

Fâtımîler Döneminde İsmâilî Terimlerin Arap Şiirindeki Yeri

The Place of Ismaili Terms in Arabic Poetry During the Fatimid Period

Elif GEGİN

*Batman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı A.B.D.
Batman University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language
and Rhetoric.*

Batman / Türkiye

elif.dmr0272@gmail.com

ORCID: 0009-0001-7702-7629

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 05.11.2025

Kabul Tarihi / Accepted : 22.12.2025

Yayın Tarihi / Published : 30.12.2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December

Cilt / Volume: 3 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 293-309

Atıf / Cite as

GEĞİN, E. (2025). Fâtımîler Döneminde İsmâilî Terimlerin Arap Şiirindeki Yeri, *Lisanî İlimler Dergisi*, 3(2), 293-309.

Doi: 10.5281/zenodo.18031641

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

LİDER, Lisanî İlimler Dergisi, uluslararası, bilimsel ve hakemli bir dergidir. Tüm hakları saklıdır.

Journal of Linguistic Studies is an international, scientific and peer-reviewed journal.

All rights reserved.

Dergimizde yayımlanan makaleler,

Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası (CC BY 4.0) ile lisanslanmıştır.

*The articles published in our journal are licensed under
Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).*



Öz: Şiir ve edebiyat, tarih boyunca her toplumda ilgi gören ve kültürel kimliğin inşasında önemli rol oynayan alanlar olmuştur. Arap dili ve edebiyatı, İslamiyet öncesi ve sonrası dönemlerde sayısız şair ve edip ile şiir, gazel, kaside gibi edebi türlerde her zaman ön planda olmuştur. Fâtımîler döneminde ilim, bilim ve şiir ile uğraşan insanların devlet eliyle korunması ve maaşa bağlanması ile pek çok kişinin bu alanlara yönelmesine sebep olmuştur. Fâtımîlerde edebiyat ve özellikle şiir, devletin resmî ideolojisini teşkil eden Şîî-İsmâilî düşünce çerçevesinde şekillenmiş

ve bu düşüncenin etkisiyle yeni anlam boyutları kazanmıştır. Bu dönemin şairleri, geleneksel dinî kavramları sadece zâhîrî anlamlarıyla değil, aynı zamanda İsmâîlîliğe özgü bâtînî yorumlarla ele almışlardır. Velâyet, nûr, oruç, namaz, hac ile hüccetullâh, yedullâh, vechullâh gibi terimler, dönemin şiirinde sıradan kullanımından ayrılarak imam merkezli bir teolojik göndergeler ağı içerisinde yeniden yorumlanmıştır. Söz konusu terimler, imâmın ilahî otoritesini, mânevî rehberliğini ve kozmik konumunu vurgulayan sembolik motiflere dönüşmüştür. Bu yönüyle şiir, İsmâîlî propagandanın önemli bir ifade alanı hâline gelmiş; halifeler, imamların yeryüzündeki temsilcileri olarak yüceltilmiş ve şiirler onlara yönelik medih üslûbu içerisinde şekillenmiştir. Bu makalede, Fâtımî dönemi şiirinde İsmâîlî terminolojinin kullanım biçimleri incelenmekte; terimlerin söz konusu şiirsel bağlamda nasıl anlam genişlemesine uğradığı örnek metinler üzerinden analiz edilmektedir. Böylece dönemin şiirinin, sadece estetik bir ürün değil, aynı zamanda mezhebî düşüncenin taşıyıcısı olan ideolojik bir söylem alanı olduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Velâyet, Hac, Nûr, Namaz, Oruç, Hüccetullâh, Yedullâh, Vechullâh

Abstract: Poetry and literature, like other scholarly disciplines, have always had devoted adherents in every society. In the Arabic intellectual tradition, both before and after the advent of Islam, poetry—and genres such as the qasîda, ghazal, and madîh—occupied a central place and were cultivated by numerous poets and literati. During the Fâtimid period, state patronage played a significant role in the flourishing of literature and poetry. Scholars, poets, and men of letters were supported and salaried by the state, which encouraged many individuals to pursue these fields. In this period, literature—and particularly poetry—was shaped within the framework of the Shî‘î-İsmâ‘îlî ideology that formed the official doctrine of the state, thereby acquiring new layers of meaning. The poets of the era interpreted traditional religious concepts not only in their exoteric (zâhir) sense but also through esoteric (bâtîn) meanings distinctive to İsmâ‘îlî thought. Terms such as walâya (spiritual authority), nûr (divine light), fasting, prayer, pilgrimage, hujjat Allâh, yad Allâh, and wajh Allâh were re-appropriated and reinterpreted within a theological framework centered on the figure of the imâm. In this context, such terms became symbolic motifs emphasizing the imâm’s divine authority, spiritual guidance, and cosmic role. Thus, poetry became a significant medium of İsmâ‘îlî da‘wa (religious-political propagation), where the caliphs—considered the imâm’s earthly representatives—were praised and exalted through elaborate madîh compositions. This article examines how İsmâ‘îlî terminology was employed in Fâtimid poetry and analyzes the semantic expansions these terms underwent within poetic usage through selected examples. In doing so, it demonstrates that poetry in this period functioned not merely as an aesthetic creation, but also as an ideological discourse conveying the doctrinal principles of the state.

Keywords: Guardianship, Hajj, Nûr, Prayer, Fasting, Hüccetullah, Yedullah, Vechullah

Giriş

Fâtımî Devleti, 909 yılında Kuzey Afrika'da İsmâîlî dâîlerin yoğun propagandası neticesinde kurulmuş ve 1171 yılına kadar varlığını sürdürmüş Şîî-İsmâîlî bir siyasi yapılanmadır (Halm, 1997). Devlet, kuruluş aşamasından itibaren kısa süre içinde bölgesel etkinliğini artırmış, Abbâsî halifeliğine alternatif bir imamet-hilafet anlayışını kurumsallaştırarak İslâm dünyasında aynı anda iki halifenin hüküm sürdüğü bir dönem meydana getirmiştir (Daftary, 2007).

Fâtımîler, 969 yılında Mısır'ı ele geçirerek Kahire'yi yeni siyasi ve kültürel merkez olarak inşa etmiş ve burada eğitim faaliyetlerinin odağı hâline gelen el-Ezher'i kurmuşlardır (Walker, 2002). El-Ezher, zamanla kurumsal nitelikleri sebebiyle dünya tarihinde üniversite karakteri taşıyan ilk eğitim kurumlarından biri olarak kabul edilmiştir (Berkey, 1992). Bunun yanı sıra Fâtımîler, halka açık kütüphaneler kurmuş, ilim adamlarını ve edebî çevreleri himaye ederek onlara maaş bağlamışlardır. Bu kültürel destek ortamı, bilim, edebiyat ve özellikle şiir alanındaki üretimin gelişmesine ve toplumda İsmâîlî ideolojinin yayılmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır (Sanders, 1994).

“Şîa” kelimesi Arapça ş-y-a' kökünden türemiş olup “bir kimseyi destekleyen topluluk, bir görüş etrafında toplanan taraftarlar grubu” anlamına gelir (Öz, 2010, s. 129). Kur'ân-ı Kerîm'de kelime, aynı düşüncüyü paylaşan grup veya fırka anlamlarında kullanılmıştır (İbn Manzûr, ts.). Hadis literatüründe de benzer şekilde, herhangi bir kişinin taraftarlarını ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir (İbn Manzûr, ts.). Terimsel anlamı bakımından “Şîa”, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imamet, yani dinî-siyâsî otoritenin, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olduğunu savunan toplulukları ifade eder (Madelung, 1997, s. 15–17). Bu anlayış, imamların Allah tarafından nass ile tayin edildiği ve imamların mânevî otoritesinin tartışılmaz olduğu inancına dayanır (Hodgson, 1955, s. 23–25).

Hız. Ali ve soyunun siyasal ve dinî önderliğini savunan Şîilik, hicrî ilk yüzyıllarda hızla kurumsallaşarak mezhep hüviyeti kazanmış ve zamanla üç ana kola ayrılmıştır: İsnâ'âşeriyye (Oniki İmam Şîası), Zeydiyye ve İsmâîliyye (Daftary, 2007, s. 3–10). Tarihsel süreç içerisinde bu üç ana yapı da kendi içlerinde alt fırkalara ayrılmış olmakla birlikte, Keysâniyye, Ğâliyye, Vâkıfiyye ve Tâvûsiyye gibi bazı kollar zamanla zayıflamış veya tarih sahnesinden çekilmiştir (Halm, 1991, s. 15–18). Bu çalışma, adı geçen fırkalardan İsmâîliyye geleneği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Şîiliğin temel inanç esasları tevhid, adl, nübüvvet, imamete iman ve me'âd olarak özetlenebilir. Bu bağlamda imamet doktrini, Şîî teolojisinin merkezinde yer almakta; imamın ilâhî nass ile tayin edildiği, günahsız (ma'sûm) olduğu ve dinî bilgilerin hakikî yorumunun ancak imam aracılığıyla müm-

kün kılındığı kabul edilmektedir (Madelung, 1997, s. 15–17). Şîî topluluklar, kelime-i şehâdeti “‘Alîyyun Veliyyullâh” ifadesini ekleyerek Hz. Ali’nin velâyet makamını vurgularlar (Halm, 1991, s. 22). Namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler farz kabul edilmekle birlikte; humus, tevellâ-teberrâ, imam ziyareti ve Âşûrâ matem ritüelleri mezhebin pratik dindarlığını belirleyen unsurlar arasındadır (Daftary, 2007, s. 79–84).

İsmâîlîliğin bağımsız bir mezhep kimliği kazanması, İmam Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) vefatı sonrasında imamet konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına dayanmaktadır (Hodgson, 1955, s. 41). Rivayetlere göre Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu İsmâîl, babası tarafından veliaht olarak belirlenmiş; ancak onun babasından önce vefat etmiş olması, iki farklı yorumun doğmasına yol açmıştır. İlk gruba göre İsmâîl ölmemiş, sadece tâkıyye yapmış ve “gizlenen imam” olarak mehdî vasfıyla geri dönecektir. Bu gruba Hâlis İsmâîlîler veya Mübârekiyye denmiştir (Daftary, 2007, s. 97–102). İkinci gruba göre ise imamet, İsmâîl’in oğlu Muhammed b. İsmâîl’e intikal etmiş; böylece İsmâîlî imamet silsilesi bu hat üzerinden devam etmiştir. Daha sonraki yüzyıllarda bu çizgi Fâtımî Devleti’nin ideolojik temelini oluşturmuştur (Halm, 1991, s. 66–70).

İsmâîlî düşüncenin şekillenmesinde sadece siyasî faktörler değil, aynı zamanda İran, Mezopotamya ve Helenistik kültür dairelerinde güçlü kabul gören gnostik eğilimler, Yeni Eflâtunculuk ve Hermesçi kozmoloji de etkili olmuştur (Walker, 1993, s. 25–33). Bu entelektüel etkileşim, İsmâîlîliğin bâtın-zâhîr ayrımı ve te’vîl yöntemini merkezî bir öğretisel ilke haline getirmesini sağlamıştır. Buna göre her nas, biri sıradan inananlara yönelik zâhîrî, diğeri ise yalnızca seçkinlerin anlayabileceği bâtınî anlam olmak üzere iki düzlemde yorumlanır (Daftary, 2007, s. 140–145).

İsmâîlî öğretide yedi sayısı kozmolojik ve tarihsel düzlemde kutsal kabul edilmektedir. İnsanlık tarihinin yedi peygamberî devir üzerinden ilerlediği; her devrin son peygamberinin şeriat getirdiği, sonraki dönemin ise bir “kâmil vâris” tarafından bâtınî yönden devam ettirildiği ileri sürülmüştür. Bu peygamberler: Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ, Hz. Muhammed ve Muhammed b. İsmâîl’dir (Halm, 1991, s. 120–125).

Fâtımîler döneminde ise şiir, hem kültürel bir ifade alanı hem de mezhebî propagandanın önemli bir aracı olarak kullanılmıştır. Dönemin şairleri, halifeleri “ilâhî nurun ve velâyetin mazharı” olarak yücelten medhiyeler kaleme almış; velâyet, nûr, hac, salât, hüccetullâh, yedullâh, vechullâh gibi kavramlar, bâtınî bir anlam örgüsü içinde yeniden yorumlanmıştır (Walker, 1993, s. 115–120). Bu yönüyle Fâtımî dönemi şiiri, yalnızca estetik bir edebî üretim değil, aynı zamanda teolojik ve ideolojik söylemin poetik biçimde inşasıdır.

Velâyet

Velî (çoğulu: *evliyâ*), Arapça ‘v-l-y’ kökünden türemiş olup sözlükte “yakın olmak, dostluk kurmak, desteklemek ve sahip çıkmak” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “v-l-y” md.; Lane, 1863, s. 3074). Kavram, ayrıca “yardım eden, koruyan, efendi, sahip, komşu, halife ve nimeti veren veya nimet verilen kimse” anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelimenin temel anlamı olan “yakınlık”, başlangıçta kan bağı ve toplumsal dayanışma ile ilişkili iken, zamanla manevî yakınlık ve ruhânî bağlılık anlamlarını da ihtiva edecek şekilde genişlemiştir (Çelik, 2018, s. 112).

Kur’an-ı Kerîm’de velî kavramı hem Allah’ın müminlere dostluğu hem de müminlerin birbirine destek oluşu bağlamlarında çeşitli ayetlerde yer almaktadır (ör. Yunus 10/62; Bakara 2/257). Bu ayetlerde kavram, ilk dönemlerde daha çok basit ve sosyal bağlamlı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak tarihsel süreç içinde özellikle mezhebî yorumlarla birlikte terim teolojik derinlik kazanmıştır.

Velâyet kavramının en belirgin anlam genişlemesi Şîî düşünce sisteminde ortaya çıkmıştır. Şîî doktrine göre velî; yalnızca siyasi önder değil, aynı zamanda ilahi olarak tayin edilmiş (nass) ve günahlardan korunmuş (masum) ruhani rehberdir (Madelung, 1997, s. 15–18). Bu anlayış gereği velâyet, Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelen imamlar silsilesine aktarılmıştır.

İsmâîlî öğretisi içinde velâyet kavramı daha da sistematik bir yapı kazanmıştır. İsmâîlî doktrine göre velâyet makamı, nübüvvet makamından sonra gelen, fakat imâmet makamı ile özdeşleşen üstün bir ruhânî mertebedir (Daftary, 2007, s. 108–110). Her peygamberin, şeriatın zahirî hükümlerini açıklamakla görevli olduğu; buna karşılık velînin, bu hükümlerin bâtinî ve hakiki anlamlarını te’vil ettiği kabul edilir. Bu nedenle velâyet, bâtinî bilginin (ilmü’l-bâtın) kaynağı olarak görülür. Ayrıca velînin, Allah tarafından kalbine ilham yoluyla seçildiği inancı hâkimdir (Corbin, 1983, s. 65).

Fâtımî Devleti’nin ideolojik temelini oluşturan İsmâîlî öğretilerde velâyet, yalnızca dinî bir konum değil, aynı zamanda politik otoritenin metafizik temeli olarak işlev görmüştür. Bu nedenle Fâtımî dönemi şiir ve edebiyatında velâyet kavramı, imam merkezli sembolik bir söylemin anahtar terimi hâline gelmiştir. Bu konu hakkında El-Ferra’ diyor ki; “الولاية في السلطان والولاية في الدين” “velâyet sultandadır velayet ise dindedir.” El- Kadî’n-Nu’mân ise; “بني الإسلام” “على سبع دعائم وهي الولاية والطهارة والصوم والصلاة والحج والزكاة والجهاد والولاية أفضلها” “İslam yedi temel üzere kurulmuştur. Bunlar velâyet, temizlik, oruç, namaz, hac, zekât ve cihattır. Velâyet bunların en hayırlısıdır.” demiştir. Veli olan kişinin sözü hüccet ve delil olarak kabul edilmiştir. Bu kişiye itaat ve tabi olmak ise farz görülmüştür. Böyle bir anlayışa ve inanışa sahip Şîî-İsmâîlî mezhep

temelli Fâtımî Devleti şiirlerinde inancın tesirlerine rastlamak mümkündür. Bu tesir yalnızca Velâyet konusunda olmamıştır. Şu beyitler bu konu hakkında örnek gösterilebilir:

اللَّهُ يُنْصِرُ رَايَةَ الْمُسْتَنْصِرِ

حَمْدٌ لِرَبِّ قَاهِرٍ سَيِّدِ

قَدْ مَحَا آيَةَ الشَّيْبَابِ الْمَشِيبِ

وَ أَظْهَرَ الْإِمَامَ فِي حُسْنِ التَّمَلُّدِ

Türkçe karşılığı ise; “Allah, el-Mustansır’ın sancağını muzaffer kılsın, Kahredici ve yüce Rabbe hamd olsun! O, gençliği karartan ihtiyarlığın izini silmiş. Ve imamı, tazelenmiş bir güzelliğin içinde ortaya çıkarmıştır” şeklinde çevirmek mümkündür. İlk beyitteki kılıç ve koruyucu imgeleri zahiri düzeyde siyasî güç ve askeri kudreti işaret eder; fakat Fatımî bağlamında bu unsurlar ilahî meşruiyete bağlanır: Kılıç, dinin savunucusu olarak halifenin/da’înin görevinin sembolüdür. Bu nedenle şiir, hem siyasî propaganda hem de teolojik meşruiyet söylemi üretir.(Qutbuddin, T. (2005).)

İmam’ın nûr(ışık) olarak sunulması, İsmâilî teolojide imamın ilâhî nûr otoritesine işaret eder. Bu tür betimlemeler, yüzeyde halifeye övgü görünürken bâtınî okuma, imam-muhabbet/ilmî rehberlik ve kurtuluş-teolojisiyle ilişkilidir. Şiirdeki ışık metaforu, te’vil yoluyla ilahî hakikatin açığa çıkışını sembolize eder.

Bu şiir, ya saray-davanın eliti (halife, ileri gelen dâ’îler) ya da inisiyatif çevreler (bâtınî bilenler) için yazılmıştır. Bazı beyitlerin zahirî anlamı halka hitap ederken, bâtınî anlamları yalnızca muhatap içsel bilgiye sahip okur tarafından kavranır. Bu durumu Hint kökenli Tahera Qutbuddin “committed literature” yani ideolojik bağlılık taşıyan edebiyat bağlamında ele alır.

Hac

İslam dininin temel ibadetlerinden biri olan hac, Fâtımîler döneminde de önemini korumuştur. Fâtımîler, Kâbe’nin kutsallığına ve hac mevsiminin dini değerine inanmaya devam etmişlerdir. Mısır merkezli iktidarları döneminde hâc organizasyonu ve Kâbe törenlerini himaye ederek bu meşruiyeti somutlaştırmışlardır. Ancak kaynaklar, Fatımî halifelerinin bizzat Hac yapmak yerine, genellikle Mısır’dan Hicaz’a gönderilen hac kervanları ve amîr el-hac gibi görevlendirmeler aracılığıyla otoritelerini sahaya yansıttıklarını göstermektedir. Bu durum, Fâtımî yönetiminin siyasî ve dinî merkezini Mısır’da kurma stratejisiyle ilişkilendirilebilir; dolayısıyla halifenin fizikî olarak hacda bulunması yerine hac vesikaları, himaye ve sembolik hediyelerle meşruiyet vurgulanmıştır.

علم الدين, علم العلم ومولى فيه من نور ربه اعلام
شَمْسُ آلِ النَّبِيِّ وَالْحَرَمِ الْأَكْبَرِ رِ وَالرُّكْنِ وَالصَّفَا وَالْمَقَامِ

“Dini öğretti, ilmi öğretti Mevla. Rabbinin nurundan alametler bulunan. Peygamber ailesinin güneşi ve haremin en büyüğü, rüknü, safası, makamı.” (el-Mu’eyyad fî’-d-Dîn, 10. Şiir, 233) manalarına gelmektedir. Bu kasidede anlaşılacağı üzere ilmin İslam’daki konumunun merkezi olduğunu, sadece bir bilgi birikimi olmadığı dini ve manevi bir değer olduğu anlamlarını taşımıştır. Hz. Peygamberin kutsal mekânlarla olan bağına ve oradaki önemine atıfta bulunulmuştur. Peygamber’de yaratıcının işaretlerinin var olduğunu söylemektedir. Ayrıca safa motifi hac ibadetinden bir parça olması dikkat çeken bir başka delildir. Sembolik olarak bir başlangıç noktasını temsil etmektedir. Makamdan kasıt Makam-ı İbrahim’dir. Bu kaside, şiirin dini ve tasavvufi bir derinliğe sahip olduğunu, ilahi aşkın ve kutsal mekânların önemini vurgulamaktadır. Anlaşılacağı üzere dini öven ve yücelten bir şiirdir. Fâtımî şiirinin ayırt edici yönlerinden biri, İsmâîlî-Bâtınî hermenötiğin şiir diline taşınmasıdır. Buna göre şairler, Kur’ân ayetlerini zâhirî anlamıyla sınırlı olmayan, imam merkezli bâtinî bir yoruma tâbi tutmuşlardır. Nitekim “وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ” ayetinin (Bakara 2/150) zâhirî anlamı yüzlerin Kâbe’ye çevrilmesi gerektiğini belirtirken; Fâtımî-İsmâîlî yorumda bu ayet, “yüzlerin imam’a çevrilmesi” gerektiğine dair bir teolojik delil olarak okunmuştur (Halm, 1997, s. 133). Bu anlayışa göre haccın hakikati, Kâbe’yi ziyaret etmekten ziyade yaşayan imamla karşılaşmak ve ona bağlılık göstermek olarak kabul edilmiştir (Daftary, 2007, s. 159). Dolayısıyla imam’a yönelen kimsenin, dünyevî ve uhrevî musibetlerden emin olacağı düşüncesi, bu şiirlerde merkezî bir tema hâline gelmiştir.

Bu çerçevede kaside, yalnızca bir övgü veya dinî duyarlılık ifadesi değil; imam merkezli İsmâîlî inancın şiirsel düzeyde doktriner bir temellendirilmesi olarak da değerlendirilebilir.

Nûr

Nûr yani ışık kavramına değinecek olursak Kur’an-ı Kerim en güzel şekilde ifade etmiştir. اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاجَةٍ أَلْزَاجَةٌ كَاتِبُهَا كُوكَبٌ دَرِيٌّ يُوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûru şöyle bir misâl anlatılabilir: İçinde lamba bulunan bir fanus. Bu lamba kristal bir cam içindedir. Bu kristal cam da inci gibi parlayan bir yıldız benzer. Lamba doğuya da batıya da ait olmayan mübârek bir zeytin ağacının yağından tutuşturulur. O yağ, neredeyse kendisine ateş değmezse bile kendiliğinden ışık verecek haldedir. Bu durum, nûr üstüne nûrdur! Allah dilediği kimseyi kendi nûruna eriştirir. Allah, gerçeği anlamaları için insanlara böyle misâller verir. Allah her şeyi hakkıyla

bilmektedir.” şeklinde yüce Allah(c.c) misal vermiştir. Fâtımî şiirinde Allah'ın yeryüzündeki nûrunun İmamlar olduğuna inanıp bunu şiirlerine yansıtmışlardır. Bu bilgiye şu Ayet-i Kerimeyi delil olarak göstermektedirler: “فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ □” “O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar, işte kurtuluşa erenler bunlardır.” Gönderilen nûr ifadesinden imamların kast edildiğini iddia etmektedirler. Fâtımî kozmolojisine göre “nûr” kavramı, yaratılıştan önce de var olan ezeli bir hakikattir. Bu anlayışta nûrun kaynağı, Ummü'l-Kitâb'a (İlahi Bilgi Levhası'na) kadar uzanır. Allah Teâlâ'nın ilk olarak zâhîrî nûru, yani Hz. Peygamber'in nübüvvet nûrunu yarattığı; ardından ikinci olarak bâtınî nûru, yani Hz. Ali'nin velâyet nûrunu var ettiği kabul edilmektedir. Böylece nübüvvet ve velâyet, varlığın başlangıcında iki tamamlayıcı ilahî tezahür olarak görülmüştür (Daftary, 2007, s. 159).

وَلَمْ يَخُوهُ طُولُ الْبِلَادِ وَعَرَضُهَا وَلَكِنَّهُ فِي مَسَلِكِ الشَّمْسِ سَالِكٌ
وَمَا كُنْهَ هَذَا النُّورِ نُورُ جَبِينِهِ وَلَكِنْ نُورُ اللَّهِ فِيهِ مُشَارِكٌ

“Ne ülkenin uzunluğu ne de genişliği onu kapsayabildi, fakat o güneşin yolunda ilerliyor. Bu aydınlık, onun alınının nûru değil, bilakis Allah'ın nûrunda ortaklığı vardır.” (İbn Hânî, ed-Divân, s. 260)

Bu beyitlerde meth edilen kişinin herhangi bir mekânla sınırlı kalmadığını, geniş coğrafyalara tesir ettiğini ifade etmektedir. Bu kişi aydınlatıcı, yol gösterici ve her mekâna ulaşabilecek vasfa sahip olduğu ima edilmektedir. Bu nûrun Allah'ın bir yansıması olduğunu anlatılmaktadır. Böylelikle söz konusu kişi yani halife imam, manevi bir derinliğe ve ilahi bir desteğe sahip olmaktadır. Kısacası, bu dizeler yöneticinin sadece fiziksel varlığıyla değil, aynı zamanda manevi yüceliği, evrensel etkisi ve ilahi bir bağa sahip olmasıyla ön plana çıktığını ifade eden derin anlamlı ve övgü dolu bir şiirdir.

Namaz ve Oruç

İsmâilî mezhebinde namaz ve oruç ibadetlerine ilişkin iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki Musta'lîlerin yaklaşımıdır. Musta'lîler, namazın beş vakit olarak farz olduğuna inanmakla birlikte, bu vakitleri üç zaman dilimi içinde kılarak eda etmişlerdir: öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı birleştirmişlerdir. Ayrıca Ramazan ayında bir ay boyunca oruç tutma uygulamasını da sürdürmüşlerdir. İkinci yaklaşım ise Nizârîlere aittir. Nizârîler, namaz ibadetine sembolik ve bâtınî bir anlam yüklemişlerdir. Onlara göre namazda Kâbe'ye yönelip secde etmek zahirî bir uygulamadır; asıl olan, kişinin kendi hüccetine yönelmesi, hüccetin ise imama yönelmesidir. Bu bağlamda namaz, imama ve onun temsil ettiği hakikate yöneliş olarak yorumlanmıştır. (Institute of Ismaili Studies, n.d.)

رَمَضْتُ يَا رَمَضَانَ السَّيَّاتِ لَنَا	بَشِّرِنَا لِلتَّقَى غُلَا عَلَى نُهْلٍ
صَوْمٌ وَبِرٌّ وَ نُسُكٌ فِيكَ مَتَّصِلٌ	بِصَالِحٍ وَخُشُوعٍ غَيْرِ مُنْقَصِلٍ
يَا لَيْتَ شَهْرَكَ حَوْلَ غَيْرِ مُنْقَطِعٍ	وَلَيْتَ ظِلَّكَ عَنَا غَيْرِ مُنْتَقِلٍ
مَا أَنْتَ فِي أَشْهُرِ الْحَوْلِ الَّتِي سَلَفَتْ	إِلَّا كَمِثْلٍ نَزَارَ فِي بَنِي الرِّسَالِ

“Sıcaklık verdin Ey Ramazan nesiller boyunca bize, takva ile müjdeledin, susuzluğu giderdin. Oruç, iyilik ve takva senin içinde kesintisiz mevcuttur, ayrılmaz salih ve huşu ile. Keşke ayın kesilmeden dönseydi ve keşke göl-gen üzerimizden hiç ayrılmayıydı. Geçip duran aylar içinde sen ancak elçi-lerin soyundan gelen Nizar gibisin.” (İbn Hânî, ed-Dîvân, s.403) Yukarıdaki şiirde, oruç kavramına bâtinî yorumlar getirildiği görülmektedir. Şair, oruç ayı olan Ramazan’ı sembolik bir şekilde imamla özdeşleştirmiştir. Nasıl ki Ramazan ayında tutulan oruç, müminlerin günahlardan arınmasına vesile oluyorsa; şair de bu benzetme aracılığıyla imâmın affı ve bağışlaması dileği-ni ifade etmektedir. Ramazan ayının diğer aylardan daha hayırlı ve bereketli oluşu, şiirde halifenin veya imâmın üstünlüğü ve cömertliğiyle ilişkilendiril-miştir. Böylece şair, dini bir ibadeti sembolik bir biçimde imamın manevî mertebesini yüceltmek amacıyla kullanmıştır.

Övgü ve şükür kavramları, Fâtımî şiirinde önemli motifler arasında yer almıştır. Bu temalar etrafında çok sayıda kaside ve şiir kaleme alınmıştır. Ancak bu kavramlar, yalnızca yüzeysel anlamlarıyla değil, bâtinî ve sembo-lik anlam katmanlarıyla ele alınmıştır. Nitekim “nûr”, “oruç”, “hac”, “namaz” gibi diğer dinî terimlerde olduğu gibi, övgü ve şükür kavramları da derin teolojik ve tasavvufî anlamlar kazanmıştır. Ayrıca övgü ve şükür, anlam yönüyle oruç ibadetiyle de bağlantılı iki kavram olarak değerlendirilmiştir. Zira oruç, nefsin arınmasını ve kulun şükrünü ifade ederken; övgü, imamın ilahi sıfatlarının yüceltilmesini temsil etmiştir. Övgü ve şükür, Fâtımîler için önemli motifler olmuştur. Buna dair çok fazla kasideler ve şiirler yazılmıştır. Elbette ki övgü ve şükür kavramları batını anlamlar yüklenerek kullanılmıştır tıpkı nur, oruç, hac, namaz ve diğer terimlerde olduğu gibi. Ayrıca oruç ile bağlantılı olan iki kavramdır.

اللّٰهُ يَقْبَلُ نُسُكَنَا عَنَّا يَمَّا	يُرِيكَ مِنْ هَذِي وَ أَنْتَ مَعِين
فَرَضَانَ مِنْ صَوْمٍ وَ شُكْرِ خَلِيفَةٍ	هَذَا بِذَلِكَ عِنْدَنَا مَقْرُون
فَارْزُقْ عِبَادَةَ مِنْكَ فَضْلَ شَفَاعَةٍ	وَاقْرَبْ بِهِمْ زُلْفَى قَانَتْ مَكِين!
لَكَ حَمْدَنَا لَا أَنَّهُ لَكَ مَفْخَرٌ	مَا قَدْرَكَ الْمُنْتَوَرُ وَ الْمُؤَزُّون
قَدْ قَالَ فِيكَ اللّٰهُ مَا أَنَا قَانِلٌ	فَكَانَ كُلَّ قَصِيدَةٍ تَضْمِينُ
اللّٰهُ يَعْلَمُ أَنَّ رَايَكَ فِي الْوَرَى	مَامُونُ حَزَمَ عَنْدَهُ وَ آمِين

“Allah amellerimizi kabul eylesin, senin rızıklandırman yeter ve sen bizimle olansın, iki farzdır oruç ve halifeye şükür ve onları seninle yaklaştırdı, sen yüce bir makamdasın. Sana hamd olsun ki bu sana layık bir övgü değil. Senin kaderin ölçülü ve menşur olandır. Allah senin hakkında ne dedi ki ben ne söyleyebilirim? Sana yazılan tüm şiirler doğru, Allah senin görüşünün sağlam ve güvenilir olduğunu bilir.” (İbn Hânî, ed-Dîvân, s.406)

Yukarıdaki şiirde de şükür ve övgüye layık olarak görülen kişi halife yani imam kast edilmiştir. Sıradan bir okuyucu bunu okurken Allah’a şükür edilmiş olduğunu düşünecektir. Fakat daha önce de dillendirdiğimiz gibi Fatîmî tasavvufunda batın anlamlar yüklenerek bambaşka manalar yüklenmiştir. Oruç ve halifeye şükür edilmesinin farz olduğu, edilen ibadetlerin kabul edilmesi için yalvarış ve yakarıшта bulunulduğu, övgüye layık olanın imam olduğu ve kendisinden bağış ve şefaata talep edildiği, kulların aciziyeti ve muhtaçlığı konularına vurgu yapılmıştır.

Hüccetullâh

Sözlükte hüccet kelimesi “delil, burhan, kesin kanıt” anlamlarına gelmekte olup, bir iddianın doğruluğunu ispat eden şey için kullanılmaktadır (İbn Manzûr, n.d., Lisan al-‘Arab, “h-c-c” md.). Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren kavram, sözlük anlamının ötesine geçerek imam, ilâhî temsilci veya ilâhî hakikatin canlı delili anlamlarında kullanılmaya başlanmıştır (Madelung, 1988). Erken Şîî çevrelerde Selmân-ı Fârisî ve Muhtâr es-Sekaffî gibi şahsiyetler, imamın hakikatinin ve ilâhî bilginin taşıyıcısı kabul edilerek “hüccet” olarak tavsif edilmiştir (Daftary, 2007, s. 57). İmamet makamının nass ile tayin edilip edilmediği konusundaki tartışmaların yoğunlaştığı İmam Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık döneminde bazı Şîî gruplar, imamların Allah’ın hücceti olduğu; onları tanımayan kimselerin ise “hüccetsiz”, yani ilâhî delilden mahrum kalacağını ileri sürmüşlerdir (Amir-Moezzi, 1994, s. 34). İmamiyye Şîası, imam sayısını on iki ile sınırlandırınca, hüccet kavramı da bu sistem dâhilinde her bir imamın Allah’ın yeryüzündeki hücceti olduğuna işaret eden bir unvan hâline gelmiştir (Madelung, 1988). Buna karşılık İsmâilî gelenekte kavram daha farklı bir kurumsal ve kozmolojik anlam kazanmıştır. İsmâilî öğretiyeye göre imam, ilâhî bilginin ve kozmik düzenin merkezi olup ona ulaşma yolu hüccet aracılığıyla gerçekleşir. Setr (gizlilik) dönemlerinde imamın görünürde bulunmadığına inanılan dönemlerde, hüccet imamın yerini temsil eden vekil olarak kabul edilmiştir (Daftary, 2007, s. 221-222). Ayrıca İsmâilî düşünceye göre yeryüzü on iki bölgeye ayrılmıştır ve her bölge, imamın varlığının ve otoritesinin delili olan bir veya birden fazla hüccet tarafından temsil edilir (Walker, 1998, s. 63). Bu bağlamda hüccet, yalnızca idarî bir görevli değil; “Allah’ın nûrunun ve hakikatinin kalplere ilham edilen taşıyıcısı” olarak görülmüştür. Nitekim Fâtîmî dönemi dâvet hiyerarşisinde, imamdan dâilelere uzanan on iki dereceli yapıda hüccet, imam

ile başdâî arasında yer almakta olup, Selmân-ı Fârisî'nin Hz. Ali ile ilişkisindeki yakınlığın sembolik karşılığı olarak imamın nâibi sayılmıştır (Daftary, 2007, s. 222). Diğer Arap şiir geleneğinden daha farklı ve kendine has ifadeler kullanan Fâtımî şairleri hüccet kavramına batını manalar getirmiştir. Bu duruma Fâtımî şairlerinden Temim'in şu beyitleri misal teşkil etmektedir:

قُلْ لِأَبِي الْمُنْصُورِ يَا بِنَ الْعَلَا وَوَارِثِ الْمُلْكِ وَحَامِي الذَّمَارِ
يَا حُجَّةَ اللَّهِ الَّتِي أَشْرَقَتْ فَيُنَا وَيَا صَاهِبَ كُخْرِ الْجِدَارِ

“Mansur'un babasına söyle ey A'la'nın oğlu, ey Allah'ın burhanı ki o burhan parlar. Saltanatın varisi ve şerefın hamisi, içimizdeki sırların cansız duvardan bile koruyan.” Şair Temim burada Kur'an ayetine atıfta bulunmuştur. Bunu duvar sözcüğünden anlamaktayız. “... الْمَدِينَةِ فِي الْيَمِينِ فِي الْمَدِينَةِ...” bu Ayette şöyle buyrulmuştur: “Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı...” İsmaili şairler duvardan kasıt da'vet yani çağrı olarak yorumlamışlardır. Duvarın hazinesi olarak da imameti işaret ettiğini belirtmişlerdir. Allah'ın burhanından kasıt çağrı yapanların mertebelerinden bir mertebe olmasıdır. Bu mertebeler vasi, hüccet ve nakib'den oluşmaktadır. Bu mertebeler Fâtımî şairleri tarafından sık sık kullanılmıştır.

وَحُجَّةَ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تُرَدِّدْ بَعْدَ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى الْمُحَمَّدِ
دَعَا بِكَ الْمَلْجِدِ كَالْمَوْحِدِ جَرَدَتْ عَزْمًا كَانَتْ لَمْ يَجْرِدِ
حَتَّى عَقَدَتْ دَوْلَةً لَمْ تُعَقَّدْ قَبْلَكَ يَا بِنَ الْخُلَفَاءِ الْمُجَدِّ
فَفَضْلِكَ الْفَضْلُ الَّذِي لَمْ يُجَدِّ شَهِدْتُ وَالْمَلْعُونِ مَنْ لَمْ يَشْهَدِ
بِأَنَّكَ الطَّالِبُ ثَارِ أَحْمَدِ وَأَنَّكَ الرَّائِحُ فِيهِ الْمَغْتَدِي
وَأَنَّكَ الْوَارِثُ كُلِّ السُّودِّ وَأَنَّكَ الْوَاوَدُ مَا لَمْ يَوْجَدِ
أَعْطَاكَهَا فَخَذَهَا وَاحِدِ فَأَلَّهِ يَكْفِيكَ عَيُونَ الْحَسَدِ

“Huccetullah ki o tereddüt etmedi, mülhit sana dua eder tıpkı muvahhit gibi. Sen bir devlet kurana kadar kurulmamış bir devlettin, senin faziletin inkâr edilemez bir lütuftur, senin isteğindir Ahmet'in intikamını almak, sen tüm ululuğun varisisin. Onun verdiklerini al ve şükret. Nebi Muhammed Mustafa'dan sonra, hiç kimsenin eksiltemediği azmi, kararlılığı yok ettin ey şanlı halifelerin oğlu senden önce ben şahit oldum, şahit olmayanlar melundur. Ve muhakkak sen akşamlayan ve sabahlayansın. Ve sen olmayan şeyi var edensin. Böylece Allah seni haset gözlerden korur.” Bu şiirde Fatımilerin Allah'ın hücceti, Allah'ın hikmeti, ilahi nûr ve Hz. Muhammed'i örnek alma,

gibi ifadelerine dayanarak kendilerinden önce dini siyasi yönetimleri konusunda eşi benzeri olmayan bir devlet olduklarını ve halifeliğin vasısı olma haklarını teyit eden bir şiir olduğu görülmektedir. Hilafet sistemini ve bunun saltanat halinde devam etmesini destekleyen Fâtımî şairleri, Nebinin(as) vasısı Şif-İsmailî halifelerin olduğunu kabul etmektedirler. Bu yüzden de halifeleri ve oğullarını çok yüceltmişlerdir. Eşi benzeri olmayan sultanlar olduklarını şiirlerinde sık sık ifade etmişlerdir. Ca'feri Sadık'tan şöyle rivayet edilmiştir: “بنا يعبد الله وبنا يطاع الله وبنا يعصى الله، فمن أطاعنا أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله.” Türkçe karşılığı şöyledir: “Bizimle Allah'a ibadet edilir, bizimle Allah'a itaat edilir ve bizimle Allah'a isyan edilir. Kim bize itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur, kim de bize isyan ederse şüphesiz Allah'a isyan etmiş olur.” (en'Nu'man, Dea'im'ul-İslam, s.39.) Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere İmamların üstün oldukları ve merkezi konumda bulundukları vurgulanmaktadır. Onların, Allah'ın yeryüzündeki tecellisi ve insanlara ulaşma yolu olduğu düşüncesi yansıtılmıştır. Yani onlara itaat etmenin doğrudan Allah'a itaat etmek anlamına geldiğini onlara karşı gelmenin ise Allah'a karşı gelmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Allah hiçbir asrı hüccetsiz bırakmamıştır. Çünkü insanlar her zaman bir hüccete ihtiyaç duymaktadırlar. Zeyn el-Abidin'den şu hadis aktarılmıştır: “ولم تخل الارء منذ خلق الله اءم من حءة الله فيها ظاهر مشهور او غائب” Hadisin Türkçesi şudur: “Âdem'in yaradılışından beridir yeryüzü, ister açık ister gizli olsun Allah'ın bir hücceti olmadan kalmamıştır. Kıyamet saati gelinceye kadar da hüccetsiz kalmayacaktır. Eğer böyle olmasaydı Allah'a ibadet edilmezdi.” (el-Meclisi, Bihar'ül-Envar, s.3) Aynı şekilde er-Rıza da şöyle demiştir: “نحن حءة الله في ارضه وخلفاؤه في عبادة و اءناؤه على سره ونحن شهداء الله و اءلامه في بريءه لاءخلو الارض من قائء منا ” “biz yeryüzünde Allah'ın hüccetiyiz, kulları içinde onun halifeleri-yiz ve sırlarını emanet ettiği kişileriz. Ve biz Allah'ın karasında O'nun şahitleri-yiz ve bilgilendirmesiyiz. Yeryüzünde ister açık ister gizli olsun bizden biri çıkıp dirilişinden yoksun kalmaz.” (Ja'far ibn Mansur al-Yaman, 1995, s. 58) Bu ifadeler de İsmaililer tarafından imamlara ilahi anlamlar yüklenmek için birer delil olarak gösterilmiştir.

Yedullâh ve Vechullâh

Arapça kökenli vech kelimesi sözlükte yüz, çehre, yön, zat ve hakikat anlamlarını taşır (İbn Manzûr, 1990, “w-j-h” md.). Tasavvufta ise kelime, bir şeye varlık, yön ve gerçeklik kazandıran Hakikatin yansıması anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de kelime çoğunlukla “vechullâh” veya “vechü rabbik” şeklinde izafet tamlaması yapısında geçer. Örneğin, “O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır” ayeti (el-Kasas 28/88), birçok müfessir tarafından ezeli ve baki tek varlığın Allah olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Gazzâlî, varlığı “kendinden var olan (vâcibu'l-vücûd)” ve “varlığı başkasına bağlı olan (mümkünü'l-vücûd)” şeklinde ikiye ayırarak, ayeti şu

şekilde tefsir eder: “Allah’tan başka her şey, ezelde ve ebedde hakikatte yok hükmündedir.” (Gazzâlî, el-Maksadü’l-Esnâ, 2007, s. 112). Fâtımî-İsmâîlî düşüncesinde ise vechullah kavramı, doğrudan imamın bâtınî ve kozmik konumu ile ilişkilendirilmiştir. Fâtımî davet literatüründe Hz. Peygamber nübüvvetin, Hz. Ali ise velâyet ve vasîliğin kaynağı olarak görülür; dolayısıyla imam, ilahî hakikatin yeryüzündeki canlı tecellisi ve “Allah’ın vechi”nin temsil edeni kabul edilir (el-Kâdî en-Nu’mân, 2002, s. 65-67). Bu bakış açısına göre imam, hem Allah’ın hücceti hem de insanların Hak’ka yönelmelerinin tek meşru vasıtasıdır (Walker, 1998, s. 44). Bu nedenle Fâtımî şiir ve hitabetinde “Allah’ın yüzüne yönelmek” ifadesi, Kâbe’ye yönelmekten ziyade, yaşayan imama yönelmek anlamında yorumlanmıştır. Böylece vechullâh, İsmâîlî düşüncede soyut bir ilahî hakikat değil, tarih içinde varlığını sürdüren imamın şahsında müşahhaslaşmış bir mânevî otorite hâline gelmiştir. Fâtımîler, hilafetin kendi hakları olduğuna inanarak imamı ilahi olarak tayin edilmiş siyasî ve ruhani lider konumunda değerlendirmişlerdir.

Arapça yed kelimesi sözlükte el anlamına gelmekle birlikte, mecazî olarak güç, kudret, tasarruf, otorite, himaye, nimet ve lütuf gibi anlamlar taşımaktadır (İbn Manzûr, 1990, “y-d-y” md.). Kelime, Kur’ân’da farklı bağlamlarda geçmekte olup, özellikle “yedullâh (Allah’ın eli)” tamlaması, ilahî kudret ve tasarruf kavramlarını temsil eden bir mecaz olarak yorumlanmıştır. Kur’ân’da “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” (el-Feth 48/10) ayeti, Hudeybiye Biatı bağlamında inmiştir. Bu ayetin meali; Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” Bu ifade, çoğu müfessire göre Allah’ın Hz. Peygamber aracılığıyla inananlar üzerinde kurduğu otoriteyi ifade etmektedir (Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 48/10). Benzer şekilde “خَلَقْتُ بِيَدِي” (Sâd 38/75), “onu iki elimle yarattım” ayeti de özen, ihtimam ve doğrudan ilahî tasarruf anlamında tefsir edilmiştir (Râzî, 1999, IX, 211). Bu ayetlerde geçen “el” kavramını insan uzuvlarına benzeterek yorumlayan Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar, Allah’a cismî özellikler izafe etmişlerdir. Buna karşın selef âlimleri, teşbih ve tecsime düşmemek gerektiğini, bu hususların hakikatinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmişlerdir (Beyhakî, *el-İ’tikâd*, 2010, s. 43-46). Fakat İsmâîlî-Fâtımî ekolünde, bu kelimeye bâtınî ve imam-merkezli bir anlam verilmiştir. Buna göre: “Vechullah” Hz. Peygamber’in nübüvvet hakikati, “yedullâh” ise Hz. Ali’nin velâyet ve tasarruf gücü olarak yorumlanmıştır (el-Kâdî en-Nu’mân, 2002, s. 88-90; Walker, 1998, s. 41). Bu yorum, Hz. Ali’ye nispet edilen şu rivayetle temellendirilmiştir: “Ben Allah’ın yeryüzüne uzanan eliyim.” (Necfî, *Bihârü’l-Envâr*, 2001, c. 26, s. 267). Ayrıca Hz. Peygamber’den rivayet edilen: “الدنيا ملعونة وملعون كل ما فيها الا ما اريد به وجه الله” (Tirmizî, *Zühd*, 33). Tükçe anlamı ise şöyledir: “Dünya lanetlenmiştir ve içindeki herşey lanetlenmiştir vech’ullahı arzu edenler hariç.” Fâtımî şairleri bu rivayetleri, ilahi rahmet ve kudretin yeryüzündeki tezahürünün imam olduğu yönünde yorumlamış; imama yönelmenin Hak’ka

yönelmek olduğu fikrini işlemişlerdir. “Yedullâh” kavramı, bu çerçevede İmam'ın koruyuculuğu, tasarrufu ve hidayet rehberliği ile ilişkilendirilmiştir. Şairler, imamın insanlara fayda sağlayan, kötülükten koruyan ve toplumsal düzeni ayakta tutan güç olduğunu vurgulamışlardır.

فَوَجَّهَكَ وَجْهَ الْإِلَهِ الْمُنِيرِ وَنُورَكَ مِنْ نُورِهِ كَالْحَجَابِ

“Senin yüzün aydınlatan ilahın yüzüdür. Ve senin nûrun onun nurundandır tıpkı bir perde gibi.” Bu örnek, Fâtımî düşüncesinin bâtinî karakterini yansıtan şiirlerin tipik özelliklerini göstermektedir. Şiirde imam övgüsü, doğrudan ve basit bir yüceltme şeklinde değil; mecaz, istiare ve sembolik göndermelerle zenginleştirilmiş edebî bir dille ifade edilmiştir. Buradaki anlatımda imamın yüzü ve varlığı, olağanüstü güzellik, saflık ve parlaklıkla tasvir edilmekte; imamın ilahî bir nûra mazhar olduğu düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Böylece imama yönelik sevgi, hayranlık ve saygı duyguları mistik bir estetik içerisinde sunulmaktadır. Şiirde geçen “senin aydınlığın” ifadesi, imamın hakikati kavrama yeteneğini, ruhani varlığını ve içsel nurunu işaret etmektedir. “Onun aydınlığı” ise mutlak hakikatin kaynağı olan Allah'ın nûruna gönderme yapar. Bu bağlamda imamın nûru, bağımsız ve müstakil bir ışık değil; ilahî nûrun yeryüzündeki bir yansıması olarak yorumlanmıştır. Böylece imam, Tanrısal hikmet ve rahmetin tezahür ettiği bir vasıta konumuna yerleştirilmektedir. Şiirdeki “bir perde gibi” ifadesi ise düşüncenin en dikkat çekici boyutunu oluşturur. İmam ilahî nûrdan pay alsa da, mutlak ve sınırsız hakikati doğrudan idrak etmesi önünde bir sınırın veya perdenin bulunduğu işaret edilmektedir. Tasavvufî literatürde “perde”, insanın benliği, sınırlılıkları ve ontolojik ayrılığına gönderme yapan temel bir metafordur. Bu nedenle söz konusu mecaz, ilahî hakikate yaklaşma sürecinde aşılması gereken içsel engellere vurgu yapmaktadır. Böylece şiir, imamın hem ilahî nurla ilişkilendirilen kutsal yönünü hem de yaratılmış olmanın tabii sınırlarını aynı anda ifade eden dengeli bir mistik söylem ortaya koymaktadır.

Sonuç

Fatimî dönemi şiirleri, hem siyasi hem de doktriner açıdan güçlü bir ideolojik söylemin taşıyıcısı olması bakımından İslam edebiyatı tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu çalışmada ele alındığı üzere, İsmailî düşüncenin temel kavramları olan velâyet, nûr, oruç, namaz, hac, hüccetullâh, yedullâh, vechullâh gibi terimler, yalnızca teolojik tartışmaların kavramsal unsurları olmaktan öte, dönemin şiirinde belirleyici bir söylem alanı oluşturmuştur. Şairler, bu kavramları, imamın ilahî bir kaynağa bağlılığını göstermek ve imamet kurumunun kutsallığını vurgulamak amacıyla özellikle mecaz, kinaye ve sembolik anlatımlar içinde işlemişlerdir. Böylece şiir, Fatimî ideolojisinin hem temsil edildiği hem de yeniden üretildiği bir kültürel alan haline

gelmiştir. Bu bağlamda İsmailî şiirde görülen en temel özellik, zahir ile batın arasındaki anlam ilişkisine dayalı sembolik dil kullanımıdır.

İsmailî kozmoloji ve imamet öğretisinde yer alan “hakikat-perde” ilişkisi, şiirsel söylemde estetize edilmiş formlarla karşımıza çıkmaktadır. İmamın nûrunun ilahî nûrun bir yansıması olarak tasvir edilmesi, onun yeryüzündeki ilahi hikmet ve rahmetin mazharı olarak görülmesini mümkün kılmıştır. Özellikle yedullâh ve vechullâh kavramlarının, fiziksel anlamlarından soyutlanarak imamın ruhani ve metafizik konumunu ifade eden mecazi bir düzleme taşınması, şiirin teolojik içeriğini daha da derinleştirmiştir. Böylece dil, yalnızca bir ifade aracı değil, aynı zamanda doktriner anlamların gizli olarak nakledildiği ezoterik bir araç haline dönüşmüştür. Öte yandan, Fatimî şiirlerinde imamın yeryüzündeki temsil gücü, toplum düzeninin ilahi esaslara göre devamlılığının teminatı olarak sunulmuştur. İmam, hem zahirî otoriteyi elinde bulunduran siyasi bir lider hem de batınî bilgiyi muhafaza eden ruhani bir rehber olarak tanımlanmıştır. Şiirlerdeki övgü ifadeleri, sıradan bir methiye üslubunun ötesinde, imamı ilahî hakikatin zuhur yeri olarak konumlandıran metafizik bir saygının ürünüdür. Dolayısıyla şiirin amacı yalnızca duygusal bir bağlılık üretmek değil, aynı zamanda toplumsal ve inançsal aidiyeti güçlendirmektir.

Sonuç olarak, Fatimî döneminde üretilen Arap şiiri, İsmailî düşüncenin soyut kavramlarını estetik bir söylem içinde somutlaştırarak, mezhebin teolojik görüşlerini hem halka hem de seçkin zümreye doğrudan ya da dolaylı biçimlerde aktarmıştır. Böylece şiir, ideolojik, dini ve kültürel bir tebliğ aracı haline gelmiş; hem inanç kimliğinin inşasında hem de imamet kurumunun meşruiyetinin sürdürülmesinde etkin bir rol üstlenmiştir. Bu yönüyle Fatimî şiiri, yalnızca edebî bir üretim alanı olarak değil, aynı zamanda mezhebi kimliğin hafızasını taşıyan ve yeniden üreten bir metinler bütünü olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu çalışma, söz konusu şiirlerin doktriner ve estetik boyutlarını ortaya koyarak, İsmailî edebî geleneğin tarihsel ve düşünsel sürekliliğine dair yeni bir kavrayış sunmayı hedeflemiştir.

Kaynakça

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. (1994). *The Divine Guide In Early Shi'ism: The Ismaili Oception of the Imamate*. State University of New York Press.
- Bağdadî, Abdülkâhir. (1990). *el-Fark Beyne'l-Fırak* (M. Bediruddin, Ed.). Mektebetü'l-Asriyye.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. (2010). *el-İ'tikâd*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Berkey, Jonathan P. (1992). *The Transmission Of Knowledge in Medieval Cairo: A social history of Islamic education*. Princeton University Press.
- Bulut, Halil İbrahim. (2016). *İslam Mezhepleri Tarihi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Daftary, Farhad. (2007). *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Daftary, Farhad. (2016). *Şiî İslam Tarihi* (M. Dağ, Çev.). Alfa Yayınları.
- El-Kādî en-Nu'mân. (2002). *Da'a'im al-Islâm* (Asaf A. A. Fyze, Ed.). Institute of Ismaili Studies; Dâr al-Ma'ârif.
- El-Meclisî, Muhammed Bâkır. (1983). *Bihârü'l-envâr* (Cilt 7). Dâr İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî.
- El-Mu'ayyad fî'd-Dîn el-Şirâzî. (1950). *Dîvân* (M. Kâmil Hüseyin & S. Dekkâk, Ed.). Dârü'l-Ma'ârif.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. (1985). *el-Fikhü'l-Ekber* (H. B. Çantay, Çev.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb. (1987). *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Halm, Heinz. (1991). *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Brill.
- Halm, Heinz. (1997). *The Fatimids And Their Traditions Of Learning*. I.B. Tauris.
- Hodgson, Marshall G. S. (1955). *The Order of Assassins: The Struggle Of The Early Nizari Ismailis Against The Islamic World*. Mouton.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk). (1982). *Risâletü'l-i' Tiqâdâtî'l-İlmâmiyye* (A. el-Gaffâr el-Fârûkî, Ed.). Müessesetü'l-Neşr el-İslâmî.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram. (1990). *Lisânü'l-'Arab*. Dâr Sâdır.
- Ja'far b. Mansûr el-Yemen. (1995). *The Book Of The Seven And The Shadows (Kitâb al-Haft wa'l-Azîlla)* (Paul E. Walker, Trans.). Cambridge University Press.
- Kutlu, Sönmez. (2006). *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. Ankara Okulu Yayınları.
- Madelung, Wilferd. (1997). *The Succession To Muhammad: A Study Of The Early Caliphate*. Cambridge University Press.
- Öz, Mustafa. (2010). Şîa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 39, ss. 129–135). TDV Yayınları.
- Öz, Mustafa. (2012). *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ensar Neşriyat.
- Râzî, Fahrüddin. (1999). *Mefâtîḥü'l-Ğayb*. Dâr İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî.

- Sanders, Paula. (1994). *Ritual, Politics, And The City in Fatimid Cairo*. State University of New York Press.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2000). *Câmi' u'l-Beyân*. Dârü'l-Hadîs.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. (2013). *Sünen*. Dârü's-Selâm.
- Üzüm, İlyas. (2009). Şîa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sia>
- Walker, Paul E. (1993). *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge University Press.
- Walker, Paul E. (1998). *Exploring An Islamic Empire: Fatimid History And Its Sources*. I.B. Tauris.
- Wensinck, Arent Jan. (1955). *Concordance Et Indices De La Tradition Musulmane* (Cilt 3). Brill.

