KÂİM KAVRAMI

İsmâîlîlerin inanç esasları, imam ve imâmet olguları ekseninde şekillenmektedir. Dünya hayatında insanların hidayeti görevini yüklenen imam, ahirette de aynı şekilde önemli bir esastır. Hatta “Deki; ilkler ve sondakiler belli günün randevusu için toplanacaklardır” ayetinde de dile getirildiği gibi kıyametin

⁸⁶² İbn Sina konu hakkında kabul ve inkar arasında kararsız bir duruş sergilemiştir. Süleyman Dünya onun bedensel dirilişi avama nispet ettiğini ancak kendisinin dirilişin sadece ruhlara ait olduğuna inandığını açıklamıştır. Bu görüşünü de *el-Udhiye* adlı risalesinde açıkça dillendirmiştir. Bkz. İbn Sina, *el-Udhiye fi'l-miad*, thk. Hasan Asi, Tahran, Tab'u İran Yekta, 1382, s. 62.

⁸⁶³ Kirmânî, *Hazâinu'l-edille*, s. 208. Bu risalenin el-Muiz tarafından Bahreyn Karmatilerine İsmâîlî doktrinine davet için gönderilen risalelerden olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Muiz onlara çok düşküdü. Burada değinilmesi gereken önemli bir husus vardır. Eğer iddia doğru ise el-Muiz öncesinde Karmatilere ilgi göstermiş ve onların görüşünü benimsemişti. Ardından Fâtımî mezhebine bağlanmıştır. Eğer bu risalenin el-Muiz'den onlara gönderilen risale olduğuna yönelik varsayımımız doğru ise el-Muiz'in bu noktada Karmatilerde belirgin bir etkide bulunduğunu söylemek mümkündür. el-Muiz tarafından Karmatilere gönderilen risaleler için Bkz. Makrîzî, *İttiazu'l-hunefa bi ahbari'l-eimmeti'l-fâtmiyye el-hulefâ*, thk. Cemaluddin eş-Şeyyâl, el-Lecnetü'l-a'lâ li'ş-suuni'l-islâmiyye, Lecnetu ihyâi't-turâsi'l-islamiyye, C.I, s. 189.

asıl gayesi son devrin sahibi olan imamın dirilmesidir.⁸⁶⁴ Kıyamet gününün hesap ve ceza gibi birçok aşaması bu imamın ekseninde dönmektedir. Hatta tüm ruhların en büyük amacı kıyamet gününde bu imama bir nebze daha yakın olmaktır. Demirin mıknatıs etrafında döndüğü gibi ruhlar imamın etrafında döner.⁸⁶⁵

Kıyamet kelimesi dil açısından (قام يقوم قيامًا) fiilinden türeyen bir kelimedir. Sonunda bulunan (ة) mubalağa ifade eder. Nefsin kıyameti demek imtihana ve belaya düşmesi demektir. ‘Diriliş’ ve ‘ba’s’ ise nefsin gaflet ve cehalet uykusundan uyanması demektir.⁸⁶⁶ Sicistânî ‘sae’, ‘sâhhe’, ‘tâmmе’, ‘vâkia’, ‘kâria’, gibi kıyamet için kullanılan kelimeleri zikretmiş ve kıyameti şöyle tanımlamıştır: Nefs-i zekiyye olan imamın ortaya çıkışı ile bağlantılı olan nefsanî etkileşimlerin bütünüdür. Bunun sonucunda tüm nefisler el-Kâime ulaşıp ulvî âlemde eşit seviyeye gelirler.⁸⁶⁷

Kıyametin sahibi veya diğer bir deyişle Kâim ise sıradan bir şahsiyet olmayıp ilahî oluşumu içinde barındıran İsmâilî tabirle cismaniyetine lahutî bir ruh yerleşendir. Ancak biz kıyamet gününün sahibi olan veya mehdî olarak nitelenen ve kıyamet günü ortaya çıkıp adaleti tesis edecek olan el-Kâim’in şahsiyetini anlamada bir çıkmazla karşı karşıyayız. Bu iddia Kirmânî gibi İsmâilî dâîlerin kendi ifadeleri ile dile getirilmiştir. Nitekim Kirmânî “O gün ölçü hakır”⁸⁶⁸ ayetini hakkın ortaya apaçık şekilde insanlara görüneceği ve bunun da Kâim’in şahsiyetinde tüm insanların aleyhine delil teşkil ederek olacağı şeklinde yorumlamıştır.⁸⁶⁹ Bu çıkmaz ise Kâim olarak isimlendirilen şahsiyet kimdir. Sıfatları nelerdir? Tüm İsmâilîler buna inanıyor mu? sorularından oluşmaktadır.

İsmâilî düşüncedeki Mehdî’nin diğer adıyla Kâim’in şahsiyetinin tanınması için sürecin tarihsel serüvenine göz atmak gerekir. İsmâilîler ilk başlarda işaret edildiği üzere yedinci imam olan Muhammed b. İsmâil’in mehdîyetine inanıyor ve

⁸⁶⁴ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 391; İmadüddin İdris b. Hasan b. Abdullah el-Kureşî, **Zehrü'l-me'ânî**, s. 303.

⁸⁶⁵ Cîrâr Cihâmî, **a.g.e.**, s. 673, 674.

⁸⁶⁶ Sicistânî, **er-Risâletü'l-bâhira**, s. 48.

⁸⁶⁷ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 372, 373.

⁸⁶⁸ A'râf, 7/8.

⁸⁶⁹ Farhad Daftary, **Mu'cemu't-târihi'l-İsmâiliyyin**, s. 267. Farhad Daftary, İsmâilîlerin mehdilik veya kâimlik olgusuna dair inancına bir bütünlük içerisinde bakabileceğimizi sağlayacak bilgiler vermemiştir.

kıyamet olarak gördükleri ortaya çıkışını bekliyorlardı. Fâtımî devleti kurulunca bir kısım erken dönem İsmâîlîler özellikle de Karmâtîler imamları olan Muhammed b. İsmâîlîn ortaya çıkacağı fikrini taşımaya devam ettiler. Fâtımîler ise buna inanmayıp kendilerinin Muhammed b. İsmâîl neslinden olduklarını ve devleti bu bağ ile kurduklarını ileri sürdüler. Bu nedenle bizzat kendilerini mehdî ve Kâim olarak gördüler. Fâtımî devletinin kurucusu ve on birinci imam Ubeydullah⁸⁷⁰ (ö. 322/934) kendisini mehdî olarak konumlandırdı. Onun hemen ardından gelen Fâtımî halifesi de el-Kâim⁸⁷¹ (ö. 334/946) lakabını takınmıştı. Buna dayanarak Karmâtî İsmâîlîlerin yedinci imamın geri dönüşüne inandıklarını söyleyebiliriz. Bu durum çıkmazı bir nebze çözümlenmeye yardımcı olmaktadır. Ancak önümüzde ‘Acaba Fâtımîler de Sünnî ve Karmâtîlerde olduğu gibi mehdîlik müessesesine ve zulümle dolan bu dünyada adaleti tesis edecek bir imamın gelişine olan inancı taşıyorlar mıydı? sorusu kalmaktadır. Kirmânî ve Sicistânî’nin söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla her ikisi de buna inanmaktaydı. Aynı zamanda bu iki şahsiyet Fâtımî devletini ve düşüncelerini de kabullenmişlerdi.⁸⁷²

Arap İsmâîlî ekolde ise bu konudaki sorulara cevap teşkil edebilecek bir detayı görmek mümkün olmamıştır. Bununla birlikte Deylemî’nin İsmâîlîlerin bu konudaki fikirlerini eleştiren ifadelerinde Kirmânî’nin açıklamalarına benzerlik arz eden detaylar bulunmaktadır. İsmâîlîlerden yaptığı nakle göre devirler yediye tamamlanınca kıyamet kopar ve tüm nebilere yanı sıra el-Kâim de gelir. el-Kâim, enbiyaların ve imamların en üstünüdür. Ardından devir sahibi nebilere, imamlara ve tüm inananlar toplanır. Ardından İsmâîlî düşünceye inanmayan inkârcılar huzura getirilir. İmam onları kanıtlarıyla susturur. Ardından boyunlarını vurup öldürür. Ardından bir ateş gelir ve bedenlerini yakıp kül ederek taş ve toprağa dönüştürür.⁸⁷³

Sicistânî, *el-Yenabi* adlı eserinin bir bölümü bu konuya ayırmış ve ‘Kıyametin sahibinin rütbesi’ ifadeleriyle başlıklandırmıştır. Burada el-Kâim’in

⁸⁷⁰ Farhad Daftary, a.g.e, s. 255.

⁸⁷¹ Sicistânî Fâtımî kökenli değildir. Sonradan Fâtımîliği benimsemiştir. Kirmânî ise Fâtımî kökenli olup halife el-Muiz’in hilafetinin harareti savunucularındandır. Fâtımîliği savunduğu birçok eser kaleme almıştır. Sicistânî’nin İsmâîlîlikteki konumu hakkında geniş bilgi için bk: Sicistânî, **Kitâbü’l-İftihâr**, İsmail Poonawala’nın mukaddimesi, s. 14. Kirmânî’nin konumu için ise bk: Kirmânî, **Mebâsimu’l-beşârât**, s. 113; a.mlf. **Mesâbihu’l-imâme**, s. 104.

⁸⁷² Deylemî, a.g.e., s. 38.

⁸⁷³ Sicistânî, **el-Yenâbi**, s. 158.

şahsiyetine yönelik düşüncesini açıklamış ve tüm mahlûkatı bağrında topladığını belirtmiştir. Ona göre el-Kâim, tüm mahlûkatın kemale ve olgunluğa erişmiş suretidir. İnsanlara ansızın gelmektedir. Cismanî âleme dönüş için ruhanî âlemden ayrılmaktadır.⁸⁷⁴ Cismanî dirilişi savunanları işaret ederek kıyameti dağılmış ve çürümüş bedenlerin dirilişi ile ilişkilendirenleri eleştiren Sicistânî'nin konu hakkındaki düşüncesine yönelik *el-iftihar* adlı eserindeki beyanları bir nebze daha açık ve anlaşılırdır. Ona göre kıyamet günü huzur ve mutluluk dolu bir gündür. Kıyamet günü, dağılmış bedenlerin dirilişi olduğuna inanan Zâhirîlerin iddiasının tersidir. Kıyamet yaratılışın özünde ve kökeninde var olan bir şereftir. Bu şeref insanlığın en şerefli şahsiyetinin kendisine inanan hak ehlini yanına alıp inkar edenleri mahrum kılmak için bu mutlu ve kutlu zamanda ortaya çıkmasıyla temsil edilir.⁸⁷⁵

Kıyamet gününde insanları toplayıp hesaba çekecek bir zatın zuhurunun zorunlu olarak varoluşuna yönelik iddiasını, karşıtlarının Allah'ın bizzat tüm insanları günahlarından dolayı hesaba çekeceğine yönelik inançlarıyla⁸⁷⁶ istihza ederek savunur. Ayrıca Allah'ın o gün bir tahtta oturup insanları yargılayacağı fikrini de küçümser ve şöyle der: Bu iddia iki ihtimali barındırır. Birincisi Allah'ın sıradan bir insan gibi el ve ayaklara sahip olduğu ikincisi ise böyle olmadığına yönelik iddiadır. Eğer birinci ihtimal dillendirilirse bu durumda tecsim ve teşbihe düşülmüş olur. Yok eğer ikinci iddia dillendirilir ve 'Biz Allah'ı tecsim ve teşbihten tenzih ederiz.' denilirse bu durumda yargılama işini kim üstlenecektir?⁸⁷⁷ Sicistânî dünyadaki yağmur, rüzgar ve ruhların kabzedilmesi gibi olaylarda Allah'ın bizzat müdahale etmeyip melekler görevlendirdiğini⁸⁷⁸ örnek göstererek ahirette de yargılama görevini el-Kâim'e vereceği iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır.

Sicistânî'ye göre bu çıkmazın çözümü Allah'ın hesap gibi işlerde görevi yüklenecek bir vekil tayini ile olmaktadır. Buna dair Kur'ân'dan "Kulların arasında sen hüküm verirsin"⁸⁷⁹ ayeti gibi kanıtlar getirir. Ona göre bu ayette hükümden kasıt

⁸⁷⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 182.

⁸⁷⁵ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 183.

⁸⁷⁶ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 185.

⁸⁷⁷ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 187.

⁸⁷⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 190.

⁸⁷⁹ Zümer Suresi 46. Ayet.

elçinin hükmüdür. Allah burada elçiyi görevlendirmeyi kendi hükmü olarak isimlendirmiştir. Bir diğer ayet de “Yoksa onlar cahiliye hükmünü mü istiyorlar”⁸⁸⁰ ayetidir. Ona göre Allah hükmü bizzat üstlenmez belki görevlendirdiği resul veya vekil tayin edeceği başkaları bunu yüklenir. Allah’ın bizzat hüküm misyonunu yüklenmeyip vekiller ataması ahirette de hesabı bizzat yapmayıp bu konuda da bir Kâim görevlendirmesini mümkün kılmaktadır.

Bu açıklamaların ardından sorulması muhtemel ‘Bu Kâim mevcut değildir. Mekânı neresidir ve çıkışı ne zamandır.’ sorusuna şöyle cevap verir: Bu sorunun aynısı yakın olduğu ayetlerde belirtilen ancak ne zaman olacağı belirtilmeyen kıyametin kendisi için de sorulabilir. Dolayısıyla Kâim de hâlâ ortaya çıkmamış ve zamanı da tıpkı kıyamet gibi saklıdır. Onun gizli ve kayıp olmasının sırrı ise yaptığı davetin nebi ve nâtiklerin davetinden farklı olmasında saklıdır. Nitekim nebi ve nâtiklerin daveti ameli bir davet iken Kâim’in daveti ise ilmi bir davettir. Bu nedenle sadece ilmi gayret ile elde edilebilir.⁸⁸¹

İhvân-ı safâ ise son halkanın bilgi ve marifetle desteklenmiş yedinci devrin sahibi olan yedinci imam olduğunu ve kıyametin bununla kopacağını iddia ederler. Onların bu iddiası İsmâîlî olduklarına yönelik inancımızı pekiştirmektedir. İsmâîlîlerin Arap ekolüne mensup dâî Cafer b. Mansur el-Yemenî ise “Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne geçecek ve onları ateşe götürecektir. Ne kötü varış yeridir orası! Onlar, hem bu dünyada, hem de kıyamet gününde lânete uğratıldılar. Ne kötü destektir onlara verilen destek!” ayetini kıyamet günü ortaya çıkacak imama yorumlayarak şöyle der: “Kâimin kalkacağı ve emrini açığa vuracağı kıyamet gününde mesh olmaları şeklinde lanete uğramaları kastedilmiştir. O gün vadedilegeldikleri gündür. O gün cennete ulaşmayı ve şefaate nail olmayı ümit ettikleri gündür. Ancak onlar inkâr ettiler. Ve lanetin en büyüğüne uğradılar. ‘Onları ateşe vardırıd.’ sözüyle kast edilen ise Allah’ın tüm inkârcıları Kâim’in kılıcıyla öldürmesidir. Kâim’in kılıcıyla öldürülenin varacağı yer ise ateştir”.⁸⁸²

⁸⁸⁰ Mâide, 5/50.

⁸⁸¹ Sicistânî, **Kitâbü'l-İftihâr**, s. 194.

⁸⁸² Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, **Kitâbü'l-Keşf**, s. 123.

Bu açıklamalar, Sicistânî ve Kirmânî'nin iddia ettiği gibi ateş, cennet, cehennem ve ilintili tüm konuların el-Kâim ile bağlantılı olduğuna dair açıkça beyan ettikleri iddiayı desteklediği gibi gerek İran gerekse de Arap ekolü İsmâîlîlerin tümünün kıyamet günü ortaya çıkması beklenen bir mehdî düşüncesinde birleştiklerine yönelik iddiamızı da perçinlemektedir. Tüm bunların yanı sıra kıyamet gününde ortaya çıkacak olan Kâim fikrini tüm açıklığıyla ortaya koyan ve halife el-Mustansır-billah'ın huzurunda cereyan eden İsmâîlî dâîlerden birinin konuşma kayıtlarına da sahibiz.⁸⁸³ Bu dâî “Şüphesiz sana tekrar edilen yedi ayeti ve Kur'ân'ı verdik”⁸⁸⁴ ayetini tefsir ederken İsmâîlî düşüncede beklenen mehdî fikrini şöyle açıklamaktadır: “Ayette geçen Kur'ân Ali b. Ebi Talip'tir. Zira o en büyük imamdır. Ayrıca vasinin rütbesi imamın rütbesinden üstündür. Onun zürriyetinden olan yedi imam da es-Seb'ul-mesani/ tekrar eden yediler gibidir. Haftanın yedi günü misali devri tamamlanan yedi imamın görevi bitince yerlerine yedi tane daha gelmektedir. Bunların altıncısı Perşembe günü misali mütim/tamamlayıcı olur. Yedincileri ise tıpkı Cuma günü gibi en yüceleri olur. Bu durum kıyamet kopana dek tüm yedilerde geçerlidir. Kendi devriyle bitişik imamların yedincisi hücceti olur. Kâim ise sekinci olur.

Sicistânî'nin belirttiğine göre sekizinci konumdaki nâlık ile peygamber olan diğer nâtlıklar arasındaki fark şudur: Peygamber olan nâtlıkların tabileri olan hüccetler, esaslar ve bablar onların ardından gelir. Kâim olan nâtlığın tabisi ise ondan önce gelir. Kâim de aynı zamanda onların devrini mühürlemektedir.⁸⁸⁵

İsimsiz dâî tarafından yapılan bu açıklamalara yönelik akla gelen bazı sorular bulunmaktadır. Bilindiği üzere İsmâîlî düşünceye göre her devrin başında bir nâlık bulunmakta ve bu nâtlıkların sonuncusu da Hz. Muhammed'tir. Bu durumda yukarıdaki açıklamalarda kastedilen acaba Hz. Peygamberden sonra başında bir nâtlığın olduğu yeni bir devrin daha olacağı ve bu devirlerin el-Kâim'in ortaya çıkacağı kıyamet gününe kadar süreceği mi yoksa Kâim'in peygamber ile biten son

⁸⁸³ Bu mecâlis türündeki anlatıları aktaran dai bilinmemektedir. Nitekim İsmâîlî Dâîlerin geneli yaptıkları aktarımlarda isimlerini gizler ve dönemin halifesine ismine nispet ederlerdi. Eserde geçen anlatımlar halife el-mustansır billah'ın dönemini işaret etmektedir. Bkz. El-mecâlis ve'l-musayetrat, mukaddimesi, müessesetü'n-nûr, li'l-matbuât, beyrut 2006, s. 20.

⁸⁸⁴ Hicr Suresi 87. Ayet.

⁸⁸⁵ Dâî Sikatü'l-İslâm, el-Mecâlisül müstensiriyye, Beyrut, müessesetü'n-nûr, 2006, s. 30.

devrin nihayetinde ortaya çıkacağı mıdır? Bu dâînin söylemlerinde beklenen Kâim'in 'Hatemu'l-enbiya'⁸⁸⁶ yani imam değil de peygamber olacağına dair işaretler bulunmaktadır. Bu da bize İsmâîlîlerin nebilik müessesesine en azından bu dâînin nebilîğe yönelik bakışına dair bazı sorulara neden olmaktadır.

Fâtımîlerin kıyamet gününde ortaya çıkması beklenen el-Kâim fikrine dair başka kanıtlar da bulunmaktadır. Bunların başında Fâtımî halifesi Muiz'den Kâdî Nu'mân tarafından nakledilen ahir zamanda yeryüzüne adalet ve bereket getirecek olan el-Kâime dair görüşleri gelmektedir. Halife Muiz bir topluluğa hitaben şöyle demiştir: "Atalarımızın başından geçen zorlu süreçler ve rakiplerinin elde ettiği başarılar hakkında ne dersiniz? Sizce bu Allah'ın onlara bahsettiği bir şey midir, yoksa zorla ve hünerleriyle elde ettikleri bir başarı mıdır? Cemaat hep birlikte: Allah ve velisi daha iyi bilir. dediler. Bunun üzerine Halife şöyle dedi: Allah'ın Davud'a vahyettikleri arasında şu vardı: Ey Davut! Senin ardından gelecek olan zürriyetinden cezayı hak eden topluluklar olacaktır. Ancak ben sana verdiğimi onlardan esirgemeyeceğim. Ama bana isyan edenleri şüphesiz asam ile doğrultacağım. Ardından halife derin bir nefes alıp devamla şöyle devam etti: Bu konuda söylenecek söz vardır. Muhakkak ki rivayete göre bizden olan el-Kâim ortaya çıkıp da sırtını Kabe'ye dayayıp halka hitap ettiği zaman artık o herkes için ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine cemaat yere kapanıp şöyle dedi: Allah'tan bizi, velisi ve nebisinin evladı huzurunda bu manzaraya şahit olup kazananlardan eylemesini isteriz".⁸⁸⁷

Tüm bu açıklamalardan Halife Muiz ve taraftarlarının gelecekte ortaya çıkacak bir Kâim'in bulunduğuna inandıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim daha öncesinde de nâtiklerin sayısının altı olduğunu yedincisinin ise Kâim olduğunu iddia eden bir kesim İsmâîlînin bulunduğu belirtmiştik.⁸⁸⁸ Bu iddia söz konusu Kâim'in yedinci değilde sekizinci kişi olduğunu iddia eden dâî Mustansır'ın iddiasına aykırı bir durumdur. Dâî Sermin el-Ecel de kıyamet günü ortaya çıkacak olan el-Kâim'i haftanın son günü olan cumartesi gününe benzetmiştir.⁸⁸⁹ Bu iddia İsmâîlîlerin inanılması vacip bir olgusu haline dönmüştür.

⁸⁸⁶ Dâî Sikatü'l-İslâm, **el-Mecâlisül müstensiriyye**, s. 32

⁸⁸⁷ Kâdî Nu'mân **el-Mecâlis ve'l-müsâyerât**, s. 427.

⁸⁸⁸ Kâdî Nu'mân, **er-Risâletü'l-müzhibe**, s. 36, 37.

⁸⁸⁹ Dâî Sîrmin, **a.g.e.**, s. 109.

Dâî Hatim b. İmrân da haftanın günlerini ele almış ve nâtlıklar ile onlar arasında bir ilişki kurarak şöyle demiştir: Allah gökleri ve yeri altı günde yaratmış ve bunlar da altı nâtlığın temsili olmuştur. Ardından Hz. Âdem olarak gördüğü Pazar gününden başlamış ve Hz. Muhammed olarak gördüğü cuma gününe kadar tüm günleri nâtlıklar arasında paylaşmıştır. Zira Hz. Muhammed kendisinden önceki ulü'l-azm resul ve vasilerin bilgisini kendisinde toplamıştır. Cumartesi günü ise Kâim'e aittir. Onunla dünya sahnesi ve işleri kapanır. Ahiret yurdu açılıp amellerin karşılığı verilir.⁸⁹⁰

Dâî el-Müeyyed eş-Şirâzî cumartesi gününü istirahat günü olarak betimlemiştir. Zira o günde kutsi ruhlar yedinci devrin tamamlayıcısı olan Kâim'in bayrağı altında latif ve ruhanî varlıkların toplanma yerine varmasıyla rahata kavuşur.⁸⁹¹ Bahse konu Kâim'in şahsiyeti de sıradan bir şahsiyet olarak görülmemektedir. Bilakis o tüm güzel vasıfları kendisinde toplayan bir şahsiyettir. Kâinat onun ortaya çıkışı ile olgunluğa erer. Dâî İmaduddin'in görüşüne göre her ne kadar Kâim konum olarak imam ile müsavi olsa da o tüm cismanî hududun toplanma merkezidir. Bu hududlar nebi, nâtlık, vasi gibi rütbelerin en zirvesinden en aşağıya kadar olan silsileyi barındırmaktadır. Bu hududlar onun için beden bir organı konumundadır. Hz. Âdem devri ve imamları ile birlikte, Nuh, İbrahim ve diğer imamlar Kâim'in saygın huzurunda toplanmış ve ilk asırdan devirlerin sonuna kadar latif lahutiyesinde dönüşürler.⁸⁹²

İsmâilî yorumlamayla bu konuya işaret eden birçok ayet de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi de "Muhakkak ki biz onu kadir gecesini indirdik"⁸⁹³ ayetidir. Nitekim buradaki ayeti: 'Biz insanları hücceti gecede zahir olan Kâim'e yönlendirdik' şeklinde yorumlamışlardır. Kadir kelimesi ise Allah katında Kâim'in saygın bir yerinin ve konumunun olduğunu ifade etmektedir. "Kadir gecesinin ne olduğunu bilir misin? Kadir gecesini bn aydan daha hayırlıdır" ayeti ise Kâim'in hüccetinin kendi dönemindeki evliyanın binlerce hüccetinden daha hayırlı olduğunu ifade eder. "O gece melekler ve ruh rablerinin izni ile inerler" ayeti ise saygın ve

⁸⁹⁰ Dâî Hâtım b. İmrân, **a.g.e.**, s. 116.

⁸⁹¹ El-Kureşî, **Zehrü'l-me'ânî**, s. 299.

⁸⁹² Kureşî, **Zehrü'l-me'ânî**, s. 298.

⁸⁹³ Kadir Suresi 1. Ayet.

şerefli toplanma yerine giden ve onuncu ufukta onuncu aklın yanına yükselen başta nâtiklerin ruhları olmak üzere ruhanî âleme yükselen tüm salihlerin kıyamet günü bu makamdan nüzul edip Kâimin huzuruna toplanacağını ifade eder.”O güneşin doğuşuna kadar esenliktir” ayeti ise esenliğin tüm işlevleri yüklenen Kâim’in zuhuruna kadar süreceğini ifade eder.⁸⁹⁴

Dâi el-Müeyyed Şirâzî Kur’ân ayetlerini bu şekilde yorumlamasının yanı sıra insanlara gönderilen tüm peygamberlerin ona bir işaret taşıdığını ve isimlerinin onun isminden türediğini iddia eder.⁸⁹⁵ Bu Kâim’in Hz. Peygamberin neslinden olacağı hususu tartışmasızdır. ‘Size arımdan Allah’ın kitabını ve ailemi bırakıyorum. Onlar şu iki parmak misali havzı kevsere varmadıkça ayrılmazlar.’ hadisinde kastedilen de odur.

Kâim’in vasıfları ve konumu hakkında farklı görüşler bulunsa da her halukarda İsmâilîler arasından ortaya çıkması beklenen bir Kâim’in varlığı konusu üzerinde ittifak mevcuttur. Bu Kâim, devirleri kapatacak, müminlerin karşılanması, cennete konulması, ulvi âlemlere yüceltilmelerinin yanı sıra kötülerin sonsuz azap ile cezalandırılması ve ulvi âleme çıkmaktan mahrum edilmesi gibi ahirette olacak tüm işlerde görev yüklenendir. Ardından daha öncesinde detaylıca açıklandığı üzere kötülerin ruhları hayvanlar gibi alt katmandaki mahlûkata intikal edecektir. İsmâilî inancına göre kıyamet günü göklerin ve yerin yarılması, olayların ortaya çıkması gibi büyük kıyamet alametlerine inanan Sünnî anlayışın aksine Kâim imamın ortaya çıkışı ve tüm gerçekleri açığa çıkarmasından ibarettir. Dâi Sicistânî bu anlayışa sahip olmayan Sünnî düşünceyi küçümsemiş ve alaya almıştır.

Konu hakkında şunu söyleyebiliriz: Mehdîyet inancı, Sünnî ve Şiîler tarafından benimsenen bir inançtır. Ancak temel sorun konunun başında da belirtildiği üzere bu olayın kıyamet sahibi veya Kâim olarak isimlendirilen Muhammed b. İsmâil b. Cafer es-Sâdık ile özdeşleştirilmesidir. Daha önce de işaret edildiği üzere başta Karmâtîler olmak üzere ilk dönem İsmâilî gruplar kıyametin sahibinin birgün geri gelmek üzere ortadan kaybolan Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ederler. Ve bu iddiadaki temel sorun da Fâtımîlerin inancındadır. Zira söz

⁸⁹⁴ Kureşî, **Zehrü'l-me'ânî**, s. 299.

⁸⁹⁵ Kureşî, **Zehrü'l-me'ânî**, s. 300.

konusu şahsın nesli devam etmiş ve kendilerinin de iddia ettiği gibi Fâtımî halifeleri ondan gelmiştir. Bu soruna karşı açık ve ikna edici bir cevabın olmadığını da itiraf etmek durumundayız.

Şu var ki yukarıda verilen beyanlar, bizi Fâtımîlerin Kâim olarak gördüğü şahsiyetin Muhammed b. İsmâil olmadığı ve bahse konu şahsiyetin neslinden ilahi bir kisveye bürünen kişinin geleceğini söylemeye sevk etmektedir. Ancak Dâî Hatim b. İbrahim *Risaletü'l-usûli ve'l-ahkam* adlı eserinde bazı müsteciplerin Kâim'in Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ettiklerini beyan eder ve herhangi bir düzeltme veya şerh de düşmemektedir. Aksine Muhammed b. İsmâil'in şeceresini ele alırken '*Sonra intikal etti*' ifadesini kullanır. Onun bu ifadesinden Muhammed b. İsmâil'in ulvi âleme intikal ettiğini ve gizliliğe/setre büründüğünü anlamaktayız. Devamında da kendi neslinden olduklarını iddia ettiği mestur imamlar hakkında bilgi verir.⁸⁹⁶ Tüm bunların yanı sıra 'bazı müstecipler' ifadesinden de aslında tüm İsmâîlîlerin aynı görüşte olmadıklarını İsmâîlî dâîlerinin genelinin Kâim'in ehl-i beyt imamlarının neslinden bir şahsiyet olup Muhammed b. İsmâil olmadığı hususunda bir işaret vermektedir.

E. İSMÂİLÎLERDE CENNET VE CEHENNEM

İsmâîlîlere göre Allah kendisini kullara tanıtırken onların anlayacağı şekilde kendisini duyan, gören vb. vasıflarla betimlediği gibi cennet ve cehennemi de bu metoda uygun olarak kulların anlayacağı şekilde betimlemiştir. Cennetin betimlenmesi sürecinde zikredilen ağaçlar, nehirler, nimetler vb. şeyler ile cehennem bahsinde sözü edilen azap, zakkum ateş vb. şeyler sadece insanın anlamasını kolaylaştırmaya yönelik tasvirlerdir. Kirmânî konu hakkında şöyle der: Bu betimlemeler, ayrılık esnasında hayat nurunu kemale erdirmesi için nefislerin bilgi seviyesine hitap edecek forma indirgenmiş tasvirlerdir. Yoksa bu ifadeler gerçeklerin ta kendisi değildir.⁸⁹⁷

Kur'ân naslarında azaba yönelik zikredilenler de bir örnekten ötesi değildir. Kâfir bu anlatılanların ötesinde bir azap, mümin de daha çok fazlasıyla bir nimet görecektir. Bu nedenle cennet nimetlerinin tadının ağızda asırlarca kaldığı rivayet

⁸⁹⁶ Kureşî, *Zehrü'l-me'ânî*, s. 319.

⁸⁹⁷ Kirmânî, *Rahatü'l-Akl*, s. 376.

edilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle demiştir: Orada gözlerin görmediği, kulakların duymadığı ve hiçbir beşerin gönlünde düşünülmemiş nimetler vardır.⁸⁹⁸

Ardından Kirmânî buna örnek olarak anne karnındaki cenini göstererek şöyle der: Anne karnındaki bebeğe ‘Sen içerisinde meyveler, nehirler, denizler, ateş, ışık karanlık, hava vb. etrafımızda şahit olduğumuz nesnelere olan bir dünyaya çıkacaksın’ denilse bunu kavramaktan aciz kalacaktır. Bu nedenle çıkacağı alemin onun anlayacağı şekilde etrafındaki kalp, ciğer, kan ve damarlar gibi etrafında bulunan örnekler üzerinden kendisinin anlayacağı şekilde anlatmamız icap edecektir. İşte cennet nimetlerinin ve cehennem azabının tasvirine yönelik anlatımlar da buna benzemektedir.⁸⁹⁹ Kirmânî’ye göre Cennet, ebedi ve değişmezdir. Cennet ulvi âlemin son durağı ve Müteali’den taşan akıl ve imamlar ile tabilerinin ruhlarını barındıran ve sidretül-münteha olarak da isimlendirilen kutsal bahçedir.⁹⁰⁰

Kirmânî ahiret yurdunda insanları mükâfat açısından derece olarak üç kısma ayırır. Çeşit, nicelik ve nitelik olarak dizayn ettiği bu üç kısmı da dünya hayatı ile ilişkilendirip aralarında benzerlik kurarak şöyle açıklar:

1. Çeşit açısından insanlar arasındaki tefadul/derece farklılığı: Bu durum dünyadaki farklı meslek gruplarına benzer. Nitekim dünyada esansçı, kumaşçı, terzi ve benzeri meslek grupları bulunmaktadır. Kıyamet gününde en mükemmel ve en doğru yol olması nedeniyle Hz. Muhammed’in yolunu takip edip kulluk edenler diğer din mensularından üstün olacaktır.

2. Nicelik açısından derece farklılığı: Bu da aynı meslek grubundaki kişilerin kendi aralarındaki farklılığıyla benzerlik arz eder. Örneğin yazarlık mesleği dil bilgisi, güzel yazı ve benzeri konulardaki derin bilginin yanı sıra kaliteli kalem, mürekkep ve kâğıt gibi alet edevata da ihtiyaç duymaktadır. Bazı insanlar bu meslek için gerekli yeteneklerin bir kısmına sahipken diğer bir kısım insanlar ise başka yeteneklere sahip olabilmektedir. Aynı şekilde kullar arasında da bazı insanlar Allah’a sadece kelime-i şهادet ve namaz ile kulluk vecibesini ifa ederken bazıları

⁸⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, C.8, s.206.

⁸⁹⁹ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 376.

⁹⁰⁰ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 379.

ise bunların yanı sıra oruç hac ve zekât ile kulluk yapmaktadır. En uygun olanı da Allah'a tüm ibadet şekilleri ile kulluk yapanlardır.⁹⁰¹

3. Nitelik açısından insanların farklılığı: İnsanlar yaptıkları işin kalitesi ile farklılık arz eder. Örneğin iki terzi aynı işi yapmalarına karşın birisi tecrübesi, yeteneği ve özenle davranması neticesinde diğer terzi arkadaşından daha kaliteli bir işçilik ortaya koyabilmektedir. Aynı şekilde namaz kılan iki kişiden birisi de namazın adabına ve şartlarına yönelik daha fazla bilgiye sahip olabilir. Bilge şahsiyet bu açıdan ahirette namazın adabına ve şartlarına yönelik yeteri bilgiye sahip olmayandan üstün olacaktır.⁹⁰²

Sicistânî ise geçici ve kesintiye uğramasını gerekçe göstererek ahirette iyiliklere karşılık olarak zannedildiği gibi hissi bir mükâfatın söz konusu olmadığını, bu mükâfatın bilgi olacağını iddia eder. Ona göre ahirette mükâfat lezzeti sürekli ve kesintisiz olan bilgidir ve Yemişleri ve gölgesi sürekli ve sürekli. “İşte bu korunanların akıbetidir”⁹⁰³ ayeti ile kastedilen de budur. Ayrıca hissi zevklerin kaynağı insanların duyu organlarına göre farklılık arz eder. Kimi lezzetler damağa hitap ederken kimisi göze, kimisi de kulağa hitap edebilmektedir. Bilginin kaynağı ve hitap ettiği yegâne yer kalptir. Son olarak bilginin lezzeti, yemek ve meşrubatın lezzetinin aksine asla tükenmez ve unutulmaz. Bilakis gittikçe büyür. Sicistânî'ye göre bu nedenle ahirette iyiliklere karşılık vadedilen mükafatın hissi zevkler olmayıp bilgi olduğu netleşmiş ve kesinleşmiştir.⁹⁰⁴

Arap dilinde cennet kelimesi ‘insanların zevk alması ve huzur bulması için ağaçlar, çiçekler, nehirler ve türlü güzelliklerle donatılmış bahçe’ demektir. Sicistânî'ye göre ahiretteki cennet de aynı şekilde bir bahçedir ancak hissi bir bahçe değildir. Bilakis o ruha sonsuz ve ebedi huzuru kazandıracak sütunları bilgi ve marifet olan bir bahçedir. Bu bahçenin süsü ise ulvi aleme yükselmiş olan imam, kâim, esas gibi hudud ve onlara tabi olanların temiz bedenleridir.⁹⁰⁵

⁹⁰¹ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 377.

⁹⁰² Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 378.

⁹⁰³ Ra'd Suresi 35. Ayet.

⁹⁰⁴ Sicistânî, **el-Yenâbî'**, s. 136, 137.

⁹⁰⁵ Sicistânî, **el-Yenâbî'**, s. 138, 139.

Sicistânî'nin bu konudaki görüşü, ahiret mertebelerini dünyadaki mertebelerle karşılaştıran öğrencisi Kirmânî'nin görüşünden farklıdır. Sicistânî ahiret mertebelerinin dünya mertebeleri ile karşılaştırılamayacağını savunmaktadır. Nitekim insanlarda hatta bolluk içerisinde yaşayanlarda bile kin ve kıskançlık duygusu hâkimdir. Herhangi bir insan kendisine verilen değerli bir nimetin biraz fazlasıyla başkasına da verildiğini görünce huzuru kaçar ve kendisine verilen nimetten edindiği zevki harap olur. Ahiret yurdu ise öyle değildir. Dünyadaki derece farklılığı açık ve görünür iken ahiretteki derece farklılığı gizlidir. Bunun yanı sıra ahiretteki insanlar arasındaki farklılık ruhtaki saflık ve latiflik ile paralellik arz eder. Kalbinde bulanıklık ve kesiflik olanların arzularına ulaşması da zor olacaktır.⁹⁰⁶

Sicistânî'nin iddia ettiği uhrevi mükâfatın hissi olmayıp bilgi kaynaklı olduğuna yönelik iddiası, İsmâîlîler ile filozoflar arasındaki ortak paydalardan ve Gazzâlî'nin şiddetle inkâr ettiği noktalardan biridir.⁹⁰⁷ Haşrin ve tekrar dirilişin ruh ve bedenle olmayıp sadece ruhla olduğunu iddia edenler hissi lezzetleri karşılayacak olan bedenin dağılıp çürümesi neticesinde dirilmeyeceğini iddia etmenin sonucu olarak zorunlu bir şekilde bu hissi nimetleri ruha uyumlu olacak şekilde yorumlama durumunda kalmışlardır.

Ateş ise Hz. Mûsâ'nın ehline "Muhakkak bir ateş gördüm. Olaki size bir parça getirir ve bir yol rehberi görürüm"⁹⁰⁸ dediği üzere yol gösterici ve rehber anlamını ifade ettiği gibi yapılanın yakması neticesinde tahrip etme anlamında da kullanılır. Ahiret alemi hakkında kullanımını bu yönüyledir. Ateş ehlinin durumu da esfel-i sâfilinde mahpus olup huzur-i ilahiden uzak olmalarını sembolize etmektedir.⁹⁰⁹

Sicistânî ateşi de işârî bir tefsirle yorumlamaktadır. Ateş insanın yemek pişirme ve ısınma gibi farklı şekillerde yaşamını sürdürmesine katkıda bulunmakla birlikte doğal şekilleri tahrip edici ve bir daha tanınmayacak şekilde dönüştürücü bir etkiye de sahiptir. Aynı şekilde imamların engin bilgilerinden soyutlanmış şeriatler de ateş gibidir. İmamların bilgi ve rehberliği olmaksızın ona dayananlar tıpkı ateşe

⁹⁰⁶ Sicistânî, **el-Yenâbî'**, s. 142.

⁹⁰⁷ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 282.

⁹⁰⁸ Kasas Suresi 29. Ayet.

⁹⁰⁹ Kirmânî, **Rahatü'l-Akl**, s. 386.

tutulmuş yiyecek misali tanınmayacak şekilde değişime uğrayacak ve kül olup gidecektir.⁹¹⁰

Cennet ve cehennem buna benzer şekilde işârî yorumlarla açıklanmaya çalışılması, Sicistânî ve Kirmânî'ye özgü bir durum olmayıp neredeyse tüm Fâtımî dâîlerin ortak yaklaşım tarzı konumundadır. Nitekim dâî İbn Velîd sevap ve ceza meyanında zikredilen nehirler, meyveler, huriler vb. şeylerin temiz nefislerin erişeceği en asgari nimetleri sembolize ettiğini iddia ederek şöyle der: “Nehirler âlimlerden muhataplarına akan bilgi pınarını temsil eder”. Ona göre Kur’ân ayetlerinde bahsedilen diğer tüm nimetler de buna benzer anlamlar ifade eder. Azabı da aynı şekilde işârî tefsirle yorumlamaktadır.⁹¹¹

⁹¹⁰ Sicistânî, **el-Yenâbî**, s. 139, 140.

⁹¹¹ Dâî el-Velîd, **a.g.e.**, s 151-153.

SONUÇ

Fikir ve eylemler açısından siyasî ve düşünce sahasında derin bir iz bırakmış olan İsmâîlîleri ele aldığımız bu çalışmada takip ettiğimiz yöntem ve elde edilen bulguları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Dört bölüm şeklinde tasarlanan çalışmamızın birinci kısmında İsmâîlîliğin kısa tarihçesini ve Fâtımîlerin bu fikri benimsemesi neticesinde geniş bir coğrafi alana yayılması sürecini irdeledik. Bu konuda günümüze ulaşan en önemli kaynak Kâdî Nu'mân'ın Fâtımîler devrinde yaşanan olayları derinlemesine ele alan ve tarihçiler için başvuru kaynağı konumunda olan *İftitâhu'da'vâ* adlı eserdir. Ayrıca kendilerinden sonra gelen Fâtımî devletinin yetkilileri üzerinde büyük etkiye sahip olan Muiz-Lidînellâh gibi Fâtımî halifelerinin gibi önde gelen simalarının fikirlerine ulaştık.

Çalışma neticesinde İsmâîlîlerin Fars ve Arap ekolleri olmak üzere iki ana ekole sahip oldukları gözlemlenmiştir. Fars ekolünün önde gelen simalarına örnek olarak Sicistânî, Kirmânî ve Ebû Hâtim er-Râzî'yi göstermek mümkündür. Arap ekolünü ise İbn Havşeb, Kâdî Nu'mân ve diğer simalar temsil etmektedir.

İsmâîlî düşüncenin bariz bir şekilde Yunan felsefesinden etkilendiği ve bu etkinin sonraki dönemlerde kendisini belirgin şekilde gösterdiği gerçeği ortaya çıkmıştır. Ancak bu etkilenme seviyesi İsmâîlîlerin tüm ekollerinde aynı olmamış en fazla etkiye ise Fars ekolü maruz kalmıştır. Yunan felsefesinin etkisi genel olarak kainatın yaratılışına yönelik düşüncelerinde, özel olarak da Fars ekolünün öncülerinden olan Sicistânî ve Kirmânî'nin sudûr nazariyesinde kendisini göstermiştir. Kirmânî'nin feyz ve ibdâ arasında yaptığı ayrımı ve aklın yaratıcıdan ibdâ yerine feyz/sudur yoluyla ortaya çıktığına dair iddiasına baktığımızda aslında Eflâtun'un görüşlerini İslamî bir kisveye büründürerek sunduğunu gördük. Arap İsmâîlî ekolünde ise Yunan felsefesinden böylesine derin ve güçlü bir etkilenmenin söz konusu olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ancak Fars ekolünü kuşatan bu güçlü etkiye rağmen her alanda Yunan felsefesiyle uyumlu oldukları iddia edilemez. Nitekim aralarında bazı konularda belirgin farklar olduğuna ve özellikle de yaratıcıya illet denilmesi veya yaratıcının kâinatın ana cevheri olduğu ve bir sınırının bulunduğu söylemi gibi Yunan felsefesinde tanrı için kullanılan bazı betimlemelerin Fars ekolünce kat'i ve kesin

olarak nefy ettikleri gibi Allah'ın sıfat ve isimlerine yönelik bu nefyi teorisini kendi inançlarının ana unsuru olarak kabul etmişlerdir.

İsmâilî dâîler nefy teorisini başlangıç olarak Allah'ın sıfatları konusunda kullanmışlardır. Dâîler içerisinde bu konuda en katı olan ise Allah'a Mübdi' denilmesinin dahi zorunluluktan kaynaklandığını bunun dışında onu olumlu veya olumsuz hiçbir vasıfla **niteleyemeyeceğimizi** belirten Kirmânî'dir. Sicistânî de benzer bir yaklaşım sergileyerek Allah'ı vasıflandıranların teşbihe düştüklerini iddia etmiştir. Ona göre bu konuda çözüm Allah'ın mevsuf olmadığı gibi lamevsuf dahi olmadığını söylemekten geçer. İşte bu nokta İsmâîlîlerin Fars ve Arap ekollerinin ortak paydasıdır. Ancak araştırma sürecinde İsmâîlîlerin dahi bu tezlerine uzun süre bağlı kalamadıkları gözlemlenmiştir. Zira eserleri Allah'a yapılan övgü ve betimlemelerle doludur. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki İsmâîlîler ayet ve hadislerde Allah için kullanılan sıfatları Allah dostlarına yapılan betimlemeler olarak görmektedirler.

İsmâîlîlerin Arap ekolünde kâinatın başlangıcına dair detaylı bilgiye rastlayamazken bu detayı Fars ekolünde bulmaktayız. Sicistânî, Allah ile ilk akıl arasında sudûr ameliyesinde müstakil bir halka olarak gördüğü 'emir' olgusuna büyük önem verirken Kirmânî bunu şiddetle reddetmiş ve bunun kişiyi Allah hakkında teşbihe düşürdüğünü ifade etmiştir. Ona göre emir olgusu da yaratma işlemine tabidir. Her halükarda emir olgusu da İsmâîlîlerce tıpkı yaratıcı gibi tüm noksanlıklardan tenzih edilir.

Bu bölümde birçok mezhep tarihçisinin İsmâîlîler hakkında hatalı ve eksik bilgi verdiklerine şahit olduk. Bunun birkaç nedeni vardır. En başta Gazzâlî'nin de *Fedâihu'l-Bâtıniyye* adlı eseri yazmasına neden olan siyasî faktör gelmektedir. İsmâîlîler hakkında yapılan haksız ithamların başında onların Mecûsîler gibi ışık ve karanlık olarak sembolize edilen iki tanrıya inandıkları iddiası gelmektedir. Bunun hatalı ve yersiz bir iddia olduğunu ve İsmâîlîlerin Mecûsîlerden ziyade Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları tespit edilmiştir. Mezhep tarihçileri içerisinde bu yersiz ithamdan uzak kalıp İsmâîlîler hakkında en doğru ve tarafsız bilgi verenlerin başında Eş'arî kelamcı eş-Şehristânî gelmektedir.

Burada işaret edilmesi gereken bir husus da İsmâilî dâîler ile içlerinde İhvân-ı safâ ve felsefeci İbn Sinâ'nın da olduğu bir grup felsefeci ile olan benzerlikleridir. Bu benzerliği de Yunan felsefesinden etkilenme ile izah etmek mümkündür. İsmâilîlerin özellikle de İhvân-ı safâ ile olan benzerliğini gözden geçirmek gerekir. Kanaatimizce İhvân-ı safâ da İsmâilî mezhebine mensupturlar.

Çalışmada ele alınan önemli konulardan biri de nübüvvet meselesidir. Bu konu İsmâilîlerce çok önemsenmiş ve üzerinde şiddetli tartışmalar yapılmıştır. Bunun ana nedeni de kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre nübüvveti tamamen inkâr eden Filozof er-Râzî'dir. er-Râzî nübüvveti inkar ettiği gibi insanlar arasında tefâvutu da inkar etmiştir. Bu nedenle dâî Sicistânî konuya önem vermiş ve kâinatın özünde var olan tefâvutu felsefik kanıtlarla ispatlama gayretine girmiştir. Bu konuya dâî er-Râzî de önem vermiş ve Filozof er-Râzî'ye reddiyede bulunmuştur. Dâî er-Râzî, konuyu ispat sürecinde Sicistânî'nin felsefik, girift ve anlaşılabilir yönteminden daha açık ve anlaşılır bir yöntem takip etmiştir. Aynı şekilde Kirmânî'nin kanıtları ve öne sürdüğü delilleri de felsefik ifadelerden bir nebze uzak kalmıştır.

Nübüvvet meselesi İsmâilî düşüncede önemli bazı noktaları barındırmaktadır. Bunun başında nutk ve nutekâ konusu gelmektedir. İsmâilî düşüncede nebinin nâlık oluşu meselesi neredeyse nübüvvet ve risalet meselesine alternatif olacak derecede önemsenmiş ve nübüvvet meselesini yüzeysel olarak ele alan tüm dâîler, nebinin nâlık olup olmadığı hususunu derinlemesine ele almışlardır. İsmâilîler arasında nâtlıkların yedi olduğu hususu neredeyse ittifaken kabul edilmiştir. Bunlar da ulü'l-azm olan resuller (Nuh, İbrahim, Mûsâ, İsa, Muhammed) ve onlara eklenen Hz. Âdem'dir. Bu adı geçen altı kişiye kıyamet zamanında ortaya çıkacak olan el-Kâim'i de eklerler. İsmâilîler arasında Hz. Âdem'in nâlık olup olmadığı hususunda tartışma söz konusudur. Bir grup Hz. Âdem'in nâlık olmayıp sadece nebi olduğunu iddia ederken diğer bir grup ise Hz. Âdem'in de nâlık ve kendisinden önceki şeriatî nash eden bir şeriat sahibi olduğunu iddia eder.

Nâlık kavramı İsmâilî inancında Mübdi' ile başlayan kevnî âlem zincirinde bir halkayı oluşturmaktadır. Nâlık, ulvî âlem tarafından teyit edilmektedir. Ulvî âlem kaynaklı bu destek sayesinde nâlık olan kişi, sıradan beşer olmaktan çıkıp kudsî yapıya sahip bir varlık seviyesine çıkmaktadır. Ruhanî âlemden nâlıkâ yönelik olan

bu teyit olgusu, başta İhvân-ı safâ olmak üzere felsefecelilerden etkilenen Fars ekolü mensubu İsmâîlîler nazarında vahiy ile ortak paydalara sahiptir. Bu etkileşim Kirmânî'nin vahyi bir çeşit hayal olarak açıklamasında belirgin olarak kendisini göstermektedir.

İsmâîlîlerin üzerinde önemle durdukları bir diğer konu da vesâyet konusudur. İsmâîlîler vesâyet olgusundan hilafete Ali'nin gelmesinin gerekliliğinin naslarla belirlenmiş olmasını kastetmektedirler. Bu konuda İsmâîlîler ile Şîî mezhebinin önemli bir kolu olan İsnâaşeriye'nin görüşleri arasında önemli bazı farklılıklar bulunmaktadır. İsmâîlîler Ali b. Ebû Tâlib'in peygamberin açık beyanı ve nasla tayin edildiğine yönelik iddialarını sağlam bir zemine oturtma gayesi ile 'esâs' fikrini ortaya atmışlardır. Onlara göre esâs, nâtıktan sonra gelen, tebliğ görevinde nâtika yardımcı olan kişidir ve yaratılışın başından beri var olan bir olgudur. Tarihin başlangıcından beri her nâtıkın bir esâsı olmuştur. Nitekim Hz. Âdem'in, Hz. Nuh'un, Hz. İbrâhîm'in ve Hz. Muhammed'in bir esâsı vardı. Son peygamber Hz. Muhammed'in esâsı da Ali b. Ebû Talip idi.

İsmâîlîlerin Hz. Ali'nin İmâmetine yönelik çabaları İsnâaşeriyenin çabasından daha mantıklı ve belirgindir. Buna yönelik ortaya attıkları esâs kavramının ispatına dair tüm çaba, aslında Hz. Ali'nin peygamberin açık beyanı ve nasla tayini ile imam olduğunu ve söz konusu uygulamanın Hz. Ali ile başlayan yeni bir icat olmayıp Hz. Âdem ile başlayıp tüm nâtıklarda geçerli olan bir uygulama olduğunu ifade etme gayretidir. Onlara göre bu nas ve tayine rağmen sahabeler Hz. Ali'ye ihanet etmiş ve bunun neticesinde imandan çıkmış ve büyük bir haksızlığa neden olmuşlardır. İsmâîlîler bu vesileyle Şîîliğin önemli esaslarından olan Hz. Ali'nin imâmetinin nasla tayini fikrini ispat etmeye çalışırlar.

Çalışma boyunca İsmâîlî dâîlerin kendi fikirlerinin doğru olduğuna yönelik öne sürdükleri birçok delili zikrettik. Bu deliller de birkaç noktada yoğunlaşmaktadır. Bu noktalardan biri Kur'ân ayetleri ve hadislerdir. Öne sürdükleri kanıtlarının çoğunun zayıf ve temelsiz olduğu ortaya çıkmıştır. Özellikle ayetleri yorumlarken kullandıkları bâtinî tevil yöntemi belli bir kuralı ve sınırı olmayan keyfi bir yöntem olmanın ötesine geçememektedir. Sünnîlerin tevilin kabul edilebilmesi için

belirledikleri bazı şartları da aktardık. Öne sürdükleri kanıtlardan biri olan hadisler ise uydurma ve zayıf halkalardan ve genelde senetsiz rivayetlerden oluşmaktadır.

İsmâilî düşüncenin üzerinde ehemmiyetle durduğu konulardan biri de İmâmet meselesidir. Bu konu birçok İsmâilî dâfinin gündeme aldığı önemli konulardan biridir. Bu konuyu ele alanlardan biri de İmâmetin ispatına yönelik bir eser kaleme alan dâî en-Nîsâbûrî'dir. Nîsâbûrî, Sicistânî'nin aynı konuda kaleme aldığı eserinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Sicistânî'nin tefâvut olgusuna yönelik kanıtlarını aynen alıp nübüvvete uyarlamıştır. İmâmet meselesi İsmâilîleri diğer Şîî gruplardan ayıran en önemli farklılıktır. Zira İsmâilîler, İmâmeti yedinci imam Muhammed b. İsmâil'e özgü görür ve bunu çalışma sürecinde aktardığımız birçok deliller ile ispatlamaya çalışırlar. İsmâilîler nazarında İmâmet müessesesi tabiri caizse ulvî âlem ile süflî âlem arasındaki zincirin son halkasını oluşturmaktadır. İmam da tıpkı nâlık ve esaslar gibi ulvî âlemin desteğinden yararlanmaktadır. Bu destek imama masumiyet kazandırırken yandaşlarına da tüm emirlerine sorgusuz sualsiz itaati zorunlu kılmaktadır. Emirlerine karşı çıkanlar kendilerini lanete ve azaba maruz bırakırlar.

İsmâilî doktrininde ruhanî/ulvî ve cismanî/süflî âleme ait farklı hududlar bulunmaktadır. Nâlık, esâs ve imam, cismanî âlemin hududlarını teşkil etmektedir. Bununla birlikte -özellikle de yıldızlarla uyumluluk gösteren- ulvî âlemde de hududlar bulunmaktadır. Dâî Kirmânî, dokuz felek saymış onuncusu olarak da ulvî âlemin tabii olmak üzere gökaltı âlemi görmüştür. Bu feleklerin her birini süflî âlemdeki birimlerle ilişkilendirmiştir. Ona göre nâlık en yüce felekle ilişkilidir. Esâs ikinci, imam zuhal olarak da bilinen üçüncü, bab müşteri yıldızı olan dördüncü, huccet merih olan beşinci, dai'l-belağ altıncı felekle ilişkilidir. Böylece onuncu feleğe kadar ilişki kurar. İsmâilî düşüncedeki bu dâhili sistemdeki tüm birimler ulvî ruhanî âlemden destek almaktadır. Bu nedenle bu birimler o dönemdeki herhangi bir sistemde ve oluşumda görülmeyen kudsi bir kisve kazanmaktadırlar.

İsmâilî oluşumun kendileri dışındaki bireyleri kendi inançlarına, fikirlerine ve davetlerine çağırma yöntemlerine dair kendi kaynaklarından herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Ancak karşıtları arasında İsmâilî davet yöntemiyle ilgili olarak konuşulan bir takım bilgiler bulunmaktadır. İbn Nedîm, bu yönteme dair bilgiler içeren *el-Belâğatu'tis'a* isimli bir eseri bizzat gördüğünü ve oradan okuduğunu iddia

eder. Bunun yanı sıra Gazzâlî de İsmâîlîlerin kendi örgütleri dışındaki hedeflediği bireyi kazanmak için uyguladıkları yedi aşamalı bir yöntemle dair bilgiler vermektedir. Gazzâlî dışında, Makrîzî gibi bazı tarihçiler de bu konuda bilgiler vermiştir. Makrîzî ise bu yöntemin dokuz aşamadan oluştuğunu iddia eder.

İsmâîlî kaynaklarda ahiret âlemi ve ilişkili konular da ele alınmıştır. Bu ilişkili konulardan bir tanesi de ölüm konusudur. Burada İsmâîlîlerin ölüm olayına ve ölüm sonrası ruhların durumuna yönelik yaklaşımı ele alınmıştır. Bu bağlamda İsmâîlî karşıtlarınca İsmâîlîlere yönelik ortaya atılan tenâsuh olayının da ele alınması zorunluluk arz etmiştir. Neticede bu ithamın ve tenâsuh olayının sadece İsmâîlî karşıtlarınca ele alınmadığı aksine bizzat İsmâîlî dâîlerin de konuyu ele alıp tenâsuhu inkar ettiklerini ve tenâsuhu benimsemediklerine dair beyanda bulduklarını müşahede ettik. Tenâsuh olgusunu tam manasıyla kavramak amacıyla Birûnî'nin *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eserini inceledik ve bu inancın başlangıcının Hintlilere dayandığını ve Yunanlar arasında da yaygın olduğunu gördük. Ancak konunun bizi ilgilendiren esas noktası Birûnî'nin Sicistânî'den yaptığı alıntı ve nihayetinde onun tenâsuha inandığını açıklamasıdır. Bu açıklama İsmâîlîlerin tenâsuha inandığına dair ithamın erken dönemde bile bilindik ve yaygın bir durum olduğuna işaret etmektedir.

İsmâîlî kaynakları incelediğimizde ise İsmâîlîlerin ölüm sonrası ruhun yaşadıkları konusundaki görüş ve söylemlerinin aslında tenâsuha inananların söylemlerinden çok da farklı olmadığını gördük. Bu iddiamızı destekleyen birçok kanıt da yer verdik. Bu iddiamızı destekleyen en önemli kanıt da İsmâîlî dâîlerin geneli tarafından dile getirilen İsmâîlî imamlara ve esaslara inanmayan kâfir ruhlarının göğe çıkmayıp kadın, çocuk veya hayvanlar bedenlerine ve mezbelelere nakledildiğine dair görüşleridir. Bu söylem Hint inancında dile getirilen tenâsuh fikrine benzemektedir. Bir kısım dâî ise kendi teorileri ile tenâsuh olgusu arasındaki benzerliği ortadan kaldırmak için kendi teorilerini 'tedahruc' olarak isimlendirmiş ve tenâsuh ile arasında bariz farklar bulunduğunu iddia etmiştir. Kanaatimizce bu söylem iki teori arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmak yerine daha da pekiştirmiştir.

İsmâîlîlerin diriliş ve kıyamet günü hakkındaki düşünceleri de karmaşık olduğundan 'Acaba İsmâîlî dâîler dirilişi sadece ruhanî olarak mı görüyorlar yoksa dirilişin ruh ve bedenle olacağına mı inanıyorlar?' gibi soruların sorulmasına neden

olmuştur. Araştırma sürecinde bazı dâîlerin, toprağa karışıp çürümüş bir bedenin dirilmeyeceğini ve dirilişin sadece ruh ile olacağına inandığını ortaya koyduk. Bu detay Gazzâlî'nin onlara yönelik ithamını da desteklemektedir. Sicistânî dirilişin sadece ruh ile olacağı konusunu şiddetle savunmuştur. Şu var ki bazı İsmâilî dâîler de dirilişin hem ruh hem de bedenle olacağına inanmaktadır. Bunların başında Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh ve Arap ekolü mensubu Kirmânî gelmektedir.

İsmâilî düşüncede kıyamet günü son imam olan el-Kâim'in ortaya çıkışıyla irtibatlandırılmıştır. Onlara göre hesaba çekmek, ceza ve mükâfat vermek gibi kıyamet günü olacak tüm görevleri yüklenen el-Kâim'dir. Her ne kadar mehdîlik meselesi Fâtımî devletinin gücü eline alıp devlet kurmasıyla bir nebze çözülmüşse de ahir zamanda ortaya çıkacak ve zulümle kaplanmış bu dünyayı adaletle dolduracak bir mehdî düşüncesi İsmâilîlerde yaygın ve baskın bir düşünce olarak varlığını sürdürmüştür. Bu düşünceye tarihsel açıdan bakıldığında Fatımî devletinin bekasına ve dünya nizamının kurtarıcı rolüne yönelik siyasî bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Sicistânî kıyamet günü insanları bizzat Allah'ın hesaba çekeceğine ve melekleri ile gelip dilediğini cennete dilediğini de cehenneme atacağına inananları eleştirmiştir. Zira o bunun Allah'a yaraşmadığını iddia etmiştir. Sicistânî'ye göre Allah dünyada Azrâî'i ruhları almasıyla görevlendirdiği gibi ahirette de el-Kâim'i müminlerin mükâfatlandırılması ve kâfirlerin cezalandırılması ile görevlendirecektir.

Son olarak İsmâilîlerin ahiret âlemiyle ilişkili olan cennet, cehennem, ateş, sevap vb. olgulara yönelik bakışlarının tüm bunların işârî ve sembolik anlamlar taşıdığına yönelik olduğunu belirtmeliyiz. İsmâilîler nehirler, meşrubat, nimetler ve huriler gibi tüm uhrevî nimetleri hakiki anlamlarının dışına çıkaracak şekilde bâtınî te'vil ile yorumlamışlardır. Sonuç olarak onlara göre ahirette bilindik anlamda gerçek bir cennet ve ateş söz konusu değildir. Bilakis bu ifadeler arka planda daha derin işârî anlamlar taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdân el-karmeti :Kitâbu şecereti'l-yekîn, thk. Ârif tâmir, dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1982.
- Abdülhamid, Muhammed :el-Eflâtuniyyetu'l-muhdese ve't-tevhîdu'l-İsmâilî, Suriye, 2002.
- Abdülkerim Özeydın, : "Azîz-Billâh", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz-billah> (02.03.2019).
- Adam R. Gaiser : Satan's Seven Specious Arguments: Al-Shahrastânî's "Kitâb Al-Milal Wa-Lnihâl" In An Isma'ili Context ‹Journal Of Islamic Studies, Vol. 19, No. 2 (May 2008) .
- Afîfî, Zeynep : el-felsefetü't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye inde'l-fârâbî, , el-İskenderiyye, Tab'u Dâri'l-vefâ, 2002.
- Ahmed b. Hanbel : el-müsned, thk. Şuayb Arnavut vd., Beyrut müessesetü'r-risâle, 2001.
- Altıntaş, Hayrani : İbn Sina Metafiziği, Ankara, AÜİFY, 1985
- Alessandro Bausani : Scientific Elements in İsmâilî Thought (Ihkwan al-Safa), İsmâilî Contributions to Islam Culture, Edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran, Imprial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Alkan, Murat : İmamiyye Şia'sı'nda Takiyye, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Âmidî, Seyfeddin : el-Mübîn fî me'ânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn, tkh. Hasan Mahmûd eş-Şâfî, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1993.
- Ammara, Muhammed : el-İslâm ve Felsefetü'l-Hükm, Kahire, Dar eş-Şurûk, 1989.

- Anân, Muhammed Abdullah :Hâkim-Biemrillâh, Kahire Mektebetu Hâncî, 1983.
- Aristo : Kitabü Esulucia, thk. Firidrih Dibitersi, Berlin, 1882.
- Mâ ba‘de’t-tabî‘a, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, Heyetul-Mısriyye el-‘âmmetü lil-Kitab, 1995.
- Kitâbü'l-Makûlât, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, Dâru'l-Kalem, 1980.
- Bağdâdî, Abdülkâhir : el-Farğ beyne'l-fırağ, Beyrut, Dâru'l-afâki'l-cedîde. 1977.
- Uşûlü'd-dîn, Istanbul, Darülfünun, 1928.
- Bahrânî, Hâşim b. Süleyman : Bahçetü'en-Nazer, thk, Abdurahman Mubarak, Meşhed, Mecmeü'l-Buhûs-i el-İslâmiyye, t.y.
- Bâkılânî : Kitâbü't-Temhîd, thk. Imâdü'd-Din Ahmed Hayder, Lübnan, Müessesetü'l-Kutub es-Sekâfiye, 1987.
- Ġâyetü'l-merâm fi hücceti'l-hişâm fi ta'yîni'l-imâm 'an tarîkı'l-hâşşı ve'l-‘âm, thk. Ali Âşûr, Beyrût, Müessesetü'l-Târîh el-Arabi, 2001.
- Bedevî, Abdurrahman : Eflâtûn‘inde'l-‘Arab, Kahire, Mektebtü'l-Nehda, 1955.
- ez-Zamânü'l-vücûdî, Beyrut, Dâru'es-Sekâfe, 1973.
- Harîfü'l-fikri'l-Yunânî, Mektebtü'l-Nehda, 1970.
- Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1997.
- Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi :Kelam Terimleri Sözlüğü, İstanbul, Diyanet Vakıf Yayınları, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil : el-Câmi‘u’s-şahîh, Arabistan, Kültür Bakanlığı, 1997.

Bulğen, Mehmet

:Reenkarnasyon ile ilişkilendirilen ayetlerin değerlendirilmesi, Reenkarnasyon ile ilişkilendirilen ayetlerin değerlendirilmesi, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2005.

İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40 (2011/1), 63-92.

Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen

: kitâbu'l-âlim ve'l-ğulâm, dört hakani kitap, thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, el-müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1983.

: Serâirü'n-nutekâ', thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, Dâru'l Endelüs, 1984.

: Kitâbu'l-keşf, thk: Mustafa Gâlib, Beyrut, Dâru'l-Endülüs, 1984.

Câd, Ahmed Muhammed

: eseru'l-eflâtuniye el-muhdese alâ binâi'l-ilâhiyat inde'l-İsmâiliyyin, Kahire, Dâru'l-Hânî, t.y.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd

: Tacu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulgafur Atar, Beyrut, Dâru'l-İlm, 1987.

Corbin, Henry

: Cyclical Time and İsmâilî Gnosis, Kegan Paul International, in association with Islamic Publications London.

: Le dévoilement des choses cachées = Kashf al-mahjûb: recherches de philosophie ismaélienne, Lagrasse, France, Verdier, 1988.

: Târîhü'l-felsefeti İslâmiye, çev. Nusayr Merve, Hasan Kubeyisî, Beyrut, Üveydât li'neşr, 1998.

Cürcânî, Seyyid Şerîf

: et-Ta'rîfât, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1983.

Çelik, Abdulkerim

:Râzi'nin Mefâtihi'l-Gayb adlı tefsiri ile Tabersi'nin Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân

- adlı tefsirinde takiyye kavramı, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2015.
- Daftary, Farhad : Historical Dictionary of the Ismalis, Lanham, UK., the Scarecrow Press, Inc, 2012.
- W. Ivanow: A Biographical Notice, Middle Eastern Studies, Published by Taylor & Francis, Ltd. Vol. 8, No. 2 May, 1972.
- İsmailis in Medieval Muslim Societies, London, I.B. Tauris Publishers. 2005.
- Mu'cemu tarihi'l-imâiliyye, çev. Seyfeddin el-Kusyir, Beyrut, Dârü's-sâkî, 2016.
- Hürâfetü'l-Heşâşîn, çev. Seyfeddin el-Kusyir, Dımaşk, Dârü'l-Medâ, 1996.
- El-ismâiliyun, Beyrut, Dârü's-sâkî, 2016.
- İsmaililer Tarih ve Öğretileri, Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.
- İsmâilî Literature, London, the institute of İsmâilî studies. 2004.
- The Isma'ilis: Their History and Doctrines New York, Second Edition, Cambirdge University, 2007.
- Dâî Sikatü'l-İslâm :el-Mecâlisül müstensiriyye, Beyrut, müessesetü'n-nûr, 2006.
- Dâî Sirmîn, Hâtim b. İmrân :Risâletü'l-Usûl ve'l-ehkâm, Hamsu risale İsmâiliyye, thk: Ârif Tâmir, Suriye, Dâru'l-ensâf li't-te'vîl ve't-tibaa ve'n-neşr, 1956.
- Dâî Sûrî :Kaside Sûriye, thk. Ârif Tâmir, Dımaşk, el Mehaed el Firansî, 1955.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan :Beyânü Mezhebi'l-Bâtıniyye, nşr. R. Strothmann, Alman Müsteşrikleri Cemiyeti, 1938.

- Ebû Firâs : Metâliu'ş-Şumûs Fî Ma'rifeti'n-Nufûs, Thk. Ârif Tâmir, Suriye 1952.
- Ebû Reyân, Muhemmed Ali : Tarihu'l-fikri'l-felsefiyyi, Aristo ve'l-medârisu'l-müteahhire, el-İskenderiyye, dâru'l-marifeti'l-câmiyye, 1972.
- Ebü'l-Bekâ El-Kefevî : el-Külliyât, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısıri, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1998.
- Eflûtîn : Tâsûât Eflûtîn, çev. Ferîd Cebr, Lübnan, Mektebtü Lübnan, 1997.
- el-Âbd, Abullatîf :Usûlü'l-fikri elfelsefi inde'r-râzî, Mektebetu al-englomisriye, 1977.
- el-Askalani, İbn Hacer : Lisânü'l-Mîzân, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrût, Dâru'l-Beşâir, 2002.
- el-Begavî, Ferrâ : Şerhu's-Sünne, tkh. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- el-Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân :Tahkîku mâ li'l-Hind min maqûletin maqbûletin fi'l-'aql ev merzûle, Haydarâbâd, 1985.
- el-emin, ibrahim :Menâretü'l-hüda,Kum, Müessesetü'ensârîyân, 2006.
- el-Hemedânî, Huseyin :Bahsun târihiyyun, Resâilü İhvânü'es-safâ ve akâidu'l-İsmâiliyye, Kahire, Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1935.
- er-Râzî, Ebû Bekir : Ahlâku't-tabîb, Kahire, Dâru et-tüuras, 1977.
- er-Râzî, Ebû Hâtim : A'lâmü'n-nübüvve, nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî, Tahran, 1977.
- Kitâbü'z-Zîne, thk. Saîd el-Gânimî, Beyrut, Menşürâtü'l-Cemel, 2015.

Kitâbü'z-Zîne, thk. Huseyin el-Hemedânî, Yemen, Inceleme ve Araştırma Merkezi, 1995.

Kitâbü'l-İslâh, Thk: Hassan Mitoçehir ve Mehdi Muhakkık, Tahran, 1383.

er-Râzî, Fahreddin : Mefâtihu'l-ğayb, Beyrut, Dârü Ihyâ'i et-türas, 1999.

er-Reis, Muhammed Ziya ed-Din : en-nezarîyât es-siyasiye, Kahire, Darü't-turâs, t.y.

er-Res'anî : Muhtaşaru Kitâbi'l-Farq beyne'l-fıraç, thk. Philip Hitti, Matbaatu'l-hilâl, kahire 1924.

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd : es-Sünen, thk. Şuayb Arnavut vd., Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 2009.

es-Sicistânî, Ebû Ya'Kûb : Kitâbu'l-mekâlid, thk. Ismâîl Kurbân Ponawala, Tunus, Dârü'l-Garb, 2011.

Kitâbü'l-İftihâr, thk. Ismâîl Kurbân Ponawala, Beyrut, Dârü'l-Garb, 2000.

el-Yenâbî', thk. Musatfa Gâlib, y.y., el-Mektbü'tü-Cârî, 1985.

Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, t.y.

Kitâbü İsbâti'n-nübû'ât, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, Dârü'l-Meşik, 1986.

es-Slâhî, İyâd : el Meâd inde el felâsife el Müslimîn, Dımışk, Dârü Sefâhât, 2012.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr : Câmi'u'l-beyân'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân, Thk. Abdul Muhisn et-Turki, Kahire, Dâr Hacer, 2001.

- Fahri, Macid : Târihu'l-felsefeti'l-yunâniyye, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1991.
- Fârâbî : Kitâbü'l-Hurûf, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Meşik, 1990.
- Fîrûzâbâdî el-Ğâmûsü'l-muhît, Beyrut, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle 2005.
- Gazzâlî : Fedâ'ihu'l-Bâtuniyye, Müessesetu dâri'l-kutubi's-sekâfiye, t.y.
Tehâfütü'l-Felâsife, thk. Süleyman Dünyâ, Kahire, Darül Maarif, t.y.
- Gothel, Richard : A Distinguished Family of Fâtımîd Cadis (al-Nu'mân) in the tenth century, Journal of the American Oriental Society, vol.27, 1906.
- Hallaq, Wael : The Impossible State, Islam, Politics And Modernity's Moral Predicament, , Columbia University Press, 2013.
- Hâmidî, Hâtim b. İbrâhîm : Zehrü bizri'l-hakâik, Müntehabât İsmailiye, thk. Adil Avvâ, Dımaşk, Matbaatu câmiati'-Suriye, 1985.
- Hâmidî, İbrâhîm b. Hüseyin : Kenzü'l-veled, thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, Dâru'l Endelüs, 1979.
- Harman, Ömer Faruk "Süleyman", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleyman#1> (10.05.2019).
- Hasan, Hasan Ibrahim : el Fâtimimiyûn, Doktora Tezi, Kahire, el Metbatü'l-emîriye, 1832.
- Hasan İbrahim, Taha Şeref : Ubeydullah el-Mehdî, İsmâilî Şiiler imamı ve Mağrib'te Fâtımî Devletinin Kurucusu, Mısır, Matbaatu Şubukçi bi'l-ezher, t.y.
El-Harektü'l-Fâtimiye, San'â Menşûrâtü'l-Medîne, 1986.

- Heinz, Halm :Kozmolociyetü'l-İsmâiliyin, çev. Seyfuddinel-Kuseyr, Dımışk, Dârü'l-medâ, 1999.
- Hunsberger, Alice : Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Scholar, London, 2000.
- : Nasir-i Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical World in İsmâilî Philosophy, Columbia University, 1992.
- Hüsyin, Muhammed Kâmil : Tâifetu'l-İsmâiliyye, Kâhire, Mektebetu nehdati'l-mısrıyye, , 1959.
- Tâifetu'd-Durûz, Kahire, Darül Maarif, 1959.
- İbn Velîd : Tacu'l-Akâîd, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, el-Müessesetü'izz eddin, 1982.
- ez-Zahîre Fi'l-Hakîket, thk. Muhammed Hasan elâzamî, Beyrut, Darü'l-sekâfe, 1971.
- Cilâu'l-ukûl ve Zübdetü'l-mahsul, thk. Adil avâ', Dımaşk, Matbaatu câmiati'-Suriye, 1985
- İbn Hacer el-Askalani : Lisânü'l-Mîzân, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrût, Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Haldûn : Mukaddime, Thk Abdusselam eş-Şedâdî, Fas, Hizânet İbn Haldûn, 2005.
- İbn Hânî : Dîvânü Muhammed b. Hânî el-Endelüsî, Beyrut, Dârü Beyrut, 1980.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed : el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal, Kahire Mektebetu hâncî, t.y.
- İbn Hişâm : es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Mustafa es-Sakka, Kahire, M. el-Bâbî el-Helebî, t.y.
- İbn Kesîr : Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm ,thk.Sâmî b. Muhammed Selâme, Dârü'l-Tîbe, 1999.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd : Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Texte Arabe Inedit, Maurice Bouyges, S.J. Beyrouth, 1938.
- İbn Sînâ : Risâle Adhaviyye fî emri'l-me'âd, thk. Hasan Âsî, Tehran, Iran Yektâ, 1382.
- Risâle fi'l-hudûd, Kahire, Dârü'l-Ârab, t.y.
- eş-Şifâ', thk. Süleyman Dünyâ, Muhammed Yusud Musa, Said Zayid, Kahire, Kültür Bakanlığı, 1960.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin : en-Nübüvvât, thk. Sâlih es-Süviyân, er-Riyad, Edvâü'Selef, 2000.
- Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Ğaderiyye, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad, Câmîatü İmam Muhammed b. Suud elİslamiyye, 1986.
- İbnü'l kârih : Risâletü İbn'il-Kârih, thk. Ayşe Abdurrahman, Kahire, Darül Maarif, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec: : el-Muntazam* fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen : el-Kâmil fi't-târîh, thk. Ömer Tedmürî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1996.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin : Târîhu İbni'l-Verdî, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'n-Nedîm, : el-Fihrist, Rizâ Tecedüd, Tehran, y.y., 1971.
- : el-Fihrist, thk. Eymen Fuad Seyyid, Londra, Muessesetu'l-Furkân, 2009.
- İhvânu's-safâ : Resâilu ihvânu's-safâ, Kum, Merkezü'en-neşr el-İslâmî, 1985.
- İmadüddin İdris : Zehrü'l-me'ânî, thk: Mustafa Galib, Beyrut, el-Müessesetu'l-Camiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, , 1991.

- Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtîmiyyîn bi'l-Mağrib: el-
Kısmü'l-haş min kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr, nşr.
Muhammed el-Ya'lavî, Beyrut, Dârü'l-Garb,
1985.
- İsferâyîni, Şehfûr b. Tâhir : et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye
'ani'l-fırakı'l-hâlikîn, thk. Yusuf Kemâl el-Hût,
Lübnan, Dârü Âlem-I'l Kutub, 1983.
- Ivanow, W. : Alamut, The Geographical Journal, Vol. 77,
No. 1, Jan., 1931.
- : A guide to İsmâilî literature, London, Royal
Asiatic Society, 1933.
- : The Alleged Founder of Ismailism, Bombay,
Pub, For the İsmâilî Society by Thacker, 1946.
- [J.Derek Latham](#), [Helen W. Mitchell](#) : The Bibliography Of S. M. Stern, Journal of
Semitic Studies, Volume 15, Issue 2,
1970.
- Kadı Nu'mân : Tevîlü'de'â'im, Thk: Muhemmed Hasan el-
Âzamî, Kahire, Darül Maarif, t.y.
- el-Mecâlis ve'l-müsâyerât, thk. el-Habîb el-fikhî
vd., dari'l-muntazar, 1996.
- İftitâhi'd-da've, thk. Ferhât ed-Deşrâvî, II.
baskı, Tunus, eş-Şeriketu't-Tûnusiyye li't-
tevizî', Cezâir Üniversitesi Yayınları Divânı,
1986.
- el-Urcûzetü'l-muhtâre, thk. İsmâil Kurbân
Ponawala, Mahedu'd-dirâsati'l-islamiyye,
Camiatu miçel, Munteryal 1970.
- er-Risâletü'l-müzhibe, Hamsu risale İsmâiliyye,
thk: Ârif Tâmir, Suriye, Dâru'l-ensâf li't-te'vîl
ve't-tibaa ve'n-neşr, 1956.

Kitabu't-tevhîd, Tübingen Üniversitesi Almanya yazma eser.

Kitâbü'l-Himme fî âdâbi etbâ'i'l-e'imme, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.

De'â'imü'l-İslâm, Thk. Muhemmed Hasan el-Âzamî, Kahire, Darül Maarif, t.y.

Kaya, Mahmut

"Tehâfütü'l-Felâsife", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/te-hafutul-felasife> (11.05.2019).

Kâdî Abdülcebbâr

: el-Muğnî, thk. Muhammed Mahmud Kasım, y.y., t.y.

Kalkaşendî

: Şubhu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ, Beyrut, Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.

Kaya, Mahmut

Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2013.

Kesler, Muhammed Fatih

"Mücâhid b. Cebr", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucahid-b-cebr> (03.01.2019).

Kindî, Ya'kûb b. İshak

: Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, Dârü'l-Fikr el-rabî, 1980.

Kirmânî, Hamîdüddin

: Rahatü'l-Akl, thk. thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.

Kitâbü'l-Himme fî âdâbi etbâ'i'l-e'imme, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.

Akvâlü'z-zehebiyye, thk. Salâh es-Sâvî, Tahran, 1977.

er-Risaletü'l-Radiyye Fi Meâlim'i-eddin, eski yazma, Tübingen Üniversitesinin koleksyonu,

- Mecmû'atü resâ'ili'l-Kirmânî, thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, el-Müessesetü'l-Camîyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1989.
- er-risâletü'd-dürriyye, fi mana't-tevhid ve'l-muvahhid, thk: Mustafa Galib, el- Beyrut, Müessesetü'l-câmîyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr ve't-tevzî', 1987.
- el-Mesâbih fi ispati'l-imame, thk. Mustafa Galip, Beyrut, Dâru'l-muntazar, 1996.
- er-Riyâz, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, Darü'l-sekâfe, t.y.
- Kurtubî : el-Câmî'li-ahkâmi'l-Ḳur'ân, thk. Ahmet el-Baradduni ve İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübi'el-misriyye, 1964.
- Küleynî : El-Kâfi, Beyrut, Menâretü'l-Fecr, 2007.
- Küveyt Vak. ve Din İşl. Bak. : El-Mevsûatü'l-Fıkhîyye, Küveyt, Dâr'selâsil, 1984.
- Lweis, Bernard : Saladin and the Assassins, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London, University of London, Vol. 15, No. 2, 1953.
- Usûlu'l-İsmâiliyye ve'l-fâtımîyye ve'l-karmetiyye, çev. Halîl Ahmed, Kahire, Dârü'es-Sekâfe, t.y.
- el-Heşşâşûn Firkatün Sevriye, Araplaştıran Muhemmed elazab Musâ, Kahire, Medbûlî Kütüphanesi, 2006.
- Madelung, W. : "Abdan B. Al-Rabit," Encyclopædia Iranica, I/2.
- Makrîzî, : el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hıtat ve'l-âşâr, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ', thk. Cemâluddin eş-şeyâl, Kahire, Lecnetü İhyâ et-turâs, t.y.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn : et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida', nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, Mekteberü'l-Ezeher, t.y.
- Mâtürîdî : Te'vilâtu'l-Kur'ân, thk. Ahmet Vailoğlu, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul, Dâru'l-mizân, 2005.
- Mâverdî :el-Ahkâmu's-Sultaniyye ve'l-Vilâyetü'd-Diniyye, thk. Ahmed Mubârek el-Bağdâdî, Kuveyt, Dâru İbni Kuteybe, 1989.
- Medkûr, İbrâhîm : Fi'l-Felsefâtü'l-İslâmiyye, Kahire, Darül Maarif, t.y.
- Nazariyetü'l-Nüvvetü inde el Fêrâbî, Risâle dergisi, say.183, tarih.04.01.1937.
- Mufaddal b. Ömer el-Cu'Fî : Kitabü'l-Heft eş-Şerîf, thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, Dârü'l Endelüs, 1977.
- Kitabü'l-Sırat, thk. Abdulmunsif b. Abdulcelil, Beyrut, Mektebetü'l-Medâr, 2005.
- Muiz-Lidînullâh :Ediyetü'l-Eyâmi es-Seb'a, thk. İsmâîl Kurbân Ponawala, Beyrut, Dârü'l-Garb, 2006.
- Müeyyed fi'd-Din Şirazî : El-Mecalisü'l-Müeyyediyye, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Ktiabi el-Misri, 1949.
- Şiir Divânı, thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Dârü'l-Ktiabi el-Misri, 1949.
- Müslim b. Haccâc :el-Câmi'u's-şahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, Dârü İhyâ'i et-türas, t.y.
- Nisâburî : İsbâtü'l-imameti, thk. Mustafa Galib, Beyrut, Dârü'l Endelüs, 1996.
- Özdemir, Muhammet :Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde "Üç Mesele"nin ele alınışı ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayesesi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2012.

- Öztürk, Murat : "Zâhir El-Fâtımî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahir-el-fatimi> (05.05.2019).
- Poonawala, Ismail k. : A Reconsideration of al-Qâdi al-Nu'mân's, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, vol.37, No.3, 1974.
- Sa'lebî : el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân, Thk: Ebû Muhammed İbn Âşûr, Beyrut, Dârü Ihyâ'i et-türa, 2002.
- Salîbâ, Cemîl : el-Mu'cemü'l-felsefî, Beyrut, Dârü'l-Kitabü'l-lübnânî, Beyrut, 1982.
- Semih Değim : Mustalehatü İmili Kelâm, Lübnan, Mektebetu Lübnan nâşirun, 1997.
- Serahsî : el-Mebsût, Beyrut, Dârü'l-Marifet, t.y.
- Stern, S.M. : The Early Ismâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 23, No.1, 1960.
- Seyyid, Eymen Fuad : ed-Devletü'l-Fâtımîyye, Tefsîrun cedîd, Kahire, Darü'l- Mısriyetü'l- Lübnaniye, 1992.
- "FÂTIMÎLER", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler#1> (05.05.2019).
- Subhi, Ahmed Mahmud : Nazariyetü'l-İmame Ledâ eş-şâ, Beyrut, Dar el-Nahda, 1991.
- Süyûtî : Târîhu'l-hulefâ', Kater, Darü'l-Minhaç, 2013.
- Şâtîbî, İbrâhim b. Mûsâ : el-Muvâfaqât, Thk: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Beyrut, Dârü İbn-i Affân, 1997.

- Şehristânî : el-Milel ve'n-nihal, M. el-Bâbî el-Helebî, t.y.
- Taplamacıoğlu, Mehmet : Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Ankara 1966.
- Tûsî, Ebû Ca'fer : Ricâlü'tûsî, thk. Cevâd el-Kayumî, Kum, Müessesetü'neşr ettâbia licemâtil Müderisîn, t.y.
- Ubeyid, Ali Imam : el Ilake beyne el Nübevve ve el İmame inde eş-Şîe, Mecelletül Külyiyet el-Edâb, Munuffiyye Üniversitesi. 2011.
- Walker, Pual E : Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: İsmâilî Thought in the Age of al-Hâkim. London, I. B. Tauris, 1999.
- : Early Philosophical Shiism, The İsmâilî Neo-Platonism Abu Ya'qûb al-Sijistânî, cambridge university press, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Ebû Hâtim Er-Râzî, Ahmed b. Hamdân", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hatim-er-razi-ahmed-b-hamdan> (07.05.2019).
- Yitik, Ali İhsan : "Tenâsüh", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenasuh#1> (10.05.2019).
- Zâhid Ali : Tebyînü'l-me'ânî fî şerhi Dîvânî İbn Hânî, Kahire, Darül Maarif, 1932.
- Zehebî : Siyeru a'lâmi'n-nübelâ', thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- : Târîhu'l-İslam, thk: Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmiyyi, 2003.
- : Kitâbü'l-İber, thk. Halîl Şehâde, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1988.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed : Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb', Lübnan, Menâretü'l-Mektebetu el-Hayat, t.y.
- Ziriklî : el-a'lâm, Beyrut, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.



ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğdu. 2003-2007 yılları arasında Fayom Üniversitesi Dar'ül-Ulum Fakültesi'nde İslamî İlimler ve Arap Dili alanında lisans eğitimi gördü. 2008-2014 yılları arasında İskenderiye Kütüphanesi'nde Eski Yazma Eserler Uzmanlığı görevinde bulundu. 2009-2012 Yüksek Lisans öğrenimini Kahire Üniversitesi Dar'ul-Ulum Fakültesi, İslam Felsefe Bölümünden tamamladı. 2014 yılında İstanbul Üniversitesinde doktora eğitimine başladı. Halen Nevşehir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Almanya Tübingen Üniversitesi'nde bir dönem araştırma ve incelemelerde bulunan yazar, ileri seviyede İngilizce ve Türkçe bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.