

ERKEN DÖNEM İSMAİLİLİK VE TEMEL GÖRÜŞLERİ

Muzaffer TAN (*)

Özet

Şiî batını bir mezhep olarak İslam kültür ve siyasi tarihinde son derece önemli bir rol oynamasına rağmen, dini/mezhebi veya siyasi birtakım mülahazalarla, tarihî ve nazari açıdan son derece çarpıtılarak takdim edilen İsmaililik, bu anlamda ilmi çalışmalarda hak ettiği yeri alamamıştır. Dahası çalışmalarda ortaya konan yaklaşım bu mezhebi, tarihsel gerçekliği çerçevesinde sağlıklı bir şekilde anlamak bir tarafa, büyük oranda tarihin tahrif edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu açıdan İsmaili tarihin ve anlayışın mümkün merteye kendi orijinal kaynaklarına dayanılarak ortaya konması bir zorunluluktur. Bu manada, ülkemizde son dönemde birtakım çalışmalar yapılmışsa da, bu hususta hâlâ büyük bir bilgi boşluğu mevcuttur. Bu makale söz konusu boşluğu doldurma anlamında, bir nebze de olsa, katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed b. İsmail, Ubeydullah el-Mehdi, İmamet, Şia, Hamdan Karmat, Fatimiler.

Early Ismailis and Their Main Doctrines

Abstract

Despite their long history and cultural and political contributions to Islamic civilization, nevertheless, Ismailis were up to recently one of the least understood Muslim sects. Due to some denominational reasons, they were not given the deserved place in the scholarly works, and have been presented in an extremely distorted form, thus deforming the historical facts. And this does not allow the student of Ismailism to understand it properly in various aspects, primarily in historical and theoretical points. It is at least just because of this fact that Ismailism must be studied, particularly, by utilizing its original works. In this sense, due to lack of studies of this Shiite sect, there are still large gaps in our knowledge of it. Therefore, this article aims to make, even though a little bit, a contribution to fill up this lack of information.

Key Words: Muhammad b. Ismâ'îl, 'Ubaid Allâh al-Mahdî, Imamate, al-Shî'ia, Hamdan Qarmat, Fatimids.

*) Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD.
(e-posta: tanmuzaffer@yahoo.com)

Giriş

297/910 yılında Fatımi devletinin kuruluşuna kadarki süreçte İsmailî hareketin ne zaman ortaya çıktığı ve hangi aşamalardan geçtiği hususu tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir. Yaklaşık bu erken döneme ait muteber kaynakların oldukça az olması, bu döneme ilişkin İsmailî tarih ve öğretinin aydınlatılmasına yeterince imkân tanımamıştır. Bununla birlikte, 1930'lu yıllardan itibaren yapılan çağdaş araştırmalar sayesinde Fatimilik öncesi ve sonrası döneme ait birtakım İsmailî metinlerin gün ışığına çıkarılması, erken dönem İsmaililik hakkında daha sağlıklı bilgilere ulaşma imkânını sağlamıştır.

Erken dönem İsmaililik, kabaca Cafer es-Sadık'ın 148/765 yılındaki vefatından ilk Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmailî imamet anlayışında köklü paradigmatik bir değişiklik yaptığı 286/899 yılına kadar geçen dönem olarak kabul edilebilir. Aslında İsmailî hareketi bu tarihle başlatmak tartışmalı bir husus olmakla birlikte, bu tercih birtakım pratik gerekçelerden kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, bilhassa III/VIII. asrın ilk yarısından önceki İsmailî faaliyetler hakkındaki bilgilerimizin yok denecek kadar az olması İsmailî hareketin tam olarak ne zaman başladığına dair kesin bir ifade kullanmamıza imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra, başta Nevbahti (ö.300/912) ve Kummi (ö. 301/913) olmak üzere Makâlât eserlerinde belirtildiği şekliyle, ondan sonra kimin imam olacağı hususunda yaşanan ihtilafın akabinde ortaya çıkan gruplar/fırkalar arasında İsmail b. Cafer ve oğlu Muhammed b. İsmail'in imametini öne sürdüğü belirtilen bir kesimden bahsedilmesi, İsmaililiği bu tarihten başlatabilmemiz için bir gerekçe olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte İsmaililiğin başlangıcına dair çağdaş araştırmacılar arasında tam bir ittifak bulunmaktadır (Madelung, 1961: 43; Daf-tary, 1990: 93).

Yukarıda ifade edilen belirsizliğe rağmen, İsmaililiğin ilk nüvelerini İmam Cafer es-Sadık'ın 148/765 yılındaki vefatından sonra taraftarları arasında yaşanan fikir ayrılıklarının neticesinde ortaya çıkan birtakım gruplar arasında aramamız yanlış olmayacaktır. Bilhassa makâlât eserlerinde bu hususta yeterince bilgi mevcuttur. Elimizdeki bilgilere göre Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra taraftarları altı alt gruba ayrıldılar. Bunlardan ikisi Cafer es-Sadık'ın en büyük oğlu İsmail'in imameti etrafında birtakım görüşler ileri süren gruplardı. Zikredilen iki grup Cafer es-Sadık'ın vefatından sonra diğer Şii'lerden ayrılarak Kûfe'de müstakil bir topluluk şeklinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Söz konusu bu iki fırkadan İsmail'in vefatını inkâr ederek onun Mehdi-Kaim olarak geri döneneğini öne süren ilki, İsmaililiğin ortaya çıkışına dair kayda değer bilgilere sahip olan Nevbahti ve Kummi tarafından "*İsmâ'îliyye el-Hâlise*" olarak isimlendirilirken (Nevbahti, 1936: 57-58; Kummi, 1963: 80); İsmailî öğretiyeye aşına daha geç dönemde yaşamış Şehristani (ö. 548/1153) aynı grubu "*İsmâ'îliyye el-Vâkıfa*" olarak isimlendirir. Söz konusu fırka İsmail b. Cafer'i son imam ve Mehdi olarak kabul etmiş ve İmam Cafer'in, İsmail'i Abbasi valisinden korumak için onun ölümünü ilan ettiğini öne sürmüştür (Şehristani, 1992: 170).

Kaynaklarda İsmail b. Cafer es-Sadık ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. İsmailî bir müellif olan İdris İmadüddin (ö. 872/1467) tarafından kaleme alınan ve İsmaililiğin genel tarihi hakkında bilgi veren en önemli eser konumundaki *Uyûnu'l-Ahbâr*'da dahi İsmail hakkında yeterince bilgi yer almamaktadır. Sadece ondan övgüyle bahsedilmekte ve

İmametinin savunulması hususu ele alınmaktadır (İdris İmadüddin, 1986: IV/332). Diğer taraftan İmamî kaynaklar İsmail b. Cafer hakkında bölük pörçük birtakım bilgiler içermekle birlikte, bu kaynaklar İsmail'e karşı Musa Kazım'ın imametini savundukları için, söz konusu bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

İsmail b. Cafer hakkındaki bu son derece yetersiz bilgiler onun hangi çevrelerle ne tür ilişkiler içerisinde olduğuna dair açık bir kanaate varmaya yeterince imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte, bu bilgilerden hareketle, en azından onun, başta Ebû'l-Hattab ve Mufaddal b. Ömer el-Cufi olmak üzere, Kufe merkezli Şii gulat çevrelerle temas halinde olduğuna dair birtakım ipuçları elde edilebilir (Cafer b. Mansûr, 1984: 256-57; Keşî, 1404: 612, 618). Mesela Keşî'deki bir rivayete göre İsmail, Kufeli bir gali olan Bessâm b. Abdillâh Sayrafi'nin Abbasî iktidarına karşı bir grup arkadaşıyla birlikte gerçekleştirdiği bir faaliyete katılmıştır. Bu durum iktidar tarafından açığa çıkarılınca, Cafer es-Sâdık, İsmail ve Bessam b. Abdillâh Kufe yakınındaki Hire'ye getirilir. Burada Halife Mansur, Bessam'ın katline hükmederken İsmail'i affeder (Keşî, 1404: 244-245; Daftary, 1990: 132). Bu olay İmami kaynaklarda İmam Cafer'in İsmail'in faaliyetlerinden duyduğu büyük rahatsızlığın gerekçelerinden biri olarak gösterilir.

Keşî'de geçen bir başka rivayet, İsmail b. Cafer'in kimlerle nasıl bir faaliyet içerisinde olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. Keşî'nin, Cafer es-Sadık'ın Mufaddal b. Ömer el-Cufi'ye "Ey kâfir! Ey müşrik! Sen ve oğlum, yani İsmail b. Cafer, arasında ne var?" (Keşî, 1404: 612) dediğini rivayet etmesinden sonra, Mufaddal'ın *Hattabiyye*'den olduğunu belirtmesi, İsmail'in ilişki içerisinde olduğu kesimin daha çok Kûfe merkezli gulat çevrelerden oluştuğuna dair bir ipucu olarak kabul edilebilir. Ayrıca burada Cafer'in Mufaddal'a şiddetle kızması, Cafer'in bu faaliyetlerden büyük rahatsızlık duyduğunu göstermesi açısından da kayda değerdir. Muhtemelen Cafer es-Sadık Abbasi iktidarının kendilerine yönelik zaten var olan baskıların artmasından endişelenmekte ve bu nedenle kendisiyle ilişkilendirilebilecek her türlü iktidar karşıtı harekete karşı çıkmaktadır.

Cafer'in söz konusu endişelerine rağmen muhtemelen İsmail, Hattabiyye gibi aşırı Şii kesimlerle temas halindedir ve yukarıda zikredildiği gibi İsmail'in Bessam'la birlikte tutuklanması da göz önüne alındığında, Abbasi iktidarı için Hüseyin oğulları arasında en çok dikkat çeken şahısların başında gelmektedir. Ayrıca İsmail'in birkaç defa öldürülmek istendiğine dair kaynaklarda geçen bilgiler, onun iktidarla değişik dönemlerde ciddi gerginlikler yaşadığı şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim İdris İmadüddin'e göre Abbasi halifesi Mansur, Cafer es-Sadık'ı sıkı bir şekilde takibat altında tutarak Cafer'den sonra taraftarlarının başına kimi geçireceği konusunda adamları vasıtasıyla Cafer'den bilgi almaya çalışmış ve netice de Cafer'in kendisinden sonra Şia'sının başına İsmail b. Cafer'i getirmek istediğini öğrenmiştir (İdris İmadüddin, 1991: 198; 1986: IV/334). Bu ifadelerden Cafer es-Sadık'ın Abbasi iktidarının bu tutumundan dolayı İsmail hakkında zaten birtakım endişeler taşıdığı ve onu mümkün olduğunca korumaya çalıştığı; ancak Cafer'in bu çabalarına rağmen, yeterince başarılı olamadığı anlaşılmaktadır.

Nevbahti ve Kummi, Halis İsmaililik ile gali bir Şii fırka olan Hattabiyye'yi birlikte zikrederler. Hattabiyye'nin İsmaililiğin teşekkülünde etkisi olduğunu vurgulayan her iki yazar, Ebu'l-Hattab'ın vefatından sonra Hattabiyye'den bir kesimin Muhammed b. İsmail'in taraftarlarına katıldığını ve Ebu'l-Hattab'ın ruhunun Muhammed b. İsmail'e

hulul ettiğini ileri sürdüklerini belirtirler (Nevbahti, 1936: 58-61; Kummi, 1963: 81-83). Her ne kadar kaynaklarda Hattabiyye ile İsmaililik arasındaki yakın ilişkiye değinilse de bu ilişkinin mahiyeti tam olarak bilinmemektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla ilk İsmaili unsurlar Hattabiyye ve diğer gali Şii fırkaların da faaliyet gösterdiği Güney Irak'ta -bilhassa Kûfe'de- bulunan İmami Şiiilerin içerisinde neşet etmiş ve bir süre müstakil olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Hâlis İsmailiyye'ye dışında "*Mübârekiyye*" olarak isimlendirilen bu grup da İsmail'in babası Cafer'in hayattayken öldüğünü kabul ederek, imametini, Cafer'in vefatından sonra, İsmail'in en büyük oğlu Muhammed'e geçtiğini öne sürmüştür. Bunlara göre imamet, Hasan ve Hüseyin'in durumu hariç, kardeşten kardeşe geçmez; bu nedenden ötürü İsmail'in diğer kardeşlerinin imametini kabul etmemişlerdir (Nevbahti, 1936: 58; Kummi, 80-81; Eşari, 1980: 24-27; Bağdadi, 1988: 47-48; Şehristani, 1992: 171). Makâlât yazarları Mübarekiyye'yi İsmail b. Cafer'in mevlası olan "*Mübârek*" adında birine nispet etmişlerse de (Nevbahti, 1936: 58; Kummi, 80-81; Bağdadi, 1988: 48; Şehristani, 1992: 171; Müfid, 1413: 306; Tabersi, t.y.: 295; Tusi, 1381: 310), son dönemde yapılan çalışmalar Mübarek ifadesinin İsmail'in bir *lakabı* olma ihtimalini güçlendirmiştir. Bu anlamda Ivanow, IV/X. asrın meşhur İsmailî daisi Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 361/971'den sonra)'nin İsmail b. Cafer'den "*Mübârek*" adıyla söz etmesine dayanarak, "*Mübârek*"ın İsmail'e verilen bir lakap olduğunu, bu nedenle *Mübârekiyye* adlandırmasının başka bir lidere değil, doğrudan İsmail'e dayandığını ileri sürmüştür (Ivanow, 1957: 108-112). es-Sicistani, *Sullemu'n-Necât* adlı eserinde bu hususta söylediklerinin yanında¹, *İsbâtu'n-Nubuvvât* adlı eserinde de benzer ifadeler yer verir. Burada Sicistani'nin, Cafer es-Sadık'tan sonra imametini Mübarek'e geçtiğini belirtmesinden, bu ifadeden İsmail b. Cafer'in kastedildiği bariz bir şekilde anlaşılmaktadır (Sicistani, 1966: 190). Ayrıca Fatimî Devletinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'deki İsmaililere gönderdiği mektupta Mübarek, İsmail b. Cafer'in bir diğer adı olarak zikredilmesi bu hususu teyit etmektedir (el-Hamdani, 1958: 11). Dolayısıyla, İsmaili hareketi ifade etmek için önceleri *Mübârekiyye* ifadesinin kullanıldığı; ancak daha sonraları başta Nevbahti ve Kummi olmak üzere birtakım makâlât yazarlarının daha çok İsmailiyye tabirinin tercih edilmeye başlandığı; III/IX. asrın bilhassa ikinmci yarısından sonra *Karâmita* veya *Bâtıniyye* tabirlerinin de kullanıldığı anlaşılmaktadır². Bununla birlikte İsmaililer kendilerine yönelik dışarıdan verilen bu isimlerden çok "*Dava*" ya da "*Dava el-Hâdiye*" tabirlerini kullanmayı tercih etmekteydiler (İbn Havşeb, 1948: 209; İdris İmadüddin, 1991: 222; Daftary, 1990: 126; Mustansir Bi'llah, 1954: 157, 168, 174, 178; Kalkaşendi, 1331: IX/18-20).

Nevbahti ve Kummi'deki ifadelerle dayanarak Muhammed b. İsmail'in ölümüyle Mübarekiyye olarak isimlendirilen İsmaili hareketin iki gruba ayrıldığı; çok küçük bir grubun imametini Muhammed b. İsmail'in soyundan devam ettiğini öne sürdüğü anlaşılmak-

- 1) "*Mübârek aleyhisselam, Muhammed'den (SAV) sonra altıncı imamdır... Mübarek şiddetli bir baskıya maruz kalınca, kendisi ve çocuklarının can güvenliği için saklandı. Allah Mübarek ve oğlunun yeryüzünde ilim ve hikmeti yaymalarında kolaylık sağladı... Düşmanları, Mübarek ve oğlunu ele geçirmek için ellerinden geleni yaptılar.*" (Sicistani, 1983: 250-51).
- 2) Bu anlamda 260/873 yılında vefat eden önde gelen imami alimlerden Fadl b. Şazan'ın "*Kitâbu'r-Red alâ'l-Bâtıniyye ve'l-Karâmita* adıyla kaleme aldığı eser zikredilebilir (İbnü'n-Nedîm, s.164. Neçaşi, Fadl b. Şazan'ın bu eserini *Kitâbu'r-Red 'alâ'l-Karâmita* şeklinde verir (Neçaşi, 1318: 307).

taysa da (Nevbahti, 1936: 61; Kummi, 1963: 72) o dönemle ilgili olarak hiçbir kaynak böyle bir gruptan ve imamlar silsilesinden bahsetmez. Ubeydullah el-Mehdi'nin 286/899 yılında imametini kendi soylarından devam ettiğini öne sürmesine kadar Mübarekiyye'nin çoğunluğunu oluşturan diğer grup Muhammed b. İsmail'in vefatını inkâr ederek onun İmam Kaim olarak geri dönüşünü (recat) beklemiştir. Daha sonraları *Karamita* ismi ile şöhrat bulacak bu gruba göre Muhammed b. İsmail, Cafer es-Sadık'tan sonra yedinci ve sonuncu imamdı ve bu nedenle İsmailiyye genel olarak yedi imamcılar (seb'iyye) olarak tanındı. Her ne kadar Nevbahti ve Kummi yedili imam silsilesinde İsmail b. Cafer'i zikretmeseler de devamında imametini Cafer es-Sadık'ın hayatında oğlu İsmail'e geçtiğine inandıklarına dair ifadeler mevcuttur (Nevbahti, 1936: 61; Kummi, 1963: 72). Netice itibarıyla, bu husus yeterince açık olmamakla birlikte, anlaşıldığı kadarıyla bir grup İsmail'i imam kabul ederken, bir kısmı da onun imametini reddetmekteydi.

1. Gizli İmamlar Dönemi ve İsmaili Davet:

İlk İsmaililerin nüveleri olarak niteleyebileceğimiz Kufe merkezli az sayıdaki bu topluluk hakkındaki bilgilerimiz, İsmaililerin 3/9. asrın ortalarından hemen sonra tek bir hareket olarak ortaya çıkıp tarihteki yerini almasına kadar, oldukça azdır. Anlaşıldığı kadarıyla yaklaşık bir asır boyunca bu hareketin önde gelenleri tek ve dinamik bir hareket meydana getirmek için ilk İsmaili gruplar arasında gizli ve sürekli bir faaliyet içerisinde olmuşlardır. Bu liderler muhtemelen Muhammed b. İsmail'in ölümüyle Mübarekiyye'den ayrılan ve imametini devam ettirdiğine inanan liderlerle aynı gruptandılar. Bunlar kendilerini Abbasi iktidarının saldırılarından korumak için takiyye yaparak/gizlenerek uzun bir süre açıkça imamet iddiasında bulunmadılar. Nitekim bu husus Fatimi halifesi Ubeydullah el-Mehdi'nin (297-322/909-934) Yemen'deki İsmaililer'e yazdığı mektupta açıkça belirtilir (Hamdani-de Blois, 1983: 173-207). Bu liderliğin sonuncusu olan Ubeydullah el-Mehdi 286/899 yılında İsmaili liderliğin başına geçince, açıkça kendisinin ve seleflerinin imametini iddia etti ve daha sonra Kuzey Afrika'da Fatimi devletini kurdu. Kummi ve Nevbahti, Muhammed b. İsmail'den sonra bu grup tarafından imam olarak kabul edilen şahısların isimlerini zikretmezler. Fatimi-İsmaili kaynaklarda bu liderlerin isim ve sayılarına dair verilen bilgiler İsmaili olmayan kaynaklarla benzerlikler arz etse de, İsmaili kaynaklar (Sicistani, 1966: 95; İdris İmadüddin, 1978: V/18-19; 1991: 215-218; Hamdani, 1958: 10-12) bu liderlerin neseplerini Cafer es-Sadık'a dayandırırken, İbn Rizam ve Ehu Muhsin'in verdiği bilgilere dayanan İsmaili karşıtı kaynaklar (İbnu'n-Nedim, 1997: 238; Bağdadi, 1988: 247; İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/17-20; Markizi, 1948: I/23-26) bu liderlerin Abdullah b. Meymun el-Kaddah adındaki İslam düşmanı bir sapkına³ dayandığını iddia ederler.

Bu liderliğin başlangıçtaki ikametgâhının Huzistan'daki Ahvaz ve Asker Mukram olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraları bu merkez Basra ve sonunda 289/902 yılına kadar Şam'ın kuzeyinde yer alan Selemiyye şehri olmuştur. Bu liderliğin gizli faaliyetleri yaklaşık bir asır sonunda 260/874 yılında belli bir neticeye ulaştı ve aynı zamanda İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde eş zamanlı olarak İsmaili dailer ortaya çıktı ve İsmaili

3) Abdullah b. Meymûn el-Kaddah'ın gerçek kimliği ve yaşadığı dönem hakkında çok farklı bilgiler mevcut olmakla birlikte, son dönemde yapılan çalışmalar onun Cafer es-Sadık döneminde yaşamış bir Şii şahsiyet olduğunu göstermiştir (Bkz. Ivanow, 1957).

daveti yaymak için geniş bir faaliyete giriştiler. Bu tarihte İsmaili davet Selemiyye'deki liderliğin hâkimiyeti altında yürütülmekteydi. Muhtemelen daha çok taraftar kazanabilmek için bu merkezi liderlik uzun süre Muhammed b. İsmail adına davette bulundu. Nitekim Muhammed b. İsmail'in imametine ve mehdiliğine inanmak Mübarekiyye ve ondan ayrılan en önemli grubun temel görüşüydü. Bu nedenle merkezi liderlik bu inanışı destekleyerek 3/9. asırda tek bir İsmaili hareketi geliştirebilme imkânı elde etti.

2. İsmaili Davetin Yayılması

İsmaililiğin 3/9. asır ortalarında ortaya çıkıp yayılması ve gizlilik döneminde hareketi teşkil edip idare eden liderliğin mahiyeti ve konumu ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Bu kaynaklara dayanarak III/IX. asırdaki İsmaili davet birtakım temel hususları itibarıyla şu şekilde özetlenebilir.

261/875 yılında ya da birkaç yıl daha önce Kufe kırsalından Hamdan Karmat, İsmaili daveti Kufe civarı ve Güney Irak'taki diğer yerlerde başlatıp örgütledi ve bu gölgenin önemli noktalarına de dailer tayin etti. Bu dönemde İsmaili davetin merkezi Selemiyye idi ve Hamdan Karmat'ın faaliyetleri bu merkezden idare edilen tek bir İsmaili hareketin parçasını oluşturmaktaydı. Hamdan kısa sürede Karamita olarak tanınacak olan çok sayıda taraftar kazandı. Kısa bir sürede Karamita ifadesi Hamdan Karmat ile irtibatları olan diğer bölgelerdeki İsmaililer için de kullanılabilir hâle geldi. Hamdan'ın asıl yardımcısı eniştesi ya da kayınbiraderi olan Abdan adında Ehvazlı biriydi. Abdan bağımsız bir şekilde hareket ederek daileri eğitmekte ve civar bölgelere bilhassa güney İran'a göndermekteydi (İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/26, 27, 55, 67; Nuveyrî, 1984: XXV/191-192, 233; Makrizî, 1948: 1/155, 160, 166, 167).

Davetin taraftarlarından vergi alan Hamdan 277/890 yılında Kufe yakınlarında onlar için müstahkem bir *dâru'l-hicre* inşa ettirdi. Abbasiler ne olduğundan habersiz geçen birkaç seneden sonra sonunda 278/891 yılında İsmaili hareketin ciddiyetini anladılar (Taberî, t.y.: 10/24-25). Bununla birlikte ilk isyanlarına 284/897 yılında kalkışan Irak İsmaililerini cezalandırmak için acil önlemler almadılar. Kısa bir süre sonra Abbasi Halifesi Mutezid İsmaililere karşı daha katı bir siyaset izledi ve 287-289/900-902 yılları arasındaki isyanlarına karşı şiddetli cezalandırmaya giderek Irak'taki İsmaililerin muhtemel zaferlerinin önüne geçti. Hamdan, Abdan ve yönetimlerindeki dailer aracılığıyla yaydıkları görüşler, Nevbahti ve Kummi tarafından Karamita'ya nispet edilen ve İbn Rizam ve Ehu Muhsin tarafından da teyid edilen, kısa sürede diğer bölgelerdeki dailer yoluyla ve diğer İsmaili/Karmati gruplar arasında da yaygınlık kazandı. İsmailili davet diğer bölgelerde de hemen hemen aynı dönemde başlamış ve güney İran'da bu davet Hamdan ve Abdan'ın gözetiminde faaliyete geçmiştir. İran körfezi sahilindeki Cennabe halkından olan ve Abdan'ın kendisi tarafından eğitilen dai Ebu Said Hasan b. Behram Cennabi, önce güney İran'da faaliyete geçti. İran'da, Abdan'ın Memun lakaplı kardeşi ilk yerel dailerdendi ve bu sebepten ötürü bu bölgedeki İsmaililer, *Memuniyye* olarak şöhret bulmuşlardır (Deylemî, 1987: 20-21).

Her zaman için İsmaililiğin önemli merkezlerinden biri olan ve başından beri hareketin merkezi liderliğiyle yakın ilişkiler içinde yer alan Yemen'de davet Mansuru'l-Yemen olarak bilinen İbn Havşeb ve Ali b. Fadl tarafından tesis edilmiş ve 270/883 yılından itibaren (Kadı Numan, 1994: 403) aleni olarak burada yayılmışlardır. İbn Havşeb ve Ali b.

Fadl da Hamdan Karmat gibi faaliyetlerinin merkezi olan dağlık bölgelerde müstahkem *daru'l-hicreler* kurarak buralardan diğer bölgelere çok hızlı bir biçimde daveti yaymışlardır. İbn Havşeb asıl karargâhı Aden'de Mesver dağı yakınlarındaydı ve Ali b. Fadl faaliyetlerini başlangıçta güneyde Cened'de yoğunlaştırmıştı. Yemen'in Benî Hemdan ve diğer önde gelen kabilelerin himayesi sayesinde İsmaili davet Yemen'de kısa sürede yayıldı. Öyle ki Sanâ şehrinin 293/906 yılında Ali b. Fadl tarafından fethedilmesiyle hemen hemen Yemen'in tamamı İsmaili dailerin nüfuzu altına girdi. Ancak daha sonraki dönemlerde bu fethettikleri ellerinde tutamadılar ve ellerindeki yerlerin önemli bir kısmını 280/893 yılında Yemen'de müstakil bir devlet kurmuş olan Zeydilere bıraktılar (Kadı Numan, 1970: 32-47; İdris İmadüddin, 1986: IV/396; Daftary, 1990: 116).

İsmaili davet aşamalı olarak Yemen'den Yemame ve Arabistan Yarımadası gibi civar bölgelere de yayılmaya başladı. İbn Havşeb aynı zamanda Bahreyn ve daha uzaktaki ülkelere de birtakım dailer gönderdi. 270/883 yılında yeğeni Heysem'i ilk İsmaili daisi olarak Sind bölgesine göndermişti ve İsmaili davet buradan Hint kıtası gibi diğer bölgelere de yayıldı (Kadı Numan, 1970: 45, 47). İbn Havşeb daha sonra 279/892 yılında dai Abdullah eş-Şif'i Mağrib'e gönderdi ve Abdullah'ın buradaki yirmi yıla yakın faaliyetlerinin neticesinde kuzey Afrika Berberileri arasında İsmaili davet yayıldı ve Fatımî hilafetinin tesisi için gerekli ortamın hazırlanmasına ön ayak oldu. 281/894 yılı veya daha erken bir zamanda Arabistan'ın doğusundaki Bahreyn bölgesinde İsmaili davet başladı ve Hamdan tarafından daveti örgütlemesi ve idare etmesi için Ebu Said el-Cennabî bu bölgeye gönderildi (Sâbit b. Sinan, 1989: 12-16; İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/55-62, 91 vd.; Nuveyrî, 1984: XXV/233 vd.; Makrizî, 1948: I/159). Ebu Said burada İsmaili davet içinde 286/899 yılında vuku bulan hayati bölünmeye kadar Bahreyn'i nüfuzu altına aldı ve burada müstakil bir devlet kurdu.

260/874 tarihinden kısa bir süre sonra İsmaili davet Orta ve Kuzey batı İran'da-Cibal bölgesi-ortaya çıktı ve oradan da Horasan ve Maverâünnehr'e yayıldı (Nizamülmülk, 1999: 282-295, 297-305; Stern, 1983: 189-233;). Davetin Cibal'deki merkezi olan Rey bölgesinde dai Halef Hallac davetin başlatıcısı oldu ve bu sebepten ötürü uzun biri süre buradaki İsmaililer, *Halefîyye* olarak tanındılar. Davetin merkezi liderliğince görevlendirilmiş olan Halef Paşapuya bölgesindeki Kuleyn/Kulin köyünde oturmaktaydı ve Muhammed b. İsmail adına burada gizlice davette bulunmaktaydı. Halef'ten sonra Cibal'deki davetin başına önce oğlu Ahmed ve daha sonra Ahmed'in yardımcısı Gıyas geçti. Gıyas ilmi itibarı sebebiyle Kum ve Kaşan gibi şehirlerde çok sayıda taraftar kazandı. O, Ehl-i Sünnet âlimleriyle ilim meclislerine iştirak etti. Neticede bu âlimler, başını Zaferani adındaki bir fakihin önderliğinde Rey halkını Gıyas'a karşı kıskırttılar ve Gıyas Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Gıyas, Merv-i Ruz'da Hüseyin b. Ali el-Mervezî adında önde gelen bir Samani âlimiyle tanıştı ve onu İsmaili mezhebine soktu. Neticede Horasan'ın Talikan, Meymene, Herat, Gürcistan ve Gur gibi illerde çok sayıda kişi İsmaililiği benimsedi. Bir süre sonra Gıyas Rey'e dönerek Ebu Hatim er-Razi'yi yardımcılığına getirdi. İsmaililiğin en önemli dailerinden ve âlimlerinden biri olan Ebu Hatim er-Razi (324/935) İsfahan, Azerbaycan, Mazenderan ve Cürcan'a dailer göndererek aralarında birtakım yöneticilerin de bulunduğu çok sayıda kişiyi davete kazandı (Nizamülmülk, 1999: 228

vd; İbnu'n-Nedîm, 1997: 234 vd; Makrizî, 1948: 209 vd.; İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/90 vd.; Bağdadî, 1988; Reuben Levy, 1930: 513 vd.; Deylemî, 1987).

Horasan ve Maverâünnehir'de Gıyas'ın öncü faaliyetlerinden sonra 3/9.asrın son çeyreğinde İsmaili davet resmen Ebu Abdillâh Hadim tarafından başlatıldı. Merkezi liderlik tarafından görevlendirilen Ebu Abdillâh, karargâhı olarak Nisabur'u seçti ve buradan Horasan'ın ilk müstakil daisi olarak faaliyetlerine başladı. Ebu Abdillâh'tan sonra Horasan'daki davetin başına yaklaşık 307/919 yılında Ebu Saîd Şaranî geçti ve Horasan'ın *umera* ve eşrafından çok sayıda kişiyi davete kazandırdı. Horasan ve civar bölgelerdeki davetin başına daha sonra dai Emir Hüseyin b. Ali geçti ve davetin merkezini Nisabur'dan Merv-ı Rud'a taşıyarak Muhammed b. Ahmed Neseffî (Nehşebî)'yi yerine seçti ve onu daveti Maverâünnehir'de yayması için teşvik etti. Neseffî selefinin vasiyetine uygun olarak bir süre Orta Asya'da davetin yayılmasında başarılı faaliyetlerde bulundu. Bilhassa Samani sarayında, bürokrasinin çeşitli üst kademelerinden çok sayıda kişiyi davete kazandıran Neseffî, Nuh b. Nasr'ın iktidarı ele geçirmesiyle, Maverâünnehir İsmailîleri'nin durumu tersine döner ve 333/944 yılında Neseffî (İbnu'l-Esrî, 1994: V/240) ve Hasan Melik, Ebû Mansur Çağani ve Eşab gibi İsmailî olmuş bazı emirler yakalanıp feci şekilde katledilirler. Daha sonra Buhara ve civarında İsmailîler katledilip malları talan edilir. Bu tarihten itibaren Şiiler, Maverâünnehir'de ancak gizli bir mezhep olarak varlıklarını devam ettirme imkânı bulurlar (Nizamülmülk, 1999: 229-239).

3. Ubeydullah el-Mehdi ve İmamet Krizi

İsmaili davetin hızlı bir şekilde yayılmasıyla eş zamanlı olarak 286/899 yılında İsmailî hareket içerisinde önemli bir bölünme meydana geldi. Irak ve civarındaki mahalli davetin başında bulunan Hamdan Karmat, İsmailîliğin merkezi liderliği ile düzenli olarak mektuplaşmaktaydı. 286/899 yılında Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmaili merkezi liderliğin başına geçmesinden kısa bir süre sonra Selemiyye'deki liderlikle karşılıklı mektuplaşmaların akabinde liderliğin fikri yapısında ciddi değişiklikler olduğunu fark etti. Şöyle ki bu yeni yaklaşıma göre İsmailîliğin yeni lideri Ubeydullah artık Mehdi Kaim olarak zuhur edecek Muhammed b. İsmail adına daveti terk ederek, yerine kendisi ve daha önce hareketin merkezi liderliğini yapmış olan ecdadının imametini iddia etmekteydi. Bu durumun ortaya çıkmasıyla Hamdan hiç gecikmeden Selemiyye ve buradaki merkezi liderlikle irtibatını kopardı ve emrindeki dairelere buldukları bölgelerde daveti durdurmalarını istedi. Bu olaylardan kısa bir süre sonra Hamdan Karmat ortadan kaybolurken, Abdan başlangıçta Ubeydullah Mehdi'ye bağlı kalan Iraklı bir dai olan Zikreveyh b. Mihreveyh'in düzenlediği suikast sonucu öldürüldü (İbnu'd-Devâdârî, 1961: V/65, 68; Nuveyrî, 1984: XXV/216, 227-232; Makrizî, 1948: I/167-168; Madelung, 1961: 59; Daftary, 1993: 123-139).

İsmailîler 286/899 yılına kadar Muhammed b. İsmail'i yedinci ve son imam olarak tanıyarak Kaim olarak zuhur etmesini beklemekteydiler (Cafer b. Mansur, 1984: 62, 77, 1103- 104); Bu dönemde, İsmaili davetin liderliği, beklenen gizli imam/Kaim ile Şiâsi arasında aracı konumunda kabul edilen hüccetler tarafından yürütülmekteydi (Cafer b. Mansur, 1984: 97-99, 102 vd; İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/65; Daftary, 1990: 158 vd). Ne var ki yaklaşık 282/895 yılında İsmaili liderliğin başına *hüccet* olarak geçtiği anlaşılan Ubeydullah el-Mehdi, kısa bir süre geçmeden muhtemelen 286/899'da aleni olarak kendisinin ve selefleri konumundaki diğer hüccetlerin imametini iddia ederek Muhammed b.

İsmail'in Mehdi/Kaim olarak tekrara zuhur edeceği görüşünü reddetmesi, mevcut imamet anlayışında köklü bir sapmayı ifade etmekteydi. Daha sonraları Fatımi İsmaililiğinin resmi öğretisi hâlini alacak olacak olan bu anlayışa göre İmamet Cafer es-Sadık'ın soyundan devam etmesinin yanında, Cafer es-Sadık ile Ubeydullah el-Mehdi arasındaki dönemde İsmaili davetin, değişik şekillerde gerçek kimliklerini gizlemiş olan birtakım gizli imam- lar (*el-İmmetu'l-mestûrîn*) kanalıyla yürütüldüğü görüşü kabul edilmiş olmaktadır. Ubeydullah, bu hususu Yemen'deki İsmaililere hitaben yazdığı tarihi mektupta açık bir şekilde izah etmektedir (el-Hamdanî, 1958: 1; Hamdani-de Blois, 1983: 173).

Ubeydullah'ın ıslahatları ve Hamdan ile Abdan'ın merkezi liderliğe karşı gelmesiyle İsmaililik 286/899 yılında iki ayrı gruba ayrıldı. Bir grup Ubeydullah'ın öğretide yaptığı değişiklikleri kabul edip merkezi liderliğe bağlı kalmaya devam ederek imametini Cafer es-Sadık'ın soyundan devam ettiğini, Ubeydullah ve daha önceki merkezi liderliğin de Cafer'den sonraki imamlar olduklarını kabul ettiler (daftary, 1990: 161). Diğer grup ise, Ubeydullah'ın fikirlerini reddederek daha önceki görüşlerine, yani Muhammed b. İsmail'in Mehdi olduğu ve yakın bir zamanda ricat edeceği görüşüne bağlı kaldı ve Karmatiler (*Karâmita*) ismi ile tanınmaya başladılar. Irak Karmatileri Hamdan'ın ortadan kaybolması (Madelung, 1997: 115-124) ve Abdan'ın öldürülmesi üzerine bir süreliğine tam bir karışıklık içine düştülerse de, kısa bir süre sonra Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa ön plana çıkıp Ubeydullah el-Mehdi'nin imamlık iddiasını reddetti ve davayı Muhammed b. İsmail adına devam ettirdi. Bağdat'ta belli bir desteğe sahip olan bu grup Güney Irak'ta 4/10. Yüzyılın ilk çeyreği ve daha sonraki dönemlere kadar yaşamayı başardı (Daftary, 1990:161).

Bahreyn'de İmam Kaim'in temsilcisi olduğunu iddia etmiş olan Ebu Said Cennabi, Hamdan ve Abdan tarafından himaye edildi (İbn Havkal, 1939: II/295; Madelung, 1961: 45-46) ve 470/1077 yılına kadar devam edecek olan Bahreyn Karmatiler devleti Karamita'nın ana merkezi ve Fatımiliğin doğuda siyasi nüfuz sahibi olmasına ciddi bir engel teşkil etmekteydi. Karmatiler Cibal, Horasan ve Maverâünnehir'deki bazı toplulukların desteğini de kazanmıştı. Bilhassa Irak ve Bahreyn'deki Karmati liderlerle yazışan Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, her ne kadar daha sonra Ubeydullah'ın imametini tanımuşsa da Ebu Hatim er-Razi ve diğer Rey daileri önceleri Ubeydullah'ın görüşlerini batıl kabul ederek Muhammed b. İsmail'in mehdiliği fikrine bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Diğer yandan Horasan'daki İsmaililer'den kayda değer bir kesim Fatımî İsmaililerine katıldılar. Ubeydullah'ı destekleyenlerin asıl karargâhını temelde Yemen oluşturmaktaydı. Bu bölged faaliyet gösteren önde gelen dailerden Ali b. Fadl 299/912 yılında, Ubeydullah'ın Mehdiliğini reddederek kendisini beklenen Mehdi ilan etmişse de, İbn Havşeb (302/914) Ali b. Fadl'a karşı çıkarak ölümüne kadar Ubeydullah'a bağlı kalmıştır. Ayrıca, başlangıçta Ubeydullah'a sadık kalmasına rağmen birkaç yıl sonra Karmatî kanada geçen Zikreveyh b. Mihreveyh ise İsmaili hareket için yeni sıkıntılara yol açmıştır. Şöyle ki Zikreveyh, oğullarının yardımıyla Beni Kelb kabilesinden çok sayıda kişinin desteğini elde ettikten sonra 289-294/902-907 yılları arasında Irak ve Suriye'de Karmati isyanlarını örgütlemiştir. Karmatiler sonunda Ubeydullah'ın Selemiyye'deki merkezine saldırarak 290/902 yılında yıktılar; ancak Ubeydullah daha önceden Zikreveyh'in niyetini anladığı için Karmatilerin bu saldırısında bir yıl önce Selemiyye'yi bir daha dön-

memek üzere terk ederek onların ellerinden kurtulmayı başarmıştır. Bununla birlikte Zikreveyh'in bu bölgedeki hâkimiyeti pek uzun sürmemiş, 294/907 yılında Zikreveyh Irak'taki taraftarları Abbasiler tarafından nihai yenilgiye uğratılmışlardır. Zikreveyh'in *Bakliyye* adıyla tanınan taraftarlarından bir kesimi bir süre onun geri dönmesini (*ricat*) bekledilerse de, sonunda bu görüşlerinden vazgeçerek güney Irak'taki Karmati saflarına katıldılar (Taberî, t.y.: X/97-100, 103-104; İbnu'd-Devâdârî, 1961: VI/69-90; Nuveyrî, 1984: XXV/246-272; Makrizî, 1948: I/168, 179-180).

Ubeydullah, Selemiyye'yi terk ettikten sonra, 289/901'de Mağrib'e doğru uzun bir yolculuğun akabinde 292/905 yılında Marakeş şehrinin doğusundaki Sicilmase'ye geldi ancak burada yakalanarak bir süre hapsedildi. Bu arada 280/893 yılından itibaren dai İbn Havşeb'in emriyle Mağrib'te davet faaliyetlerine başlayan Abdullah eş-Şîf, İsmaililiği benimseyen Berberilerle önemli askeri zaferler elde eder ve Mağrib'eki önemli fetihler ve buradaki mahalli iktidarları teker teker yıkmasının ardından, Ubeydullah'ı kurtardı ve hicri 297 yılının Rebiyülevvel ayında özel bir merasimle Ubeydullah resmen halife olarak tanındı ve böylece Afrika'da Fatımi hanedanlığı kurulmuş oldu. Ubeydullah'ın Afrika'da hilafetinin başlamasıyla İsmaililerin tarihindeki gizlilik dönemi ve gizli imamlar dönemi de sona ermiş olmakta, Keşf ya da Zuhur dönemiyle hilafeti ele geçiren İsmaili imam, artık böylece yeryüzündeki iktidarını tesis etti (Kadı Numan, 1970: 54-257; İdris İmadüddin, 1978: VI/44-112; İbn İzarî, 1948: I/124 vd; Makrizî, 1948: 55-66).

4. Erken Dönem İsmaili Fikirler

İsmailî öğretinin asli yapısı ve batınî düşüncenin üçüncü/dokuzuncu asrın ikinci yarısında ortaya konduğundan şüphe yoktur. Erken dönem İsmaililer Kutsal Kitapların ve şeri hükümlerin zahir ve batını arasında ayırımı giderek her zahirî ve lafzî mananın bir bâtınî ve hakikî manası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre yeni bir şeriat getiren peygamberle beraber gönderilen dinin zahirî yönü/vahiy değişirken, sonsuz ebedî hakikatleri (*hakâik*) ihtiva eden dinin bâtınî yönü değişmeden kalır. Farklı din ve şeriatlarda aynı olan bu değişmez hakikatlere ulaşmak, yalnızca İsmaililer (*havâs*) için mümkün iken, İsmailî olmayanlar (*avâm*) sadece dinin aşikâr/zahirî manalarını anlayabilirler. Bu anlamda, İsmaililer dinin batınî ve gizli hakikatlerine özel bir ehemmiyet verdiklerinden dolayı *Bâtıniler/Bâtıniyye* adıyla şöret bulmuşlardır.

İsmaililer dinin zahiri ve batınî yönü arasında temel bir ayırımı gider. Zahir, Kuran'ın açık anlamını bilmek ve şeriatdaki yükümlülükleri yerine getirmek gibi hususlardan oluşurken; batın, Kuran ve Şeriat'ın gizli, gerçek manasını bilmekten ibarettir. Onlara göre vahiy (*tenzil-zahir*) alan ve kendisinden önceki şeriatı nesheden *nâtk* (şeriat koyucu peygamber) iken, *tevil* ilmi yoluyla batınî manayı açıklayan *vasidir*. Bu nedenle *zâhir* her dönemin peygamberine göre değişkenlik arzederken, *bâtın* değişmeden ve evrensel anlamda geçerliliğini koruyarak kalır. Dini/Vahiy bu şekilde zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmalarına rağmen, İsmaililer bu iki yönün birbirinin sadece tamamlayıcıları değil, aynı zamanda ruh ve beden gibi birbirleriyle iç içe geçtiğini ve biri olmadan diğerinin var olamayacağını öne sürerler (Poonawala, 1988: 199).

Zahir olan her şeyin batınî bir anlamı vardır. Allah'ın hüccetleri bunlar vasıtasıyla yarattıklarına ulaşırlar. Onların varlığı Allah'ın hem batında hem de zahirde adaletine delalet eder. Batın, sadece Allah'ın velilerine ilham edilen, açıklanan dinî bilgiyi/batınî

doktrini temsil eder. Bu bilgi ruha benzer şekilde ruhanî bir bilgidir. Hâlbuki normal dinî bilgiler (şeriat) bedenle paralellik arz eder. Bu nedenle nasıl ki beden, ruh olmadan var olamaz; onlar da (zahir ve batın) onlar birbirinden ayırlamazlar (Cafer b. Mansur, 1955: 69). (Denizin) tuzlu suyu *zahire*, tatlı su da toprakta saklanmış olarak *batına* benzer. Nasıl ki (tatlı) su yeryüzündeki tüm hayatın kaynağıdır, aynı şekilde *ilim* de her âlimin ruhanî varlığının kaynağıdır (Cafer b. Mansur, 1955: 70).

Zahir ve batın birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olup her ikisi de kurtuluş için aynı değerde öneme sahiptir. Batının bilgisi olmadan zahirin bilgisi yetersiz olduğu gibi batın da zahirin bilgisi olmadan bir anlam ifade etmez (Cafer b. Mansur, 1955: 73). Dolayısıyla biri olmadan diğeri var olamaz.

Başlangıçtan beri, İsmaililer için batınî hakikatlere ulaşmak tevil (batınî/temsili yorumlama) yoluyla mümkün olmuştur. İsmaili imamın asli vazifeleri arasında olan tevil vasıtasıyla İsmaililer zahirî manadan dinin batınî ve hakikî manasına ulaşırlar ve bu şeriatın hakikate; diğer bir ifadeyle zahirî ve geçici dünyadan batınî ve ebedî dünyaya doğru yapılan ruhanî bir yolculuk gibidir. Bu gnostik/irfanî bilginin kesbedilmesi İsmaililer için aynı zamanda yeni ve ruhanî bir doğuş olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda İsmaili mezhebine girmek anlamına da gelen ve “belâğ” olarak nitelenen bu aşamalı süreç belli miktarda ücret ödemek karşılığında gerçekleşirdi. “Belâğ”ın farklı yönleri erken dönem İsmaililikle alakalı olan *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm* adlı eserde yer yer anlatılır. Belâğ yedi ya da dokuz aşamadan oluşmaktaydı. Bununla birlikte “Belâğ”ın farklı aşamaları ve erken dönem İsmaililiğin yapısal örgütlenmesi ve hiyerarşisi hakkında ayrıntılı bilgiler elimizde mevcut değildir. Genel olarak, gizlilik dönemi boyunca davetin başkanlığının Muhammed b. İsmail'in hüccetleri olarak bilinen merkezi liderliğin elinde olduğu anlaşılmaktadır. Davet bölgelerin (*cezâir*) her birinde merkezi liderliğin görevlendirdiği aslı bir daî davetin başkanlığını yapmaktaydı. Her hâlükârda davetin her bir farklı bölgesinde, geniş bir daî ve yardımcıları ağı davetin ve belâğın farklı görevlerini yapmaktaydılar.

Erken dönem İsmaililer için dinin batınında gizli olan hakikatler tek bir batınî ve gnostik/irfanî düşünce sistemini oluşturmaktaydı. Bu sistem, temelde insanlık tarihi ile ilgili bir devirsel/döngüsel bakış açısı ve kozmolojiden ibaretti. Ayrıca onlar zaman ve sonsuzluk hakkında Helenistik ve Gnostik gibi farklı düşünce okulları ve akımlarından, İslam'dan önceki İbrahimî dinler ve Gulat-ı Şia'nın inançlarından alınmış özel nazariyelere sahiptiler (Walker, 1978: 355-366). Zamanla ilgili bu nazariyeler, hem İsmaililiğin nübüvvet ve insanlığın dinî tarihiyle, hem de Kur'an'ın yaratılış ve Ulu'l-Azm peygamberlerin risaletiyle ilişkiliydi. İnsanlığın dinî tarihi yedi devirden müteşekkil olup her bir devreyi şeriat getiren bir peygamber başlatmaktaydı. Onlar bu her devirde yeni bir şeriat getiren peygamberlere *nâtık* adını vermekteydiler. Aslında her devrin şeriatı o devrin nâtıkının zahirî mesajını yansıtmaktaydı. Tarihin ilk altı devresi, nâtık adı verilen (*nutakâ'*) Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olmak üzere altı Ulu'l-Azm peygamberden ibaretti. Bu nâtklardan her biri kendi devirlerinin şeriatının bânında gizli olan hakikatleri tevil etmesi için aynı zamanda bir vekile sahiptiler ki İsmaililer bu vekillere *vasiy*, *esâs* ya da *sâmit* demektedirler. İlk altı devrenin vasileri (*evsiyâ*) sırasıyla Şîs, Sâm, İsmail, Harun (veya Yuşa), Şemunu's-Safâ, Ali b. Ebî Tâlib idi. Her bir devirde, o devre-

nin vasisinden sonra kendilerine *etimmâ* (tekili *mutim*) adı da verilen yedi imam mevcut olup onların asli görevi kendi devirlerinin şeriatının zahirî ve batınî manalarını muhafaza etmektir. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin natığı makamına yükseldi ki getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin natığının şeriatını iptal/nesh ederdi. Bu durum sadece tarihin son dönemi olan yedinci devirde farklıydı. Şöyle ki altıncı devrin yedinci imamı olarak İsmaililerin Mehdi-Kâim Mehdi olarak zuhur edeceğini bekledikleri Muhammed b. İsmail b. Cafer'di. Her ne kadar Muhammed b. İsmail, *nâtık* ve *esâsın* vasıflarını kendisinde birleştiren ve İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacak son imam olarak görülmüşse de, o yeni bir din getirmeyecekti. Bunun yerine daha önce gelen ilahi mesajlarda gizli olan bütün hakikatlerini açık seçik ortaya koyacak ve böylece dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacak, Kaim ve nâtıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismani dünya sona erecekti (Cafer b. Mansur, 1984: 14 vd., 104, 109; Kadı Numan, 1960: 33, 40-42, 47; Sicistanî, 1966: 181-193; Nuveyrî, 1984: XXV/195-216).

Sonuç

Cafer es-Sadık'tan sonra imametle ilgili yaşanan tartışmalardan hareketle İsmailî tarihini ikinci asrın ortalarında itibaren başlatmak doğru bir yaklaşım olmayabilir. Her ne kadar imametın Cafer es-Sadık'ın en büyük oğlu İsmail ve oğlu Muhammed b. İsmail kanalıyla devam edeceğini savunan Kûfe merkezli bir gruplaşmadan bahsedilmekteyse de, bu kitlenin III/IX. asrın ortalarında Muhammed b. İsmâil'in Mehdiliği fikri etrafında Bâtuniye veya Karamita şeklinde ortaya çıkacak olan Şîî-bâtinî hareketle, yani İsmaililikle doğrudan ilişkisini kurmak son derece zordur. Bununla birlikte bu iki kesimin birbirleriyle ilişkileri noktasında bir şey söylemek gerekirse, en fazla III/IX. asırda ortaya tezahür eden dini-siyasi yapının, daha erken dönemdeki Muhammed b. İsmail'in imameti fikri etrafında bir araya gelmiş grubun içerisinden çıktığı öne sürülebilir. Öğreti noktasında doğrudan böyle bir ilişkiden söz etmek ise son derece zordur. Bu anlamda mesela Musa Kazım'ın imametini savunan Şîî grupla İsmâiliyye Hâlise arasında, kimin imam olacağı meselesi dışında, herhangi bir nazarî farklılaşmanın mevcudiyetinden bahsedilemez. Dolayısıyla her halükârda İsmailî öğretinin asli yapısının, bilhassa da III/IX. asrın ikinci yarısında ortaya konduğundan şüphe yoktur.

İsmailî davet, içinde bulunulan duruma göre farklı toplum kesimlerine hitap ederek pragmatik bir yaklaşımı benimsemiştir. Bu anlamda davet, başlangıçta en büyük başarılarını halifelüğün merkezine uzak kırsal bölgelerde kazanırken, toplumsal açıdan bakıldığında, bilhassa köylü ve göçebe halk kesimi eksenli olmak üzere Abbasi idaresine karşı bir muhalefet olarak ortaya çıkmıştır. Keza davet Irak, Bahreyn ve Suriye'de temelde kırsal kesimi ve bir ölçüde de yakın göçebe Araplar arasında faaliyetini yoğunlaştırırken, Yemen'de dağlarda yaşayan topluluklarca desteklenmiştir. İran, Horasan ve Maveraünnehir'e gelince, önceleri kırsal kesimdeki halkın desteğini kazanmaya yönelik bir çabaya girilmiştir; ancak bunda başarısız olunca, faaliyetler yönetici kesim üzerinde yoğunlaştırılarak iktidar ele geçirilmeyi çalışılmıştır. Bütün bunlara rağmen, kalıcı bir başarı sağlanamamıştır. Neticede İsmailî davetin siyasi anlamda gerçek başarısı önce Bahreyn, sonrasında kısmen Yemen'de gerçekleştirilmişse de, neticede en önemli ve kalıcı başarı Fatımiler devletinin kurulması ile elde edilmiştir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (1988). *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Muhammed Osman el-Hušt, Kahire.
- Cafer b. Mansûru'l-Yemen, Ebû'l-Kâsım (1955). *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*. Iwanov, W., *Studies in Early Persian Ismailism* içinde. Bombay.
- a. (1984). *Kitâbu'l-Keşf*. Thk.: Mustafa Galib. Beyrut.
- b. (1984). *Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ*. Thk.: Mustafa Galib. Beyrut.
- Daftary, Farhad (1990). *The Ismâ'îlis: their history and doctrines*. Cambridge.
- (1993). "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *Studia Islamica*, 77, 123-139.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan el-Yemânî (1987). *Kavâ'idu Akâidi Âl-i Muhammed*. Thk.: Muhammed Zahid el-Kevserî. Sana.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (1980). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden.
- Hamdanî, Abbas-François de Blois (1983). "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *JRAS*, 173-207.
- Hüseyin F. el-Hamdanî (1958). *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Cairo.
- Ivanow, Wladimir (1957). *Ibn al-Qaddah (The Alleged Founder of Ismailism)*. Bombay.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nâsıbî (1939). *Kitâbu Sûreti'l-Arz*. Leiden.
- İbn Havşeb, Mansuru'l-Yemen (1948), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hâdiye*. M. Kamil Hussein (Ed.), *Collectanea I* içinde (s.185-213). Leiden,
- İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed (1948). *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*. Leiden.
- İbnu'd-Devâdârî, Ebu Bekr b. Abdillâh (1961). *Kenzu'd-Durer ve Câmi'u'l-Ğurer*. Thk.: Selahuddin el-Müneccid. Kahire.
- İbnu'-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali eş-Şeybânî (1994). *el-Kâmil fî't-Târih*. Beyrut.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed (1997), *el-Fihrist*. Thk.: İbrahim Ramazan. Beyrut.
- İdris İmadüddin el-Kureşî (1978). *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr IV*. Beyrut.
- (1986). *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr V*. Beyrut.
- (1991). *Zehru'l-Me'ânî*. Thk.: Mustafa Galib. Beyrut.
- Kadı Numan, İbn Muhammed Ebû Hanîfe (1960). *Esâsu't-Te'vîl*. Thk.: Arif Tamir. Beyrut.
- (1970). *Risâletu İftitâhi'd-Da've*. Thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrut.
- (1994). *Şerhu'l-Ahbâr fî Fedâili'l-Eimmeti'l-Athâr*, Beyrut: Dâru's-Sekaleyn.
- Kalkaşendi, Ebû'l-Abbâs Ahmed (1331). *Subhu'l-A'sâ*. Kahire.
- Keşşî, Muhammed b. Ömer (1404). *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*. Thk.: Mehdî er-Recâî. Kum.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef (1963). *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*. Thk.: Cevâd Meşkûr. Tahran.

- Madelung, Wilferd (1961). "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37, 43-135.
- (1997). "Hamdân Qarmat and the Dâ'î Abû Alf", *Proceedings of the 17th Congress of the UEAI [Union Européenne des Arabisants et Islamisants]* (pp. 115-124). St. Petersburg.
- Makrîzî, Takiyyu'd-Dîn, Ahmed b. Ali (1948). *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-Ahbârî'l-Eimmeti'l-Fâtumiyîn el-Hulefâ*. Thk.: Cemaleddin eş-Şeyyâl. Kahire.
- Meclisî, Muhammed Bakır (1992). *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Bağdâdî (1413). *el-Fusûsu'l-Muhtâra*. Kum.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (1318), *Ricâlu'n-Necâşî*. Thk.: Seyyid Musa eş-Şebîf ez-Zencânî. Kum.
- Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa (1936). *Fıraku's-Şî'a*. Thk. Seyyid Muhammed Sâdik. Necef.
- Nizamülmülk, Hasan b. Ali b. İshak Tûsî (1999). *Siyaset-Name*, Haz.: Mehmet Altay Köymen. Ankara: TTK Yayınları.
- Poonawala, İsmail K. (1988). *Ismâ'îlî ta'wîl of the Qur'ân*. In Andrew Rippin (Ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân* (pp. 199-222), Oxford.
- Reuben Levy (1930). "The Account of the Isma'îli Doctrines in the Jâmi' al-Tawârîkh of Rashid al-Din Fadlallah, *JRAS*, 509-536.
- Sabit b. Sinan (1989). *Târîhu'l-Ahbârî'l-Karâmita*. Süheyl Zekkâr (Ed.), *Ahbâru'l-Karâmita* içinde (s. 113-132). Riyad.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed (1966). *İsbâtu'n-Nubuvvât*. Thk.: Arif Tamir. Beyrut.
- (1983). *Kitâbu Sullemi'n-Necât*. Alibhai, Mohamed Abuali. Abu Ya'qub al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat": A Study in Islamic Neoplatonism (Portion of Text in Arabic) içinde. Yayınlanmamış doktora tezi. Cambridge: Harvard University.
- Stern, S. M. (1983). The Early Ismâ'îli Missionaries in North Persia and Khurâsân and Transoxania. In David R. W. Bryer (Ed.), *Studies in Early Ismailism* (pp.189-233). Leiden.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (1992). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk.: Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (t.y.). *Târîhu't-Taberî*. Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- (t.y.). *Delâilu'l-İmâme*. Kum.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan (t.y.). *İ'lâmu'l-Verâ bi-A'lâmu'l-Hudâ*. Tahran.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (1381). *er-Ricâl*. Necef.
- Walker, Paul E. (1978). "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ'îlî History", *IJMES*, 9, 355-366.