

İsmailiye Ekolünün Mezhepler Tarihi Kaynakları

Doç. Dr. Ali AVCU*

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri ABD. aliavcu01@hotmail.com

1. İsmâîlî Edebiyat

İsmâîlîlik, Gulat Şîf gruplar tarafından ana hatlarıyla geliştirilmiş olan bâtinî düşünme biçimini sistematik hale getiren ana bâtinî ekoldür. İsmâîlîler'in Nusayrîlik, Dürzîlik gibi diğer bâtinî epistemolojiyi kullanan ekollere nazaran ön plana çıkararak bir anlamda bâtinîlikle özdeş hale gelmesinin temel sebebi, bir taraftan bâtinî düşünceyi sistematize eden ana ekol olması; diğer yandan bâtinî zihniyet yapısını gerek siyasî gerekse ilmî alanda başarılı bir şekilde temsil edebilmiş olmasıdır.

İsmâîlîler; Karmatîler, Fatımîler ve Alamut İsmâîlîleri gibi adlarla kurdukları devletlerle siyasî alanda belli bir süre zarfında Sünnîliğe alternatif bir Şîf-Bâtinî düşüncenin temsilciliğini yapmışlardır. Kurdukları davet sistemi sayesinde Sünnî coğrafyada gizlice yürüttükleri davet faaliyetleri sayesinde muhalifleri üzerinde müthiş bir korku ve endişeye sebebiyet vermişlerdir. Özellikle Selçukluların tarih sahnesine çıkması ve Sünnî İslâm anlayışının hamiliğini yapmaya başlaması ile birlikte İsmâîlî siyasî tehlike büyük oranda bertaraf edilmiştir. Akabinde ortaya çıkan Moğollar'ın Alamut İsmâîlîlerini tarih sahnesinden kaldırmaları ile birlikte İsmâîlîler siyasî bir tehlike olmaktan çıkmışlardır. Ancak onların tüm bu siyasî faaliyetleri yürüttükleri hicri IV-V. asırlar boyunca yazılan muhalif eserlerde İsmâîlîlik sosyo-politik bir hareket olarak takdim edilmiş ve İslâm'a muhalif olarak görülen bâtinî düşüncenin ana bünyesini İsmâîlîler'in oluşturduğu üzerinde durulmuştur.

İsmâîlîler'in bâtinî düşünceyi temsil eden ana ekol olarak görülmelerinin tek sebebi siyasî alanda temayüz etmiş olmalarından ibaret değildir. Onlar Gulat tarafından ana hatlarıyla geliştirilmiş olan bâtinî düşünceyi yazmış oldukları pek çok eserle sistematik hale getirerek geliştirmişlerdir. İsmâîlîler'in yazmış oldukları bu eserler genel olarak diğer bâtinî ekolleri, hatta bazı tasavvuf ekollerini ve mutasavvıfları etkilemiştir. Bu nedenle onlar, ilmî açıdan da bâtinî düşüncenin baş temsilcisi olarak temayüz etmiş durumdadırlar.

İsmâîlîler geliştirmiş oldukları öğretiyeye uygun olarak diğer ilmi geleneklerden farklı bir yazım geleneği oluşturmuşlardır. İsmâîlî edebiyat en genel anlamda *sadece kendi taraftarları için yazılmış eserler* ve *umuma açık olarak yazılmış eserler* şeklinde iki kategoride ele alınabilir. Zira onlar geliştirmiş oldukları gizli örgütlenme biçimi ve yedi aşamalı davet sistemlerine uygun olarak insanları dini açıdan farklı kategorilerde ele almışlar ve bu kategorizasyona uygun olarak eserler kaleme almışlardır. Diğer yandan zâhir-bâtın ayırımının bir sonucu olarak umuma açık eserleri *zâhir kitabı* olarak, sadece kendilerinden olanlara yazdıkları daha ziyade bâtinî öğretiyeye ilgili eserleri de *bâtın kitabı* olarak tasarlamışlardır. Zâhir kitabı olarak umuma yazılan eserlerde Sünnî İslâm anlayışına daha uygun bir dil ve yöntem tercih edilirken, bâtin kitaplarında daha ileri söylemler ve te'villere yer vermişlerdir.

İsmâîlî edebiyata göz attığımızda yazılan eserlerin hemen tamamının kendi taraftarları için yazılmış olan bâtin kitapları olduğunu, zahire yönelik eserlerin yok denecek kadar az olduğunu söyleyebiliriz. Bâtın kitapları, devrin genel ilim dalları olan tefsir, hadis, İslâm hukuku, İslâm tarihi gibi alanların yöntemlerinden oldukça farklı bir dilin kullanıldığı ve İsmâîlî öğretiden bahseden kitaplardır. Bu nedenle bu eserlerden İsmâîlî öğretinin temel ilkelerini öğrenmenin dışında tarihi süreçleri, sosyokültürel ve siyasi ilişkileri ve benzeri konularda bilgi edinmek hemen hemen imkânsızdır. Diğer yandan bu eserler gizli yürütülen davet faaliyetlerinin bir parçası oldukları için genellikle yazar isimleri yoktur veya farklı kişilere ya da müstear bir isme atfedilmiştir. Bu durum günümüze ulaşmış bazı eserlerin kime ait olduğuyla ilgili sorunları da beraberinde getirmiştir. Onların mezheplerle ilgili yazım geleneklerini tespit etmemize yardımcı olan eserleri de umuma açık eserler nev'inden olduğu için son derece az ve sınırlıdır.

İsmâîlî edebiyatın ilk izlerine III/IX. asrın sonlarında rastlamaktayız. İsmâîlî tarihi ve öğretisi açısından 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî/Karmatî bölünmesi oldukça önemlidir. Mansûr el-Yemen'e (302/914) atfedilen *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*¹ ile oğlu Ca'fer'e (350-360/960-970 civarı) nispet edilen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*² muhtemelen bu tarihteki bölünmeden önce yazılmış olan ilk iki İsmâîlî eser olarak önem arz etmektedir. Bu iki eser İsmâîlîliğin en eski öğretisi hakkında önemli bilgilere yer veren birinci el kaynaklardır. Yine Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*³ Fatimî-Karmatî

1 Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden 1947.

2 Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James w. Morris, London 2001.

3 Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin

bölünmesinin sebeplerinden bahseden birinci el bir kaynak olması açısından önemlidir. Zira eserde Fatımîler'in birinci halifesi ve bölünmeden önceki İsmâilî davetin başındaki kişi olan Ubeydullah el-Mehdî'nin eski öğretide meydana getirdiği değişikliklere yer verilmiştir.

286/899 yılında gerçekleşen Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra siyasi alanda iki grup arasında ortaya çıkan ihtilaf iki farklı İsmâilî yazım geleneğinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Fatımî çizgideki İsmâilî düşünürler, imam kabul ettikleri Fatımî halifelerinin görüşleri doğrultusunda resmi söyleme uygun bir edebiyat geliştirmişlerdir. Karmatîler ise daha çok Irak ile Horasan-Maveraünnehir merkezli bir yazım geleneği oluşturmuşlardır. Özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde ortaya çıkan Karmatî edebiyat, İsmâilî teolojiyi felsefe ile uzlaştırarak yeni bir felsefi İsmâilîliğin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş olması açısından özgündür.

Fatımî devletinin ilk yarım asrında kaleme alınan İsmâilî eserler Ubeydullah el-Mehdî'nin eski öğretide meydana getirdiği kafa karışıklığını yansıtması açısından dikkat çekicidir. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen'e (350–360/960–970 civarı) atfedilen *Kitâbu'l-Kesf*⁴ ve *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*⁵ ile İbn Heysem'in (350/961 civarı) *Kitâbu'l-Münâzarât*'i⁶ Fatımîler'in bu ilk dönemlerinde öğretide yaşanan kafa karışıklıklarının adeta bir şemasını çizmektedir.⁷

Fatımî halifesi Muiz'in (365/975) gayretleri ile Fatımî İsmâilî öğretisi belli bir şablona oturtulmuştur. Bu dönemin öne çıkan şahsiyeti İsmâilî hukuk doktrininin kurucusu ve İsmâilî öğretisi alanında uzmanlaşarak Muiz'in görüşleri doğrultusunda pek çok eser kaleme alan **Kadı Nu'mân**'dır (350–360/960–970 civarı). Onun *Kitâbu'l-Himme*, *'Urcûzetü'l-Muhtâra*, *De'âimü'l-İslâm*, *Esâsu't-Te'vil*, *Te'vilü'd-De'âim*, *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, *İftitâhu'd-Da've*, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât* ve *Şerhu'l-Ahbâr*⁸ adlı günümüzde matbu olan eserleri, Muiz döneminde oluşturulan İsmâilî öğretinin ana hatlarını oluşturmaktadır. Diğer yandan onun özellikle *De'âimü'l-İslâm*'ı Fatımî devletinin resmi hukuk

Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire 1958.

4 Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Kesf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.

5 Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.

6 Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. EsvedibnHeysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. WilfredMadelung-Paul Walker, London 2001.

7 Fatımîler'in ilk asrında öğretide meydana gelen değişikliklerle ilgili bkz. "Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci", *CÜİFD*, C. XV, S. 1, Sivas 2011, ss. 151-171.

8 Bu eserlerle ilgili olarak bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, 22-23.

kitabı işlevi görmüştür.⁹ Eser günümüzde de Musta'î İsmâîlîleri'nin dayandığı ana hukuk kitabı fonksiyonu görmektedir.

IV/X. asrın ilk yarısında Horasan-Maveraünnehir bölgelerinde Karmatîler tarafından geliştirilmiş olan felsefi içerikli İsmâîlîlik Fatımîler'in dikkatlerinden kaçmamıştır. Bölgedeki öğretiyi tetkik ederek eleştiriye tabi tutan ve bu eleştirileri neticesinde kendisine ait felsefi bir öğretiyi Fatımî çevrelerde gündeme getiren ilk dikkat çekici şahsiyet **Hamîdüddîn el-Kirmanî**'dir (411/1020). Onun *Rahatu'l-Akl*¹⁰ adlı eserinde özetlediği kozmolojisi büyük oranda Farabî'nin *Mufârik On Akıl* sistemine dayanmaktadır. *Kitâbu'r-Riyâd*'ında¹¹ ise Horasan-Maveraünnehir'in Karmatî dâîleri Nesefî (332/943), Ebû Hâtim er-Razî (322/934) ve Sicistanî(360/970'ten sonra) arasında geçen felsefi içerikli tartışmalarla ilgili hakem rolüne bürünerek, Fatımî öğretilerle daha uyumlu bulduğu Ebû Hâtim er-Razî'nin görüşlerine yakın durmayı tercih etmiştir. Kirmanî'nin *el-Akvâlu'z-Zehbiyye*'si¹² ve *Risaleleri*¹³ Fatımî çevrede ortaya çıkardığı felsefi İsmâîlîliğin diğer önemli tanıklarındır.

Kirmanî ile aynı dönemlerde kendilerine **İhvân-ı Safâ** adını veren bir grup âlim *Risaleleri*'i¹⁴ yazmıştır. İhvân-ı Safâ'nın kimlikleri, İsmâîlîlik ve Fatımîlikle ilişkileri tartışmalıdır. Ancak kesin olan husus, *Risaleleri*'in İsmâîlî felsefe ve teolojinin açık bir etkisi altında olduğudur. Bu nedenle onların İsmâîlî edebiyatının bir ürünü, ya da en azından İsmâîlî edebiyatın doğrudan etkilediği bir ürün olarak görülmesi mümkündür.

Orta Asya'nın Bedahşan bölgesine İsmâîlî daveti götüren ve eserleriyle Fatımî İsmâîlî edebiyatına büyük katkı sunan düşünürlerden birisi de **Nâsır Hüsrev**'dir (481/1088). O, *Hânu'l-İhvân*,¹⁵ *Zâdü'l-Müsâfirîn*¹⁶ ve *Câmiu'l-Hikmeteyn*¹⁷ adlı eserleriyle, Kirmanî tarafından Fatımî çevrede ortaya konulan felsefi İsmâîlîliği geliştirmeye çalışmıştır.

Fatımîler'in bu ilk dönemine paralel olarak doğuda Karmatî çevrelerde farklı bir İsmâîlî edebiyat teşekkül etmiştir. Özellikle Yeni Eflâtuncu felsefenin

9 Bk. Farhat Daftary, "İsmâîlîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", Haz. F. Daftary, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2005, 120.

10 Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Râhatu'l-Akl*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1983.

11 Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu'r-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut 1960.

12 Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *el-Akvâlu'z-Zehbiyye*, Thk. Salâh es-Sâvî, y.y. 1976.

13 Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Mecmû'u Rasâilî Kirmanî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut 1983.

14 *Risâleleri*'in farklı neşirleri vardır. Ayrıca bir grup akademisyen tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ayrıntı Yayınları, C. I, II, III, İst. 2012-14.

15 Nâsır Hüsrev (481/1088), *Hânu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995.

16 Nâsır Hüsrev (481/1088), *Zâdü'l-Müsâfirîn*, Nşr. M. B. Er-Rahmân, Berlin 1923.

17 Nâsır Hüsrev (481/1088), *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr. H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran 1924.

etkisinde kalan bu çizginin ilk ürünü, Maveraünnehir dâisi Neseffî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*'üdür. Günümüze ulaşmamış olsa da yapılan alıntılarla önemli bir kısmı korunmuş olan bu eser, Yeni Eflatuncu felsefenin İsmâilî çevreler üzerindeki ilk somut etkisini yansıtmaya açısından önemlidir. Aynı bölgenin bir diğer Karmatî dâisi Ebû Hâtim er-Râzî *Kitâbu'l-İslâh*'i¹⁸ yazarak Neseffî'nin *Mahsûl*'deki bazı görüşlerini ıslah etmeye çalışmıştır. Ayrıca o, bir kavramlar sözlüğü olan ve üç cilt olarak basılan *Kitâbu'z-Zîne*¹⁹ ve Ebû Bekr Zekerîya er-Râzî'ye karşı nübüvveti savunduğu *A'lâmu'n-Nübüvve*²⁰ ile Horasan-Maveraünnehir bölgelerindeki İsmâilî edebiyata ciddi bir katkıda bulunmuştur.

Neseffî'nin öğrencisi olan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî hocasını desteklemek için *Kitâbu'n-Nusra*'yı yazmıştır. Fatimî dâisi Kirmanî bu tartışmaya dâhil olarak Ebû Hâtim'in tarafında yer almış ve konuyla ilgili olarak yazdığı *er-Riyâd*²¹ adlı eserinde günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu'l-Mahsûl* ve *Kitâbu'n-Nusra*'nın önemli bölümlerini aktarmıştır.

Sicistânî sadece Neseffî ile Ebû Hâtim er-Râzî arasındaki tartışmalarda taraf olmasıyla değil, aynı zamanda yazmış olduğu pek çok eser vasıtasıyla felsefî bir İsmâilî öğretinin İsmâilî çevrelerde yayılmasında oldukça etkili olmuştur. *Keşfu'l-Mahcûb*,²² *Kitâbu'l-Mekâlîd*,²³ *Kitâbu'l-İftihâr*,²⁴ *Süllemü'n-Necât*,²⁵ *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*,²⁶ *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*,²⁷ *Kitâbu'l-Yenâbî*,²⁸ *er-Risâletü'l-Bâhira*,²⁹ *el-Ğarîb fi Ma'nâ'l-İksîr*³⁰ adlı günümüze ulaşmış olan

18 Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minüçehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004.

19 Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zîne*, I-II, Thk. Hüseyin Hamdânî, Kahire, 1957, 1958; *Kitâbu'z-Zîne*, III, Thk. Abdullah Sellûm, Bağdad 1988.

20 Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam RızâAvânî, Tahran 1977.

21 Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'l-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.

22 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. Henry Corbin, Pâris/Tahran 1988.

23 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Mekâlîd*, Nşr. Henry Corbin, Trilogie Ismaélienne içinde, Tahran/Pâris 1961.

24 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.

25 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Süllemü'n-Necât*, Nşr. Mohamed Abualy Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat"* içerisinde, Ph. D., Harvard University, 1983, (177-290 arası).

26 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrk, Beyrut 1982.

27 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Arif Tâmir, *Selâsu Rasâilü İsmâilîyye* içerisinde, Beyrut 1983.

28 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Yenâbî*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismaélienne* içinde, Tahran-Paris 1961.

29 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *er-Risâletü'l-Bâhira*, Thk. Murtazâ Es'adî, *Tahkikât-ı İslâmî*, Vol. 7, No: 1, Tahran 1992.

30 Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *el-Ğarîb fi Ma'nâ'l-İksîr*, Tübingen

öğretiye dair eserleri ile doğudaki felsefî İsmâilî öğretinin en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkmıştır.

Fatimî İsmâilîliği 487/1094 yılında Nizarî ve Musta'li kollarını ortaya çıkaran büyük bir bölünme yaşamıştır. Nizarîler, bu bölünmenin ardından Fatimîlerle bağlarını tamamen kopararak farklı bir İsmâilî edebiyat oluştururken, Musta'lîler daha önceki Fatimî çevrelerde üretilen malzemeyi büyük oranda korumaya ve kullanmaya devam etmişlerdir. Bu dönemin en önemli Musta'lî yazarlarından birisi **Ali b. Velid**'dir (612/1215). Onun *Dâmiğu'l-Bâtl ve Hatfu'l-Münâdil*³¹ adlı eseri İmam Gazalî'nin *Fedâihu'l-Bâtiniyye*'sine verilmiş bir cevap niteliğindedir. Onun *Tâcu'l-'Akâid*,³² *ez-Zehîra fi'l-Hakîka*³³ ve *Risâletü'l-Îzâh*³⁴ adlı eserleri dönemin İsmâilî algısını tespit etmek açısından önemlidir.

Musta'lî İsmâilîleri'nin yetiştirdiği en önemli simalardan birisi de **İdrisî**'dir (872/1467). O, İsmâilî tarihi ile alakalı olarak yazmış olduğu yedi ciltlik *'Uyûnu'l-Ahbâr*³⁵, Yemen'deki İsmâilî tarihini anlatan *Nüzhetü'l-Efkâr* ve kendi dönemini anlattığı *Ravzatu'l-Ahbâr* adlı eserleri ile İsmâilîler'in en önemli tarihçisi olmayı hak etmiştir.³⁶ Diğer yandan o, *Zehrü'l-Me'ânî*³⁷ adlı eserinde İsmâilî eserler hakkında özet derlemeler sunmuştur.

Hindistan'daki modern Musta'lî çalışmaların en önemli temsilcileri **Zahit Ali**, **Hüseyn Hamdânî** ve **Abbas Hamdânî**'dir. Onlar gerek İsmâilî öğretini, gerekse İsmâilî tarihi hakkında farklı dillerde eserler kaleme almışlardır.³⁸

Nizarîler'in Alamut döneminde yazdıkları az sayıdaki eser Moğollar'ın yakıp yıkmalarından kurtularak günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Bu dönemden günümüze kalan belki de tek eser 1200 yılı civarında yazılmış olan ve yazarı belli olmayan *Heft Bâb-i Baba Seyyidînâ* adlı menakıpname türündeki eserdir. Bunun dışında Hasan Sabbah'ın hayat hikâyesinden ve *yeni davetten* bahseden bir eserle Alamut imamlarının mektuplarından yapılan alıntılar da bazı Sünnî yazarlar aracılığıyla günümüze ulaştırılmıştır.³⁹

Üniversitesi Kütüphanesi, Tübingen, Mikrofilm No: 2620. (Fotokopi Nüsha).

31 Ali b. Muhammed İbn Velid (612/1215), *Dâmiğu'l-Bâtl ve Hatfu'l-Münâdil*, Nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1982.

32 Ali b. Muhammed İbn Velid (612/1215), *Tâcu'l-'Akâid ve Ma'dinu'l-Fevâid*, Nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1967.

33 Ali b. Muhammed İbn Velid (612/1215), *ez-Zehîra fi'l-Hakîka*, Nşr. Muhammed A'zamî, Beyrut 1971.

34 Ali b. Muhammed İbn Velid (612/1215), *Risâletü'l-Îzâh, Erba'u Kütübi'l-İsmâiliyye* içerisinde, Nşr. R. Strothmann, Bağdat Trz.

35 İdris b. 'Îmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986.

36 Bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, Doruk Yay., İstanbul 2005, 382-383.

37 İdris b. 'Îmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *Zehrü'l-Me'ânî*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1991.

38 Geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, 384-385.

39 Alamut dönemiyle alakalı birinci el alıntılar Şehristânî (548/1153), Ata Melik Cüveynî (681/1283),

Alamut sonrası Nizârî edebiyatı da oldukça sınırlıdır. Suriye Nizârîleri Arapça yazarken, İran, Orta Asya (Bedahşan) ve Hindistan Nizârîleri Farsça yazmışlardır. Davetin gizli bir şekilde ve tasavvuf kisvesi altında yürütülmüş olması bu dönemde ortaya konulan sınırlı sayıdaki eserin doğrudan İsmâilî öğretiyi açıklayacak nitelikte olmaması sonucunu doğurmuştur. İran'da bu dönemdeki eserler genellikle şiir kitabı olarak kaleme alınmış ve şiirler aracılığıyla Nizârî öğreti korunmaya çalışılmıştır. Bu eserlerden ilki Kuhistânî'nin (1320 civarı) şiirleridir. Ebû İshak Kuhistânî, Hayrvâhî Herâtî(1553), Kûlî Hâkî Horasânî ile Ali Kûlî Rekkâmî Horasânî (Dizbâdî) bu yöntemle eser verenlerin başlıcalarıdır.⁴⁰ Ayrıca Kasımşâhîler'in otuz ikinci imamı II. Mustansır Billâh'ın sözlerini içeren *Kitâb-ı Pendi-yât-ı Civanmerdî* Alamut sonrası Nizârîler'in itikatlarını öğrenebileceğimiz az sayıdaki birinci el kaynaktan birisidir.

Bedahşan İsmâilîleri de Alamut sonrasında ciddi bir edebiyat bırakmamışlardır. Bununla birlikte onlar aşırı Şîliğe dayanan *Ümmü'l-Kitâb*, Nasır Hüsrev'in eserleri, İsmâilî bazı çalışmalar, İsmâilîlikle tasavvufun içiçe girdiği eserler ve İsmâilî olmayan bazı kitapları koruyarak günümüze taşıma görevini ifa etmişlerdir.⁴¹

Suriye Nizârîleri içerisinde Alamut sonrasında karşımıza çıkan en dikkate değer İsmâilî düşünür **Ebû Firâs**'tır (1530 ya da 1540).⁴² Günümüzde ise Arif Tâmir ve Mustafa Gâlib, gerek neşrettikleri Suriye Nizârîlerine ait eserler ve gerekse İsmâilîliğin tarih ve öğretisiyle ilgili eserleriyle Suriye Nizârîleri'nin dikkat çeken simalarıdır.

Ağa Hanlar döneminde de Nizârî edebiyatı sınırlı kalmıştır. İkinci Ağa Han'ın büyük oğlu Şihabeddin Şah Hüseyinî (1884) bu dönemde eser verenlerin ilklerindedir. Fedâî mahlasını kullanan **Hacı Ahunt** (1923), İran Nizârîleri'nin en velût araştırmacılarından. Öğreti alanında *İrşâdu's-Sâlikîn*, *Kitâb-ı Dâniş-i Ehl-i Biniş* ve *Hadîkatü'l-Me'ânî* adlı eserler vermiştir. Aynı zamanda 12.000 beyitlik bir divanı vardır.⁴³

İsmâilî edebiyatının Hindistan alt kıtasında karşımıza çıkan bir diğer türü de *Cinânlar*'dır. Farklı Hint dillerinde yazılan bu eserler, başlangıçta sözlü kültüre

Reşidüddin Fazlallâh ve Cemâleddin Kâşânî'nin eserlerinde ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır.

40 Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 609-610.

41 Alamut sonrası en önemli Bedahşan İsmaili yazarı Seyyid Veli Bedahşânî'dir (15. Yüzyılın ikinci yarısı). Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 612.

42 Şihâbeddin Ebû Firâs (937/1530), *Metâli'u's-Şumûs fi Ma'rifeti'n-Nüfus*, Erbau Rasâilî İsmâilîyye içerisinde, Thk. Ârif Tâmir, Selemiye 1952.

43 Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 610-611.

dayalı birtakım öğüt, mistik şiir ve pirlerin yaşam öykülerinin 16. Yüzyıldan itibaren yazıya dökülmeye başlanması neticesinde ortaya çıkmıştır.⁴⁴

İsmâîlîler'in öğretisiyle ilgili bıraktıkları edebiyata oranla kendi tarihleriyle ilgili yazdıkları eserler çok daha sınırlıdır. Sınırlı sayıdaki bu tarih kaynaklarından ilki, Fatımî kadısı **Kadı Nu'mân** tarafından yazılmış olan *İftitâhu'd-Da've*'dir.⁴⁵ Eser, Fatımî devletinin erken dönemiyle ilgili elimizdeki ilk İsmâîlî tarih kaynağıdır.

Fatımî tarihi açısından bir diğer önemli İsmâîlî eser, **Muhammed el-Yemenî** (IV/X. Yüzyılın İkinci Yarısı) tarafından kaleme alınmış olan *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*'dir.⁴⁶ Eser, Fatımî devletinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Suriye'nin Selemiye kasabasından Kuzay Afrika'ya göç ederek Fatımî devletini kurmasını ele alan bir otobiyografi çalışmasıdır.

Fatımîler'in baş daisi El-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî'nin (470/1078) anılarını içeren *el-Müzekkirât*⁴⁷ da bir tarih çalışması olarak kabul edilebilir. Zira eserde özellikle Selçuklu-Fatımî ilişkileri ve Abbasî topraklarındaki Fatımî faaliyetler hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir.

İsmâîlî bir yazar tarafından kaleme alınan en önemli tarih eseri Yemenli bir Musta'îlî İsmâîlîsi olan **İdrisî**'nin (1468) *Uyûnu'l-Ahbâr* adlı yedi ciltlik tarih çalışmasıdır. Erken dönem İsmâîlî tarihiyle ilgili bilgilerin büyük oranda Kadı Nu'mân'ın *İftitâhu'd-Da've*'sine dayandığı bu eser, Hz. Muhammed döneminden Tayyibî İsmâîlîliği'nin Yemen'de ortaya çıkışına kadarki İsmâîlî tarihini ele alır. Yazarın Yemen'deki İsmâîlî tarihini ele aldığı *Nüzhetü'l-Efkâr* ve kendi dönemini anlattığı *Ravzatu'l-Ahbâr* adlı eserleri de tarih alanındaki önemli çalışmalardır.

İsmâîlîliğin sonraki tarihleriyle alakalı sınırlı sayıda bazı tarih çalışmaları vardır. Musta'îlîler'in Hindistan'daki tarihi süreçleri hakkında Burhanpûrî'nin (1826) iki ciltlik *Muntezâu'l-Ahbâr* adlı eseri önemlidir. Henüz yayınlanmamış olan bu eser, Hindistan Tayyibî İsmâîlîleri'nin 1824 yılına kadarki tarihlerini ele almaktadır.⁴⁸ Hindistan'daki İsmâîlî tarihiyle ilgili bir diğer eser Rampûrî'nin (1897 veya 1899) *Mevsim-i Bahâr*'ıdır.⁴⁹

44 Geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmâîlîler*, 613-614.

45 Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut 1970.

46 Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (4./10. Yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta 1942, 184-223.

47 el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî (470/1078), *Müzekkirâtü Dâ'i'd-Du'âti'l-Fâtîmiyye*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut 1983.

48 Bkz. Daftary, *İsmâîlîler*, 383.

49 Muhammed Ali Rampûrî (1826), *Mevsim-i Bahâr fi Ahbârî'l-Tâhirîne'l-Ahyâr*, Bombay 1884-1893.

Nizarî İsmâîlîleri'nin öğretisi alanında olduğu gibi kendi tarihleriyle ilgili çalışmaları da son derece sınırlıdır. Haydar Mirza Şuğnânî tarafından Bedahşan tarihi hakkında *Târîh-i Şuğnân* adlı bir mahalli tarih kitabı kaleme alınmıştır. Eser 1917 yılında Semenov tarafından Rusçaya çevrilerek neşredilmiştir.⁵⁰ Bedahşan İsmâîlî çevrelerde önemli olan bir diğer tür *Zeriyenâmeler*dir. Hz. Muhammed'ten önceki ve sonraki döneme ait imamların listelerinin yer aldığı bu eserler aynı zamanda bir tarih vesikası olarak önem arz etmektedir.⁵¹

Ağa Hanlar dönemi İran Nizarîleri'nin en önemli tarih çalışması Fedâî mahlaslı Hacı Ahunt (1923) tarafından yazılmış olan *Kitâb-ı Hidâyeti'l-Mü'minîn et-Tâlibîn*'dir. Başlangıcından 1903 yılına kadarki İsmâîlî tarihini ele alan eser Daftary'nin ifadesiyle *tutarsızlıklar ve tarihi uyumsuzluklarla doludur*.⁵²

Nizarîler'in Hindistan tarihi hakkında kaleme alınan en önemli İsmâîlî eser, Gulam Mustafa'nın 1821-1822 yıllarında Farsça kaleme aldığı *Menâzilü'l-Aktâb*'dir.⁵³

Sınırlı sayıdaki bu eserler İsmâîlîliğin tutarlı ve insicamlı bir tarihini resmetmekten uzaktır. Ancak modern dönemlerde bazı İsmâîlî kökenli yazarlarca kaleme alınan İsmâîlî tarihi ile ilgili çalışmalar daha insicamlı bir resim sunmaktadır. Anne tarafından İsmâîlî bir soydan gelen Daftary'nin yazdığı *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri* kitabı İsmâîlîler'in siyasi ve itikadî tarihlerinin bir özetini sunmaktadır. Bunun yanında Mustafa Galib ve Arif Tâmir gibi modern İsmâîlî yazarlar da kendi tarihleriyle alakalı dikkate değer çalışmalar yapmışlardır.⁵⁴

50 Meryem Moezzi, "Bedahşan İsmâîlîlerine Ait Elyazmaları", Çev. Ali Ertuğrul, *DEÜİFD*, C. XXXIII, İzmir 2011, 259.

51 Bkz. Moezzi, "Bedahşan İsmâîlîlerine Ait Elyazmaları", 261.

52 Daftary, *İsmâîlîler*, 611.

53 Daftary, *İsmâîlîler*, 614.

54 İsmâîlî literatürle ilgili geniş bilgi için bkz. Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, Royal Asiatic Society, London 1933; Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature*, Malibu-California 1977; Farhad Daftary, *Ismâîlî Literature: A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004.

2. İsmâîlîlerin Mezhepler Tarihi Kaynakları

İsmâîlîler'in tarih alanında olduğu gibi makâlât türü eserleri de oldukça sınırlıdır. Bunda İsmâîlî yazarların daha ziyade dinin bâtın boyutunu açıklamaya yönelik eserler kaleme alma istek ve arzuları ile gizlilik ve takiyyeye önem vermeleri etkili olmuştur. İsmâîlîliğin erken döneminde yazılan iki önemli makâlât türü eser, İsmâîlî makâlât geleneğinin en önemli klasik kaynakları olarak dikkat çekmektedir.

2.1. Ebû Hâtîm er-Razî'nin Kitâbu'z-Zîne Adlı Eseri

İsmâîlî eserlerde genellikle isim kullanılmaması ya da daha önceki bir dâfiye atfedilerek eser yazılması yahut müstear bir isim kullanılması nedeniyle eserlerin aidiyeti noktasında ciddi sorunlar göze çarpmaktadır. Ancak *Zîne* zahir ehli için yazılmış bir kitap olduğu için yazar eserde mezhebi kimliğini gizlememiş, bu nedenle de eserin yazarına aidiyeti noktasında ciddi bir sorun oluşmamıştır.

Horasan ve Cibâl bölgesinde dâî olarak görev yapan **Ebû Hâtîm er-Razî**'nin (322/934) kaleme aldığı *Kitâbu'z-Zîne* bir kavramlar sözlüğü mahiyetindedir. Eser üç ciltten oluşmaktadır. İlk iki cilt İsmâîlî yazar Hüseyin Hamdanî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.⁵⁵ Bu iki ciltte yazar Kur'an'da geçen bazı kavramları ve Allah'ın 99 ismini açıklamıştır.

Kitâbu'z-Zîne'nin III. cildi İsmâîlî makâlât geleneğinin bilinen ilk örneği olması açısından dikkat çekicidir. Bu cildi Abdullah Sellum tahkik etmiş ve 1988 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁵⁶ Eser, ilk iki ciltle uygun olarak mezhebî kavramların ne anlam ifade ettiği noktasında yoğunlaşmıştır.

Eserin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla *Kitâbu'z-Zîne*'nin yazılış gayesi Rey dâfisi olan yazarın Şîî grupları kendisine ısındırma hedefine matuftur. Zira Horasan ve Maveraünnehir bölgelerindeki İsmâîlî dâîlerin davete kazandırmaya çalıştıkları asıl hedef kitle bölgedeki Gulat, İmamî ve Zeydî Şîîler'dir.⁵⁷ Yazar bu eserinde, *eş-Şîa* kavramını *Ahzâb* kavramının karşısına yerleştirmiştir. Hz. Ali taraftarları *eş-Şîa* iken, Muaviye taraftarları *Ahzâb*'dir. *Şîa* Cemaat ehli (Ehl-i Cemaat) iken, *Ahzâb* bölünüp parçalanma (firka) taraftarlarıdır.⁵⁸ Bu kavramlaştırmasıyla *Şîa*'yı yücelten yazar, *Şîa*'nın tam karşısına ise Mürchie'yi

55 Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zîne*, I-II, Thk. Hüseyin Hamdanî, Kahire, 1957, 1958.

56 Bkz. Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zîne*, III, Thk. Abdullah Sellûm, Bağdad, 1988.

57 Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 99-102.

58 Bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 259-262.

yerleştirmiş⁵⁹ ve onları Şîa'nın baş düşmanı olarak ilan etmiştir. Bu tutum onun kendisine Şîa'yı hedef kitle olarak seçtiğini gösterirken; temel düşman olarak bölgede güçlü durumda olan Hanefileri gördüğünü açığa çıkarmaktadır.

Kitâbu'z-Zîne'nin yazılış tarihi tam olarak belli değildir. Hüseyin Hamdanî'ye göre eser, Kummî (300/912) ve Nevbahtî'nin (302/915 civarı) eserlerinden⁶⁰ önce yazılmış ve onlara kaynaklık etmiştir ki bu durumda onun 300/912 yılından önce kaleme alınmış olması gerekmektedir. Ivanow ise eserin 322/934 yılında Fatımîler'in başına Kâim Biemrillâh'ın geçmesinden hemen sonra yazıldığı kanaatindedir.⁶¹

İsmâilî yazar Hamdanî'nin *Zîne*'yi İmamî makâlât geleneğinin iki önemli eserinin önüne geçirme gayreti tarihi gerçeği yansıtmamaktadır. Zira *Zîne*'de İmamiyye'nin 11. İmamının ölümünün ardından taraftarlarının 11 fırkaya ayrıldıklarından; eserin yazıldığı dönemde bu fırkaların iki ana görüş etrafında toplandıklarından bahsedilir. Bunlardan bir fırka Hasan el-Askerî'nin çocuğunun (Mehdî'nin) imametini öne sürerken diğeri ise Hasan el-Askerî'nin kardeşi Ca'fer'in çocuklarında imameti devam ettirmektedir.⁶² Bu ifadelerden Hasan el-Askerî'nin ölümünün sebebiyet verdiği imamet kriziyle ilgili ilk şokun atlatılıp iki ana görüş etrafında belli bir birliğin sağlandığı anlaşılmaktadır. Oysa Nevbahtî ve Kummî'nin eserlerinde farklı grupların hâlâ faal olduğunu ve henüz iki ana kolun oluşmadığını görmekteyiz.⁶³ Bu durum Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinin *Zîne*'den önce yazıldığını ve *Zîne*'nin 300/912 yılından sonra kaleme alındığının bir göstergesidir.

Diğer yandan Ebû Hâtim Rey'deki İsmâilî davetin başına IV/X. yüzyılın ilk on yılında geçmiştir.⁶⁴ Yukarıda işaret ettiğimiz gibi eser, Şîî çevreleri etkilemek ve onları davete kazandırmak üzere kaleme alınmıştır. Bu nedenle eserin Ebû Hâtim'in davetin başına geçtiği bu dönemde, yani 300-310/922-932 yılları civarında kaleme alınmış olması muhtemeldir.

Zîne'de 73 fırka hadisinin farklı versiyonları ele alınmış ve *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'in hak yol olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶⁵ Ancak eserin tasnif sistemi

59 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 264.

60 Kummî ve Nevbahtî'nin eserleri için bkz. Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Müsâ en-Nevbahtî (302/915 civarı), *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli- S. Kutlu- Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

61 Bkz. Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, Royal Asiatic Society, Londoñ 1933, 32.

62 Bkz. Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 292-293.

63 Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 243-269.

64 Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 127-144.

65 Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 252.

73 fırka hadisine göre oluşturulmamıştır. Bunda yazarın *makâlât* türü bir eser kaleme almaktan ziyade İsmâilî bakış açısına uygun olarak mezheplerle ilgili kavramlara yeni anlamlar yükleme kaygısı etkili olmuştur. Yine diğer makâlât geleneklerinde şahit olduğumuz, eseri, kurtuluşa erecek olan fırka ile bitirme geleneğine *Zîne*'de rastlanmaz. Yazar eserin başında *Ehl-i Sünnet ve 'l-Cemaat*'in *eş-Şîa* olup onların diğer Şîî fırkalardan farklı olduğunu, bunlarda firkat ve ayrılığın bulunmadığını ifade etmiş ve *eş-Şîa*'nın Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in yolu olduğuna işaret etmiştir.⁶⁶ Daha sonra firkat/ayrılık ehli olan mezheplere yer vermiş ve eserin sonunda hak firkadan bahsetmeden çalışmasını tamamlamıştır.

Eserin hemen tamamında mezhep merkezli bir tasnif sistemi benimsenmiştir. Ancak Ebû Hâtim, çalışmanın hemen başında *Ashâbu 'l-Ehvâ ve 'l-Mezâhib*, *Ashâbu 'l-Bid'a*, *Sünnet ve Cemaat* ve *Nâsiba*⁶⁷ gibi kavramları ele alarak bu kavramlara kendi zaviyesinden farklı anlamlar yüklemiş ve *kavramsal analiz yöntemi* diye adlandırabileceğimiz bir metotla eserine başlamıştır. Aslında eserin tamamında kavramsal analize dayalı bir bakış açısı hâkimdir. Bunda eserin ilk iki cildinin kavramsal bir çalışma olmasının etkisi vardır. Ana fırkalara ve onların alt kollarına daha ziyade kavramsal olarak ne anlam ifade ettikleri, niçin o isimle adlandırıldıkları ve mezhep için kullanılan ismin anlamının ne olduğu noktasında yaklaşılır.

Ebû Hâtim, her ne kadar mezhep merkezli bir tasnif sistemini benimsemişse de eserin sonunda konu merkezli bir anlatıma yer vererek *Ashabi Tenasüh* ve *Ashabi Ric'at* kavramlarına yer vermiştir. Bu iki başlıkta ele alınan gruplar, mezhep aidiyetlerinden ziyade tenasüh ve ric'at konularındaki müşterek görüşleri merkeze alınarak değerlendirilmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla eser genel anlamda kavramsal analize dayalı mezhep merkezli bir çalışma olmakla birlikte konu merkezli bir anlayışla bitirilmiş ve bir anlamda İmam Eş'arî'nin yöntemi uygulanmıştır. Ancak *Zîne*'de konu merkezli yaklaşım *Makâlât*'a oranla son derece sınırlıdır.

Kitâbu 'z-Zîne İsmâilî makâlât geleneğinin öncü çalışması olması açısından oldukça önemlidir. Yazar pek çok farklı kaynaktan beslenmiştir. Eser kavramsal bir çalışmanın ürünü olduğu için dilcilerin etkisi bariz bir şekilde fark edilmektedir. Yazar, mezhebine bakmaksızın kavramın anlamını açığa çıkarabilecek farklı kaynaklara müracaat etmiştir. Bu çerçevede Arap şiirine oldukça önem vermiştir.⁶⁹

66 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, III, 260-262.

67 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, III, 247-256.

68 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, III, 308-312.

69 Örnek olarak Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu 'z-Zîne*, III, 249, 250, 251, 254, 255, 257, 258, 261, 265 vd.

Yazar, Sünnî kaynaklarda geçen mezhebî hadisleri de kullanmıştır. O, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in (yani Şîa'nın) hak fırka olduğunu 73 fırkayla ilgili Sünnî hadis kaynaklarındaki rivayetlere dayandırmıştır.⁷⁰ Yine Mürcie,⁷¹ Râfıza,⁷² Kaderiye⁷³ ve Mârîka⁷⁴ ile ilgili hadis rivayetlerine yer vermiştir.

Yazarın önemli kaynaklarından birisi de Şîî kaynaklarda geçen ya da Şîî şahıslara atfedilen rivayetlerdir. Yazar doğrudan Şîî kaynakları anmamışsa da özellikle Şîî fikirlerin ilk öncülerinden olup yazdığı şiirlerle Keysanî Şîîliğin savunuculuğunu yapan ve Sünnî kaynaklarda da şiirlerinin bir kısmına yer verilen Seyyid Himyerî'nin şiirlerinden pek çok alıntı yapmıştır.⁷⁵

Yazarın mezheplerle ilgili kaynaklarının kimler olduğuyla ilgili açık bir bilgi yoktur. Sadece Mu'tezile'den Belhî'den bir alıntı yapmıştır⁷⁶ ki şu halde onun ana kaynaklarından birisi Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (319/931) *Kitâbu'l-Makâlât*'ıdır. Ancak onun bazı ifadelerinden hareketle bu eserin dışında Eş'arî ve Şîî makâlât geleneğinden haberdar olduğunu ve bu tür kaynakları kullandığını söyleyebiliriz.

Yazarın en önemli Sünnî kaynağının, her ne kadar adını anmamış olsa da, Eş'arî'nin *Makâlât*'ı olduğu anlaşılmaktadır. Zira İmam Eş'arî İslâm mezheplerini dört ana kola ayırmıştır: Bunlar Şîa, Haricîlik, Mürcie ve Mu'tezile'dir.⁷⁷ Ebû Hâtim de benzer şekilde ana fırkaları eserinin başında beş kola ayırmıştır: Bunlar Şîa, Mürcie, Râfıza, Kaderiye ve Mârîka'dır.⁷⁸ Bunlardan Şîa ve Mürcie Eş'arî'de de vardır. Kaderiye ve Mârîka ise Eş'arî'de Mu'tezile ve Haricîlik şeklinde geçmektedir. Ebû Hâtim bu isimlendirmeleri hadislere yansımış şekliyle aldığı için aynı grubu kastetmekle birlikte Mu'tezile yerine Kaderiyye, Haricîlik yerine Mârîka ismini kullanmayı tercih etmiştir. Onun eserinde ana fırka olarak farklılık arz eden tek grup Râfıza'dır. İmam Eş'arî, Râfıza'yı Şîa'nın ana alt kollarından birisi olarak sayarken⁷⁹ Ebû Hâtim ana kollardan birisi olarak kabul etmiştir.⁸⁰ Ancak o, Şîa'nın alt kollarını ele alırken onların üç ana kola ayrıldığından

70 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 252.

71 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 267.

72 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 271.

73 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 272.

74 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 276.

75 Örnek olarak bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 257, 265, 271, 279, 281, 296, 311.

76 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 273.

77 Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2005, 5-7.

78 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 259.

79 Bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 48.

80 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 259.

bahsetmiştir ki bu ana kollardan birisi de Râfıza'dır.⁸¹ Dolayısıyla burada Râfıza ana kollardan birisi olmaktan çıkarılarak Eş'arî'de olduğu gibi Şîa'nın alt kollarından birisi haline getirilmiştir. Her ne kadar alt kolları farklı tasnif etmişse de alt kolların isimleri ve genel anlamda içerikleri Eş'arî ile uyumludur.

Tüm bunlardan hareketle mezhep isimleri ve mezheplerle ilgili verdiği genel bilgilerde temel kaynağının, her ne kadar Belhî gibi başka kaynakları varsa da, Eş'arî'nin *Makâlât*'ı olduğunu söyleyebiliriz.

İsmâîlî makâlât geleneği çok fazla yaygınlaşmadığı için eserin etkisinin de sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak mezhebî kavramlaştırmaları ve kavramlara Sünnî gelenekten farklı anlamlar yüklemesi, özellikle Şîî makâlât gelenekleri üzerinde etkili olmuştur. Bu çerçevede onun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Şîa ve benzeri kavramlara yüklediği anlamlar sonraki Şîî makâlât gelenekleri tarafından genel kabul görmüştür.⁸²

Ebû Hatim ana fırkaları beşe ayırmıştır: Bunlar Şîa, Mürcie, Râfıza, Kaderiye ve Mârîka'dır.⁸³ Yazar daha sonra alt kolları ele almıştır. Ancak bu tasnife muhalif olarak Râfıza Şîa'nın ana alt kollarından birisi haline dönüştürülmüş,⁸⁴ Kaderiye'nin kollarına da hiç yer verilmemiştir. Yine Şîa'nın alt kolları sayılırken ana kollar olarak Keysaniye, Râfıza ve Zeydiye belirlenmiş,⁸⁵ ancak dördüncü bir ana kol olarak Gulat'a da yer verilmiştir.⁸⁶

Eserin bu tarz tasnif sorunları barındırıyor olması, yazarın ana kaygısının mezhepleri tasnif etmek ve mezhepler hakkında bilgi vermekten ziyade meseleyi kavramsal olarak ele alma gayreti içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır. Eseri asıl orijinal kılan husus da, mezhep isimlerini kavramsal olarak ele alıp bunlara farklı anlamlar yüklemesinde gizlidir.

Yazar *Ashâbu'l-Ehvâ ve'l-Mezâhib*, *Ashâbu'l-Bid'a*, *Fırka* ve *Nâsıba* kavramlarının olumsuz anlamlar içerdiğine işaret etmiştir. Ona göre irade ve niyet ortaya koymak *hayr* iken, *hevâ* ise mesnetsiz ve delilsiz bir şekilde konuşmaktır. Hevasına uyup cemaatten ayrılmak ise *mezhep* edinmek anlamına gelir. Bu nedenle bir mezhebe mensup olduğunu ifade etmek doğru değildir. Bu anlamda

81 Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 286.

82 Son dönem İmamî âlimlerinden Ali Şeriatî'nin Şiiliği Ali Şiasî ve Safevî Şiasî şeklinde ikiye ayırarak Ali Şiasî'ni bir mezhep olmaktan ziyade İslâm'ın bizatihi kendisi olarak taktim etmesinin arka planında Ebû Hâtim'in Şîa kavramına yüklediği anlamların bir benzeri söz konusudur. Bkz. Ali Şeriatî, *Ali Şiasî Savevî Şiasî*, Çev; Hicabi Kurlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

83 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 259.

84 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 2586-292.

85 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 286.

86 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 303-307.

mezhep ile *fırka* aynı anlama gelir ve cemaatten ayrılıp hevasına uymayı ifade eder. Hak yolda olmak ise *cemaate* sarılmakla olur.⁸⁷

Ebû Hâtim *bid'at* kavramına da farklı bir anlam yüklemiştir. Ona göre *bid'at* Kur'an ve sünnette olmadığı halde dine sonradan ilave edilen şeydir.⁸⁸ Ancak o, sonradan dine ilave edilenlere bir sınırlama getirerek imama ve bir misale dayanmayan şeylerin *bid'at* olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla imamların dinde tasarruf hakları vardır ve onların tasarrufları *bid'at* olarak adlandırılmaz.⁸⁹

Yazarın farklı anlam yüklediği kavramlardan belki de en önemlisi *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'tır. Ona göre bir kimse *bid'at*çinin *bid'at*lerinden uzak kalıp sünnete sarıldığı ve hidayet edici bir imamın etrafında toplanmış olan cemaatle birlikte hareket ettiği zaman o kişiye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat denir.⁹⁰ Yapmış olduğu manevrayla hak imamın etrafında bulunan topluluğu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak adlandıran Ebû Hâtim, Sünnî hadis kaynaklarında geçen 73 fırka hadisiyle ilgili rivayetleri kullanarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hak yol olduğunu açıklamaya çalışır.⁹¹

Yazara göre *cemaat*ın zıddı *fırkat/ayrılıktır*. Zira cemaat, bir imamın etrafında toplanan, onun emrinden ayrılmayan, görüşlerinde ona ihtilaf etmeyen ve Rasûlullah'ın sünnetine sarılanların sıfatıdır. *Fırkat/ayrılık* ehli ise kendi heva ve heveslerine göre ayrılan, *bid'at* işleyen, birbirini lanetleyen ve birbirlerinden teberrî edenlerin sıfatıdır. İmamın Ehl-i Sünnet mensuplarını koruma ve onları sünnette sabit kılma görevi vardır.⁹²

Kavramlara yüklediği anlamlarla kendi grubunu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, diğerlerini de Ehl-i Fırkat haline dönüştüren Ebû Hâtim'e göre Ehl-i Fırkat kendi aklından hareketle doğru ve yanlış tespit etmeye çalışmaktadır. Oysa Ehl-i Cemaat, teyit edilmiş bir imamın bildirdiği hakikatleri yegâne doğru olarak kabul etmektedir.⁹³

Yazar yapmış olduğu bu kavramlaştırma çerçevesinde dört halife dönemini yeniden değerlendirmeye tabi tutmuştur. Ona göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye bağlandıktan sonra Muaviye ve Yezid'e tabi olanların kendilerini Ehl-i Cemaat olarak adlandırmaları büyük bir hatadır. Zira onlar her

87 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 247-249.

88 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 249-251.

89 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 251.

90 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 252.

91 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 252.

92 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 252-253.

93 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 254.

türlü ayrılık ve hevaya tabi olmuşlar, pek çok bidat işlemişler, birbirlerini tekfir edip birbirlerinden teberrî etmişlerdir. Onlar hakta ve Allah'ın dininde birleşmek yerine üstün gelen bid'atçıların ve hevasına uyanların etrafında birleşmişlerdir. Bu nedenle onlar mezhep ve heva ehlidir.⁹⁴

Ebû Hâtim, İslâm tarihinde Ehl-i Sünnet kavramını ilk kullanan Ehl-i Hadis mensuplarını Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Cemaat olmaktan çıkardıktan sonra bu defa Şîa kavramına yüklediği farklı anlamla kendi grubunu meşrulaştırma faaliyetini tamamlamıştır. Buna göre marife ve tekil olarak kullanılan eş-Şîa kavramı cemaat ehli olan *Ehl-i Hakk*'a işaret eder. Nekra ve çoğul olan *Şiya'* kavramı ise Hz. Ali'nin adı etrafında ortaya çıkan fırkaları gösterir. Yazar bu görüşünü ispat etmek için Şîa kavramının karşısına Hizb kavramını yerleştirir. *Eş-Şîa* Hz. Ali'nin taraftarları iken *hizb* ise Muaviye'nin taraftarlarıdır. Kur'an'da eş-Şîa'nın çoğulu nekra olarak *Şiya'* şeklinde kullanılırken,⁹⁵ *hizb*'in çoğulunun sadece marife olarak *el-ahzâb* şeklinde kullanılması⁹⁶ bunun en önemli delilidir. Yazar buradan hareketle Hz. Ali'nin ashabının Ehl-i Cemaat, Muaviye'nin ashabının da Ehl-i Firkat olduğu sonucuna ulaşmış, nekra olarak kullanılan *Şiya'* kavramını da Hz. Ali'nin adı etrafında ortaya çıkan heva ve mezhep ehli kimselere hasrederek eş-Şîa'yı onlardan ayırmıştır.⁹⁷ Buna göre eş-Şîa, Hz. Peygamberin yolundan giden hak grup olup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i temsil ederken, *Şiya'* ise Hz. Ali'nin adı etrafında kurumsallaşmış bidat fırka ve grupların adıdır.

Ebû Hâtim'in, selefleri olan makâlât yazarlarından farklı olarak manipüle ettiği temel kavramlardan birisi de **Mürctie** kelimesidir. O, Mürctie kavramının tehir etmek ya da ümit etmek anlamlarında kullanılmasına karşı çıkar⁹⁸ ve Mürctie'nin teşeyyu' kavramının zıddı olduğunu öne sürer. Teşeyyu', Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den üstün görmek iken Mürctie, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i Hz. Ali'den üstün görenlerin genel adıdır. Onlara kelime anlamında "Tehir Edenler /Mürctie" denmesinin sebebi ise Hz. Ali'yi üstünlük sıralamasında birinci sıradan dördüncü sıraya tehir etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hangi mezhepten olursa olsun Hz. Ali'yi tehir eden herkese Mürctie denmesi gerekir.⁹⁹

Yazar, Şîa'nın karşısına Mürctie'yi koymakla kalmamış, Mürctie'yi Muaviye taraftarlığıyla da ilişkilendirmiştir. Ona göre Mürctie kavramı tahkim olayından sonra ortaya çıkmıştır. Zira insanlar bu olaydan sonra üç gruba ayrılmışlardır: (i)

94 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 255-256.

95 Bkz. "Şiya'u'l-Evvelin." 15/Hicr, 10.

96 Bkz. "VelemmâRa'â'l-Mü'minûne'l-Ahzâbe." 33/Ahzâb, 22.

97 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 261-262.

98 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 262-264.

99 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 264-265.

Hz. Ali'nin yanında yer alan eş-Şîa. (ii) Hz. Ali'ye karşı çıkan Mârka (Hariciler). (iii) Muaviye taraftarı olan Mürcie. Yazara göre hadislerde Mürcie'nin Yahudilere benzetilmesi Mürcie'nin Hz. Ali'ye düşmanlığının Yahudilerin peygamberlere olan düşmanlıklarına benzemesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁰ Ebû Hâtim'e göre Mürcie kendisini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak görmektedir ve iki kola ayrılmıştır. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey.¹⁰¹

Ebû Hâtim'in eş-Şîa'nın karşısına Mürcie'yi koymasının temel sebebi, davette bulunduğu Horasan bölgesinde Hanefî/Mürçîler'in hâkim durumda olmalarıdır. Onun davet merkezi olan Rey'in bir diğer özelliği İmamî ve Zeydî Şiîliğin önemli merkezlerinden birisi olmasıdır. Yazar, kendisini hak ve doğru İslâm yorumu olarak gösterdiği eş-Şîa'nın yanında konumlandırırken karşısına Mürcie'yi yerleştirmiştir. Zira bölgedeki İsmâilî faaliyetlere en ciddi tepki ve itiraz bölgedeki Hanefiler ve Şafîiler'den gelmektedir. Yazar, Hanefî ve Şafîiler'i Mürcie kavramı altında genel bir düşman olarak konumlandırırken, Şîiler'i kendi yanında konumlandırmıştır. Bu tutum davete kazandırılması hedeflenen ana kitlenin Şîî gruplar olduğunun bir göstergesidir.

Ebû Hâtim, devri için orijinal olan bu kavramlaştırmanın ardından ana fırkaların kollarını ele almıştır. Bu kısım gerek mezhep isimleri, gerekse içerik bakımından Eş'arî'nin *Makâlât*'ının bir özeti mahiyetindedir. Bu bölüm orijinaliteden uzak olmanın yanında bazı hatalar da içermektedir. Râfîza'yı ana kol olarak saydığı halde Şîa'nın alt kolu yapması ve Kaderiye'nin kollarını ele almaması gibi. Yazar eserini Ashâb-ı Tenâsüh ve Ashâb-ı Ric'at başlıklarından oluşan konu merkezli bir anlatımla tamamlamıştır.

2.2. Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere

İsmâilî makâlât geleneğinin ikinci önemli eseri *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*'dir. İsmâilî eserlerin aidiyetiyle ilgili zorluk bu eserde oldukça belirgin durumdadır. Zira Suriye'de Nizarî bir aileden gelen Ârif Tâmir kendi özel aile kitaplıklarında bulunan *Kitâbu's-Şecere*'yi neşretmiştir.¹⁰² Ancak bu neşirde *Bâbu's-Şeytân* bölümü yoktur. Bu eksikliğin Tâmir'in elindeki nüshanın eksikliğinden mi, yoksa Tâmir'in bu bölümü neşretmemesinden mi kaynaklandığını bilmemekteyiz. Muhtemelen eser iki ciltten müteşekkildir ve Tâmir'in neşrettiği *Kitâbu's-Şecere* eserin birinci cildinden ibarettir.

100 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 266.

101 Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zinê*, III, 266.

102 Bkz. Abdân, *Kitâbu Şeceretü'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut 1982.

Tâmir'in neşrinin bir diğer sorunu ise Irak'taki önemli İsmâilî dâîsi Abdan'a(286/899) nispet edilerek yayınlanmış olmasıdır. Oysa eserin bu kadar erken bir döneme ait olması imkânsız gözükmektedir. Zira yazar, eserde Abdan sonrasına ait İsmâilî dâî Neseffî'nin (332/943) *Mahsûl* adlı eserinden alıntılar yapmaktadır¹⁰³ ve onun Neseffî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Eserde Kâim devrinin yedinci halifesinden bahsedilmektedir¹⁰⁵ ki bu kişi Fatımî halifesi Muiz'dir. Muiz'in hilafeti 341-365/952-975 yılları arasında gerçekleştiğine göre eser en erken 341/952 yılında yazılmış olmalıdır. Şu halde *Şecere*'nin IV/X. asrın ortalarında yazıldığıyla ilgili Walker'in kanaati gerçeği yansıtmaktadır. Yemeni (6./12. Asrın Ortaları), *Şeceretü'd-Dîn ve Burhânu'l-Yakîn* adlı eseri Ebû Temmâm'a (4./10 Yüzyılın Ortaları) atfetmektedir.¹⁰⁶ Walker de farklı delillerden hareketle eserin Ebû Temmâm'a ait olduğunu öne sürmüştür.¹⁰⁷ Tüm bu deliller *Şecere*'nin yazarının kesin olarak Abdan olmadığını ve büyük ihtimalle eserin Ebû Temmâm'a ait olduğunu göstermektedir.

Wilferd Madelung eserin İsmâilî makâlât geleneğiyle ilgili ikinci kısmını farklı bir yazmadan hareketle *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere* ismiyle Ebû Temmâm'a nispet ederek neşretmiştir.¹⁰⁸ Madelung'un kullandığı yazma, Hindistan Nizarî İsmâilî geleneğinden gelen Abbas Hamdanî Aile Özel Kütüphanesinde bulunan bir nüshaya dayanmaktadır. Neşredilen eser, bu yazmanın 14-a ile 159-b varakları arasından oluşmaktadır. Eserin bunun dışında bir neşri ya da çevirisi yoktur.

Ebû Temmâm'ın *Bâbu's-Şeytân*'ı İsmâilî makâlât geleneği açısından oldukça önemlidir. Bu önem, eserin pek çok açıdan farklı özellik göstermesinden kaynaklanmaktadır. Eser, daha önce yazılmış olan *Kitâbu'z-Zine*'den farklı bir tasnif sistemine sahiptir. En genelde Müslümanları *Ehl-i Bâtın ve Ehl-i Zâhir* diye ikiye ayıran yazar, birincisini hak fırka olarak görürken, ikincilerin kendi içlerinde üç ana kola ayrıldıklarına işaret etmiştir.¹⁰⁹

Yazar tasnif sistemini konu merkezli bir yaklaşım biçimiyle şekillendirmeye çalışmıştır. Bu tasnif sisteminde, mezhepleri sosyo-politik oluşumlar olarak görme

103 Bu alıntılarla ilgili olarak bkz. *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 55, 88, 90, 93, 116, 120, 147, 154.

104 Paul Walker, "Rivâyetün İsmâiliyyetün min Edebi'l-Fıraki'l-Gâliyye havle'l-Fıraki'l-İsneyn ve's-Seb'in e'l-Hâtie", Thk. Ferhad Daftary, *el-İsmâiliyyün fi'l-'Asri'l-Vasit* içinde, Beyrut 1999, 166.

105 Bkz. *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 48, 89.

106 Bkz. Ebû Muhammed el-Yemenî (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Gâmidî, Medine 1993, 662.

107 Bkz. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge 1993, 173.

108 Bkz. Ebû Temmâm (IV/X. Yüzyılın Ortaları), *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, Leiden-Boston-Köln 1998.

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

yerine, öne çıkardıkları görüşler etrafında kısmen epistemolojik bir yaklaşımla sınıflandırma anlayışı söz konusudur. Bu çerçevede yazar Ehl-i Zâhir'i şu üç grupta ele almıştır: (ı) Bütün taatlerin iman olduğunu iddia edenler. (ii) Şeriatların imandanı olmadığını iddia edenler. (iii) Rasulullah'tan sonra imamın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia edenler.¹¹⁰

Ebû Temmâm Maveraünnehir bölgesinde davette bulunmuş bir İsmâilî dâîsidir. O, bölgede hâkim mezhep olan Hanefî/Mürciîler'in üzerinde en fazla durdukları iman konusunu merkeze alarak tasnifini bu konudan hareketle yapmış; Şîa'yı ise imamet merkezli bir farklılaşma olarak ele almıştır. Ancak Şîa'yı imamet merkezli bir tasnife tabi tutması meseleye tamamen epistemolojik açıdan bakmadığının, mezheplerin sosyopolitik oluşumlar olarak görüldüğü geleneksel bakış açısının etkisinde kaldığının bir göstergesidir. Birinci ve ikinci gruplar epistemolojik farklılıklarından hareketle oluşturulmaya çalışılırken, üçüncü gruptaki fırkalar sosyopolitik duruşlarından hareketle oluşturulmuştur. Zira bu üçüncü gruptakilerin ayırt edici özelliği epistemolojik bir farklılaşmadan ziyade, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamın kim olacağıyla alakalı sosyopolitik bir farklılaşmadır. Böylece bir ve ikinci gruptaki fırkaların epistemolojik farklılıklar merkeze alınarak oluşturulduğu, üçüncü gruptaki fırkaların ise sosyopolitik farklılıklarından hareketle belirlendiği bir tasnif sistemi ortaya çıkmıştır.

Ebû Temmâm, belirlediği üç ana grubun altında yirmi-dörtlü alt fırkalar oluşturmuştur, bu üç kolun alt fırkalarının toplamı 72 olmuştur. 73. Fırka ise Ehl-i Bâtin ya da Ehl-i Hakk adını verdiği kendi fırkasıdır.¹¹¹ Bu tasnif sisteminin tarihi bir vakıayı belirlemekten ziyade zihni bir faaliyetin ürünü olduğu açıktır. Daha ziyade matematiksel ve kategorik bir ayrımı esas alan bu yaklaşım biçimi, bütün görüşler etrafında aynı sayıda bölünme ve fırkalaşmanın gerçekleşmiş olduğu ön kabulüne dayanmaktadır.

Yazar bir taraftan 73 sayısını tutturacak bir tasnif sistemi geliştirirken, diğer yandan fırka ve mezhep kavramlarını birbirinden ayırmıştır. Ona göre Müslümanlar üç ana görüş etrafında 12 mezhep ve 73 fırkaya bölünmüşlerdir. Zira üç ana görüşten taatler imandandır diyenler 3, şeriatlar imandan değildir diyenler 3 ve Hz. Muhammed'ten sonra imam Hz. Ali'dir diyenler 5 mezhebe bölünmüş, böylece 11 mezhep ortaya çıkmıştır. 12. Mezhep ise kendi grubu olan Ehl-i Hakk'tır. Yine 11 ana mezhep kendi içlerinde 72 fırkaya bölünmüştür. Bu fırkaların yetmiş üçüncüsü Ehl-i Bâtin ya da Ehl-i Hakk'tır. Yazar, 73 fırkayı Hz.

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

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

Peygamber'e atfedilen 73 fırka hadisine dayandırırken, 12 mezhebi 12 sayısının kutsallığına dayandırmaktadır. Zira 12 tane burç vardır; 12 cezîre ve 12 çağ ('a'sâr) bulunmaktadır.¹¹²

Ebû Temmâm'ın tasnifini orijinal kılan hususlardan birisi Ehl-i Hadis'e tasnif sisteminde yer vermiş olmasıdır. O, Ebû Hâtim'in Şâfiye ve Mâlikiye şeklinde ikiye ayırdığı Ehl-i Hadis'i Mâlikiye, Şâfiye, Hanbeliye ve Dâvudiye olmak üzere dörde ayırmıştır.¹¹³

Yazar konu merkezli bir tasnif sistemi geliştirdiği için, genellikle merkeze aldığı ana konu etrafında o grubun hangi farklılaşmalar yaşadığına işaret etmiştir. Bu nedenle alt kolları genellikle "teferrade bihî/yalnız kaldı" ifadesiyle anlatmaya başlamıştır. Ancak alt fırkaları 24'e ayarlama kaygısı nedeniyle aynı ana konu içerisinde değerlendirdiği kimi fırkaların farklı özelliklerini ön plana çıkarmak zorunda kalmıştır. Örneğin *Şeriatlar İmandan Değildir* ana başlığı altında Ehl-i Hadis ile birlikte değerlendirilmesi daha doğru olabilecek Eş'arîlik ve Küllâbiye'yi Allah ile ilgili teşbihte buldukları gerekçesiyle Müşebbihe mezhebinin alt fırkaları olarak ele almıştır.¹¹⁴ Yine *H. Peygamber'den Sonra H. Ali'nin İmam Olduğunu İddia Edenler* içerisinde değerlendirilmesi daha tutarlı gözükken Beyaniye, Muğîriye ve Mübeyyida'yı, onların Allah'ı insana benzettiklerinden hareketle Müşebbihe'nin alt kolları arasında saymıştır.¹¹⁵

Ebû Temmâm, eserin sonunda kurtuluşa erecek olan hak fırkanın *Ehl-i Hakk* adını verdiği kendi fırkası olduğunu öne sürerek tasnifini 73 fırka hadisine uygun olarak tamamlamıştır.¹¹⁶ Bu tasnif sisteminin temel sorunu, yazarın kendi döneminde 73 fırkanın tamamının ortaya çıktığını ve kendisinden sonra bir daha mezhepleşme cereyanının olmayacağını varsaymasıdır.¹¹⁷

Bâbu's-Şeytân'da yazar doğrudan yararlandığı kaynaklarla ilgili bir bilgi vermemiştir. Yazarın, kendi geleneği içerisinde yazılmış olan Ebû Hâtim'in *Zîne*'sinden haberdar olmadığını, şayet haberdar olduysa da gerek tasnif sistemi, gerekse konuyu ele alış ve içerik açısından ondan etkilenmediğini görmekteyiz. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla yazarın mezheplerle ilgili anlattısının iki önemli kaynağı vardır. Bunlardan birincisi Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, ikincisi ise Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (319/931) *Kitâbu'l-Makâlât*'ıdır.

112 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 134-135.

113 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 35-41.

114 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 52-54.

115 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 67-71, 76-79.

116 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 126-135.

117 Bu yaklaşım biçiminin sorunlarıyla ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2008, 124-128.

Kendisinden kısa bir süre önce ve aynı bölgede yazmış olan Mekhûl en-Neseffî'nin (318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâEhli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*ından haberdar olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin Mu'tezile ile ilgili kısmı Ka'bi'nin eserinin bir özeti'dir.¹¹⁸ Diğer bölümlerde ise Eş'arî'nin *Makâlât'*ının açık bir etkisi görülmektedir. Ancak gerek *Makâlât'*ta yer almayan bazı mezhep isimlerine yer verilmesi, gerekse *Makâlât'*ta yer alan bazı mezheplerle ilgili yapılan kimi farklı ve detaylı açıklamalar Ebû Temmâm'ın farklı bir kaynağının olduğunu düşündürmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu farklılığın ana kaynağı Ka'bi'nin eserinin yanında, yaşamış olduğu Maveraünnehir bölgesiyle ilgili kişisel tecrübeleri ve bu bölgede var olan bilgi birikimini kullanmasıdır. Bölgedeki bilgi birikimini farklı bir kaynaktan aktarmış olabileceği gibi, genel anlamda bölgede bilinen malumata işaret etmiş olması da mümkündür. Eserin içeriği ile ilgili orijinalitesi de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira Türklerin İslâm mezhepleriyle irtibatı başta olmak üzere Maveraünnehir bölgesindeki mezhebî yapıyla ilgili başka kaynaklarda görmediğimiz bazı birinci el bilgilere yer vermektedir. Mübeyyida, Ehl-i Rey, Halefiye, İshakiye, Mufaddaliye ve Ahmediye ile ilgili verdiği bilgiler bunun birer örneğidir.¹¹⁹

Yazar genellikle Eş'arî ve Ka'bi'nin eserlerinden hareketle eserini oluşturmuş olmakla birlikte Kur'an ayetlerine ve Sünnî literatürde geçen bazı hadislerle de yer vermiştir.¹²⁰ Yine 73 fırka hadisi başta olmak üzere mezhebi hadisleri de kullanmıştır.¹²¹ Zaman zaman Sünnî literatürde olmayan Şîî hadis rivayetlerine de yer verilmiştir.¹²² Ebû Hâtim'de olduğu gibi makâlât türü eserlerin dışında edebiyatçıların, dilcilerin ve benzerlerinin çalışmaları dikkate alınmamıştır. Sadece Seyyit Himyerî'nin birkaç şiirine işaret edilmiştir.¹²³ Muhtemelen bu şiirlerin kaynağı da yararlandığı makâlât türü eserlerdir.

Kendi döneminin şartları ve ilmî birikimi içerisinde tarafsız ve belli noktalarda da orijinal kabul edebileceğimiz *Bâbu'ş-Şeytân'*ın genel anlamda Şîî makâlât yazımı üzerinde, özeldense iki eserde etki bıraktığını görmekteyiz. Bunlardan birisi Cüşemî'nin (494/1100) *Şerhu Usûli'l-Mesâil'*idir.¹²⁴ Diğeri ise Neşvânü'l-Himyerî'nin (573/1178) kaleme aldığı *el-Hûru'l-İyn* adlı eserdir.¹²⁵

118 Krş. *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyye*, Thk. Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İ'tizâl* içerisinde, Tunus 1986.

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

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

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

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

123 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*, 6, 115, 116.

124 Hâkim el-Cüşemî (494/1100), *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*, Leiden, Trz.

125 Ebû Sa'îd Neşvânü'l-Himyerî (573/1178), *el-Hûru'l-İyn*, Thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948.

Bu iki eserin mezheplerle ilgili verdiği bilgilerin bir kısmında *Bâbu's-Şeytân* ile ciddi paralellikler söz konusudur. Ebû Muhammed el-Yemenî'nin *Şeceratü'd-Dîn ve Burhânu'l-Yakîn* adlı eseri Ebû Temmâm'a nispet etmesi¹²⁶ İsmâîlîlik'le ilgili anlatısında bu eserden yararlandığını düşündürmektedir.

Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân*'a şeytanların Bilkuvve ve Bilfiil olmak üzere ikiye ayrıldıkları; zahire önem veren Sünnîlerin Kabukçu (Kaşriye) oldukları için Bilkuvve Şeytan oldukları tespitiyle başlamıştır.¹²⁷ Daha sonra Müslümanlar Ehl-i Zâhir ve Ehl-i Bâtın olmak üzere iki temel gruba ayrılmış, Ehl-i Bâtın'ın birlik ve bütünlüğü korunurken Ehl-i Zâhir'in 72 fırkaya ayrıldığına işaret edilmiştir. Yazar daha sonra bu 72 fırkayı konu merkezli olarak üçe ayırmıştır: (i) Bütün taatler imandır diyenler. (ii) Şeriatların imandan olmadığını iddia edenler. (iii) Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin imam olduğunu iddia edenler.¹²⁸ Bunlardan birinci ve ikinci gruptakiler kendi içlerinde üçer ana mezhebe bölünmüşler, bu üçer mezhep de toplamda yirmi dörder fırkaya ayrılmıştır. Üçüncü grup ise beş ana mezhebe bölünmüş, bunlar da toplamda 24 fırkaya ayrılmıştır. Böylece toplamda $24+24+24+1=73$ fırka; $3+3+5+1=12$ mezhep ortaya çıkmıştır.

Birinci grubun üç mezhebi Mu'tezile, Haricîler ve Hadisçilerdir. (Ehl-i Hadis) Bunlardan Mu'tezile 6, Haricîler 14, Hadisçiler 4 fırkaya ayrılmıştır. Yazar bu fırkaları tek tek açıklamıştır.¹²⁹ Şeriatlar imandandır diyen ikinci grup, Kaderiye, Müşebbihe ve Mürcie mezheplerinden oluşmaktadır. Kaderiye 5, Müşebbihe 13, Mürcie 6 firkadan meydana gelmiştir. Yazar bu fırkaları da tek tek açıklamıştır.¹³⁰ Hz. Peygamber'den sonra imam Ali'dir diyenler ise Zeydiye, Keysaniye, Abbasiye, Gâliye ve İmamiye mezheplerinden oluşmaktadır. Zeydiye 5, Keysaniye 4, Abbasiye 2, Gâliye 8 ve İmamiye 5 firkadan meydana gelmektedir. Yazar bu fırkaları tek tek açıklamıştır.¹³¹

Ebû Temmâm, 72 bidat fırkayı açıkladıktan sonra eserin son kısmında Ehl-i Hakk adını verdiği hak fırkayı açıklamıştır. Ona göre Ehl-i Hakk'ı diğerlerinden ayıran temel özellik, onların atalarının ve eskilerin dinine sarılmak yerine aklını kullanarak dini yorumlayan ve ihtilâflardan uzak duran bir grup olmasıdır. Diğer yandan yazar, Bilkuvve Şeytanlar adını verdiği zahiri grupların ihtilâflarını batınî yorumlarla ortadan kaldıracak bir dördüncü grubun olması gerektiğine işaret eder ki o grup Ehl-i Bâtın ya da Ehl-i Hakk'tır. Bu noktada Ehl-i Hakk ile Ehl-i Zâhir

126 Bkz. Ebû Muhammed el-Yemenî *'Akâidü's-Selâse e's-Seb'îne Fırka*, 662.

127 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 1.

128 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 7-8.

129 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 10-41.

130 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 42-90.

131 Bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 91-125.

birbirinden ayrılmaktadır. Buna göre mümin, iman ile İslâm'ı birlikte kabul ederek ihtilafları ortadan kaldıran kişidir. Müslüman ise belli bir görüş etrafında ayrılık çıkararak diğerlerini dışlayan, karalayan ve yok sayan kimsedir.¹³² Müminin Ehl-i Hakk mensubu, Müslümanın ise Ehl-i Zâhir olduğu açıktır.

Yazarın 72 fırkayı bir taraftan Bilkuvve Şeytan olarak adlandırırken diğer yandan eserin sonunda bu ayrılıkların zahiri bir ayrılık olup aralarında özde bir çelişki olmadığına işaret etmesi bir tezat gibi gözükse de, batını düşünme biçimi içerisinde çelişkili bir durum söz konusu değildir. Zira yazar, çelişkinin sadece zahiri bir farklılıktan kaynaklandığını, dolayısıyla Bilkuvve Şeytan olma durumunun da zahiri bir hakikate işaret ettiğini ifade etmektedir. Bâtında ise bu ihtilafların çelişki olmadığı ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada Ehl-i Bâtın, zahiri ihtilafları batını tevillerle ortadan kaldırmak gibi önemli bir görev ifa etmektedir. Yazarın bu yaklaşım biçimi mezhep taassubunun hızla arttığı ve 73 fırka rivayetinden hareketle bid'at fırkaların genellikle cehennemlik olarak görüldüğü fırak türü eserlerin yazılmaya başlandığı bir zaman diliminde mutedil bir yaklaşım sergilemesi açısından son derece dikkat çekicidir. Yazarın bu mutedil yaklaşım biçimi mezhep ve fırkaları ele alırken de karşımıza çıkmaktadır.

132 Geniş bilgi için bkz. Ebû Temmâm, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, 126-133.

KAYNAKÇA

- Abdân, *KitâbuŞecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut 1982.
- Arayancan, Ayşe Atıcı, *Dağın Efendisi Hasan Sabbah ve Alamut*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2017.
- Avcu, Ali, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.
- Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- Avcu, "Fâtımîlmâmet Anlayışında Değişim Süreci", *CÜİFD*, C. XV, S. 1, Sivas 2011, ss. 151-171.
- Ay, Zahide, *Nasır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm*, Thk. James w. Morris, London 2001.
- Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire 1958.
- Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Kesf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.
- Ca'fer b. Mansûr, *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.
- Cüşemî, Hâkim (494/1100), *ŞerhuUyûni'l-Mesâil*, Leiden, trz.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, Doruk Yay., İstanbul 2005.
- Daftary, *İsmâilî Literatüre: A Bibliography of Sources and Studies*, London 2004.
- Daftary, "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", Haz. F. Daftary, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Ebû Firas, Şihâbuddîn (937/1530), *Metâli'u's-Şumûs fî Ma'rifeti'n-Nüfûs*, ErbauRasâilî İsmâiliyye içerisinde, Thk. Ârif Tâmir, Selemiye 1952.
- Ebu Temmâm (IV/X. Yüzyılın Ortaları), *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, Leiden-Boston-Köln 1998.
- Eş'Arî, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2005.

- Eş'Arî -Kummî, Sa'd b. Abdillâh (300/912)-EN-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915 civarı), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Ivanow, Wladimir, *A Guide Toismaililiterature*, Royalasiaticsociety, London 1933.
- İbn Heysem, Ebû Abdullâh Ca'fer b. Ahmed b. Esved (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. WilfredMadelung-Paul Walker, London 2001.
- İbn Velîd, Ali b. Muhammed (612/1215), *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Münâdil*, Nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1982.
- İbn Velîd, *Tâcu'l-'Akâid Ve Ma'dinu'l-Fevâid*, Nşr. Ârifâmîr, Beyrut 1967.
- İbn Velîd, *Ez-Zehîrafi'l-Hakîka*, Nşr. Muhammet A'zamî, Beyrut 1971.
- İbn Velîd, *Risâletü'l-Îzâh, Erba'uKütübi'l-İsmâiliyye* içerisinde, Nşr. R. Strothmann, Bağdat Trz.
- İdrisî, İdris b. 'Îmâduddîn b. Hasan b. Abdullâh (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut 1986.
- İdrisî, *Zehrü'l-Me'ânî*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1991.
- İhvân-I Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, Ayrıntı Yayınları, C. I-V, İst. 2012-14.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım (319/931), *BâbuZikri'l-Mu'ezile min Makâlâti'l-İslâmiyye*, Thk. Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İ'tizâl* içerisinde, Tunus 1986.
- Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut 1970.
- Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullâh (411/1020), *Râhatu'l-Akl*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut 1983.
- Kirmânî, *Kitâbu'l-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut 1960.
- Kirmânî, *El-Akvâlu'z-Zehbiyye*, Thk. Salâh Es-Sâvî, Y.Y. 1976.
- Kirmânî, *Mecmû'uRasâiliKirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut 1983.
- Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2008.
- Mansûr El-Yemen, Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfi (302/914), *Kitâbu'r-Rüşdve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden 1947.
- Moezzi, Meryem, "Bedahşan İsmailîlerine Ait Elyazmaları", Çev. Ali Ertuğrul, *DEÜİFD*, C. XXXIII, İzmir 2011.

- Nâsır Hüsrev (481/1088), *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995.
- Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, Nşr. M. B. Er-Rahmân, Berlin 1923.
- Nâsır Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr. H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran 1924.
- Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Sa'îd (573/1178), *el-Hûru'l-ÿyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire 1948.
- Poonawala, Ismail K., *Biobibliography Of Ismâîlî Literatüre*, Malibu-California 1977.
- Rampûrî, Muhammet Ali (1826), *Mevsim-i Bahâr fî Ahbâri't-Tâhirîne'l-Ahyâr*, Bombay 1884-1893.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004.
- Râzî, Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zînê*, I-II, Thk. Hüseyin Hamdânî, Kahire, 1957, 1958.
- Râzî, Ebû Hâtim, *Kitâbu'z-Zînê*, III, Thk. Abdullah Sellûm, Bağdad 1988.
- Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam RızâAvânî, Tahran 1977.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. HenryCorbin, Pâris/Tahran 1988.
- Sicistânî, *Kitâbu'l-Mekâlid*, Nşr. Henry Corbin, TrilogieIsmaelienne içinde, Tahran/Pâris 1961.
- Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.
- Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, Nşr. MohamedAbualyAlibhai, *AbûYa'qûb al-Sijistaniand "KitabSullam al-Najat* içerisinde, Ph. D., Harvard University, 1983, (177-290 arası).
- Sicistânî, *Kitâbu'lsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982.
- Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. ÂrifTâmir, *SelâsuRasâili İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut 1983.
- Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Nşr. Henry Corbin, *TrilogieIsmailienne* içinde, Tahran-Paris 1961.
- Sicistânî, *er-Risâletü'l-Bâhira*, Thk. MurtazâEs'adî, *Tahkîkât-ı İslâmî*, Vol. 7, No: 1, Tahran 1992.

Sicistânî, *el-Ğarîb fî Ma'nâ'l-İksîr*, Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi, Tübingen, Mikrofilm No: 2620. (Fotokopi Nüsha).

Şeriatî, Ali, *Ali Şiası Savevi Şiası*, Çev; Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2009.

Şirâzî, el-Müeyyedfi'd-Dîn (470/1078), *MüzekkirâtüDâ'i'd-Du'âti'l-Fâtmiyye*, Thk. ÂrifTâmir, Beyrut 1983.

Walker, Paul, "Rivâyetünİsmâiliyyetün min Edebi'l-Fıraki'l-Gâliyyehavle'l-Fıraki'l-İsneynve's-Seb'îne'l-Hâtie", Thk. FerhadDaftary, *el-İsmâiliyyûn fî'l-'Asri'l-Vasît* içinde, Beyrut 1999.

Walker, *EarlyPhilosophicalShiism*, Cambridge 1993.

Yemenî, Muhammed b. Muhammed (4./10. Yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta 1942, 184-223.

Yemenî, Ebû Muhammed (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine 1993.