

## İSMÂİLİ DAVET: SOSYO-POLİTİK GELİŐİM SÜRECİ

**Muzaffer Tan\***

### Öz

İslam düşünce tarihi içerisinde itikadi veya ameli bakımdan çok sayıda mezhebi farklılaşma kendisini göstermiştir. Yaşanan farklılaşmalar aslında söz konusu mezhebi yapıların sonraki seyrine doğrudan etkide bulunan ve onu diğer mezheplerden ayıran en önemli unsur, bir başka ifadeyle alamet-i farikaları olagelmıştır. İsmâîlîlik açısından bakıldığında bu farklılaşmaların çerçevesi hem yatay hem de dikey düzlemde oldukça geniştir. İsmâîlîlik, sahip olduğu teorik ve pratik uygulamalarla diğer mezheplerden yapısal olarak ayrılmaktadır. Örneğin nâtık-sâmit ilişkisi, zâhir-bâtın ayrımı, ulvi âlem-süfli âlem ilişkisi, davet yapılanması gibi İsmâîlî düşüncenin lokomotifleri olarak nitelenebilecek unsurlar, diğer mezheplerde birebir karşılığı olmayan ve ağırlıklı olarak İsmâîlîliğe özgü farklılaşma biçimleridir. Bu makalede İsmâîlîli davet yapılanmasının genel karakteri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmaililik, Davet, Dai, Natık, Samit, Zahir, Batın, İmamet

### Abstract

#### **Ismaili Dawa: Socio-Political Development Process**

Many sectarian differentiations, theological or legal, have been taken place in the history of Islamic thought. These differentiations also directly affected the later developments of the sects/madhabs and became most distinctive features of theirs. As for Ismailism, the framework of this differentiation is highly large in both horizontal and vertical levels. Due to its theoretical and practical aspects, Ismailism structurally differs from other sects. For example, the elements such as nâtîq-sâmit relationship, zâhir-bâtin distinction, relationship of the lower and higher worlds and the dawa

\* Yrd. Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tanmuzaffer@yahoo.com

organization that can be described as the locomotives of Ismaili thought are the forms of differentiation particularly seen in Ismailism and, apart from the exceptions, not found in the other sects. In this paper the general nature of Ismaili dawa organization will be dealt with.

**Key Words:** Ismailism, Dawa, Daî, Natiq, Samit, Zahir, Batin, İmamate

### 1. İsmâîlîliğin Tarihsel Seyrine Genel Bir Bakış

İsmâîlîliğin tarihi, altıncı imam olan İmam Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765'teki ölümünden sonra yerine kimin geçeceği konusunda yaşanan tartışmalarla başlar (en-Nevbahtî, 1936: 58). Bu tartışmalarda imametini, Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu olan İsmail kanalıyla devam edeceğini ileri süren Hâlis İsmâîlîyye ve Mübârekiyye adında iki grup ortaya çıkmış ve bunlar İsmâîlîliğin nüvelerini oluşturmuştur. Hâlis İsmâîlîyye İsmail'in öldüğü iddiasına karşı çıkararak onun babası Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki gerçek imam olduğunu savunmuştur. Mübârekiyye ise İsmail'in ölümünü kabullenip, oğlu Muhammed b. İsmail'in imametini savunmuştur (et-Tabersi, trz.: 292).

Cafer es-Sadık'ın en büyük torunu olması ve Musa Kazım'dan sekiz yaş büyük olması Muhammed b. İsmail'i dedesinin ölümü öncesinde ve sonrasında yaşanan imamet tartışmalarının içine çekmiştir. İsmâîlîlik dışı kaynaklardan hareketle Muhammed b. İsmail'in siyasi faaliyetleri ve onun İsmâîlîliğin ilk öncüleri olan Mübârekiyye ile olan ilişkileri aydınlatılamamaktadır. Ancak İsmâîlî kaynaklara göre o bizzat İsmâîlîliğin gelişmesi ve yaygınlaşması için faaliyetlerde bulunmuştur. Hârûn er-Reşîd döneminde Abbasî karşıtı faaliyetler içerisinde bulunması nedeniyle, Abbasi iktidarının sıkı takibi altında tutulmuş ve sık sık yer değiştirmek durumunda kalmış (Hatim b. İbrahim el-Hâmidî, 1942: 107-108), böylelikle de Abbasî iktidarının takibâtından kurtulabilmiştir. Gittiği bölgelerdeki insanlarla iyi ilişkiler kurmuş ve etrafında onu seven ve ona bağlılık sergileyen bir çevre geliştirmiştir. İsmâîlî kaynaklardaki bilgileri doğru kabul edersek onun etrafında faaliyet gösteren kimselerin dâî olarak isimlendirilmiş olmasından hareketle (İdris İmadüddin, 1978: IV/356), Muhammed b. İsmail'in İsmâîlî davetin ilk tohumlarını eken ve bu çerçevede davetin muhatap kitlesini genişleten kimse olduğu söylenebilir. Muhammed, faal bir yaşamın ardından muhtemelen Me'mun'un iktidara geçtiği 200'lü yıllarda vefat etmiştir (İbn Ebî'l-Hadîd, 1404: XVI, 111).

Muhammed b. İsmail sonrası süreçte İsmâîlî davet onun soyundan gelen

Abdullah b. Muhammed b. İsmail er-Radî, Ahmed b. Abdillâh et-Takî ve Hüseyin b. Ahmed ez-Zekî adında üç imam kanalıyla sürdürülmüştür. Bu imamların öncülüğündeki faaliyetler, İsmâîlîlikte “*Gizli İmamlar*” dönemi olarak adlandırılmaktadır. Bu imamların faaliyetleri ve tarihi kişiliklerine dâir bilgiler tartışmalıdır. Muhtemelen bu liderler kendilerini Abbasi iktidarının saldırılarından korumak için gizlice faaliyette bulunarak uzun bir süre açıktan imamet iddiasında bulunmuş olmalıdırlar. Bu gizli imamlar, İsmâîlî davet içerisinde Muhammed b. İsmail’in *hüccetleri* olarak tanındılar ve muhtemelen daha çok taraftar kazanabilmek için uzun bir süre Muhammed b. İsmail adına davette bulundular. Bununla birlikte birçok önde gelen İsmâîlî dâîler de dâhil olmak üzere İsmâîlî kitlelerin ezici çoğunluğu bu durumdan haberdar değildi ve Muhammed b. İsmail’in Mehdi olarak geri döneceğine gerçekten inanmaktaydılar (İdris İmadüddin, 1978:V, 350 vd; Seyyidna el-Hattâb, 1942: 35; en-Nisâbûrî, 1942:157-184; Tan, 2005: 60 vd.).

İsmâîlîliğin merkezi başlangıçta Huzistan’daki Ehvaz ve Asker Mukram şehirleriydi. Daha sonra Basra ve sonunda Şam’ın kuzeyinde yer alan Selemiyye şehri davetin merkezi oldu. Gizli imamların öncülüğünde sürdürülen yer altı faaliyetleri yaklaşık bir asırlık süre sonunda 260/874 yılında belli bir neticeye ulaştı ve eş zamanlı olarak İslam coğrafyasının Irak, Horasan, Yemen, Mağrib gibi bölgelerinde İsmâîlî dâîler ortaya çıktılar ve İsmâîlî daveti yaymak için geniş bir faaliyete giriştiler. Birkaç on yıl içerisinde güney Irak ve güneybatı İran’dan Yemen, Bahreyn, Suriye, Cebel, Horasan, Maveraünnehir, Sind ve nihayetinde İsmâîlî-Fatimiler devletinin kurulacağı Kuzey Afrika gibi İslam âleminin diğer bölgelerine hızla yayılmayı başardılar (Tan, 2008: 55-74).

Davetin hızlı bir şekilde yayılması süreci içerisinde olduğu 286/899 yılında İsmâîlî hareket içerisinde ciddi bir bölünme meydana geldi. 286/899’da Mehdi-Kaim’in son hücceti Said b. Hüseyin el-Ubeydullah, kendisinden önceki diğer üç hüccetin aslında Muhammed b. İsmail’in soyundan gelen imamlar olduklarını ve kendisinin de onların soyundan beklenen Mehdi-Kaim olduğunu ileri sürdü. Böylece o, Muhammed b. İsmail’in Mehdi olarak döneceği fikrini reddetmiş oldu. Ubeydullah, İsmâîlî davet içerisinde başta Hamdan Karmat ve Abdan olmak üzere önde gelen dâîlerden ciddi tepkiler aldı ve neticede İsmâîlîlik 286/899 yılında iki ayrı gruba ayrıldı. Bu gruplardan daha sonra Fatimi İsmâîlîliği diyeceğimiz bir grup Ubeydullah’ın öğretide yaptığı değişiklikleri onaylayıp merkezi liderliğe bağlı kalmaya devam etti ve Ubeydullah ile daha önce hüccet olarak bilinen liderliğin Ca’fer es-Sâdık’tan

sonraki imamlar olduklarını kabul etti (Nuveyri, 1948: XXV, 230 vd: Daftary, 1990:125-128; Tan, 2005: 130vd).

Diğer gruba gelince, Ubeydullah'ın fikirlerini reddederek daha önceki İsmâilî görüşlere, yani Muhammed b. İsmail'in Mehdi olduğu ve yakın bir zamanda ricat edeceği görüşüne bağlı kaldı. Bunlar Irak dâîsi Hamdan Karmat'a nispetle Karmatîler (*Karâmita*) olarak anılmayaydılar. Karmatîler, Hamdan Karmat'ın ortadan kaybolması ve Abdan'ın öldürülmesi üzerine bir süreliğine büyük bir karışıklık yaşadılarsa da, daha sonra toparlandılar ve özellikle Irak, Suriye, Bahreyn'de, hatta Horasan ve Cibal bölgelerinde ciddi anlamda güçlendiler. Öyle ki Bahreyn'de 470/1077 yılına kadar devam edecek olan Bahreyn Karmatîler devletini kurdular (Daftary, 1990: 161).

Diğer yandan Horasan'daki ilk İsmâilîler'den kayda değer bir kesim Fatimî İsmâilîlerine katıldı. Aslında Ubeydullah'ı destekleyenlerin asıl karargâhlarından birisini Yemen oluşturmaktaydı. Orada Yemen'in önde gelen İsmâilî dâîilerinden Ali b. Fadl, başlangıçta Ubeydullah'ın yeni iddialarını kabul ettiyse de, 299/912 yılında Karmatî tarafa geçip kendisini beklenen Mehdi olarak ilan etti. *Mansûr'u'l-Yemen* olarak bilinen diğer önde gelen Yemen İsmâilî dâîisi İbn Havşeb (302/914), Ali b. Fadl'ın baskılarına karşı koyarak ölümüne kadar Ubeydullah'a bağlı kaldı. İbn Havşeb tarafından Sind ve Kuzey Afrika'ya gönderilmiş dâîiler de Ubeydullah'ın imametini kabul ederek onun adına faaliyette bulunmaya devam ettiler.

İsmâilîlik içerisinde yaşanan bölünmeden sonra Karmatîlerle anlaşmazlığa düşen Ubeydullah, can güvenliği tehlikesinden dolayı dâî Ebû Abdullah eş-Şîi liderliğinde yürütülen İsmâilî davetin ciddi anlamda güç kazandığı ve kök saldığı Mağrib'e gitmek üzere İsmâilî davetin merkezi karargâhı konumundaki Selimiyye'yi 289/901 yılında terk etmek zorunda kaldı. Mağrib'e yolculuğunda 292/905 yılında Sicilmase'de Abbasilerin baskısıyla Midrari emiri tarafından yakalanıp bir süre hapsedildi. Diğer taraftan 280/893 yılından itibaren dâî İbn Havşeb'in emriyle Mağrib'te İsmâilî davet faaliyetlerine başlayan ve bölgedeki mahalli iktidarları teker teker yıktıktan sonra Fatimiler devletinin temellerini atan İsmâilî dâîisi Ebû Abdullah eş-Şîi, Mehdi Ubeydullah'ı hapsedildiği yerden kurtardı ve böylece Mehdi Ubeydullah 297/909 yılında kurulan Fatimiler devletinin ilk halifesi oldu. Mehdi Ubeydullah'ın Afrika'daki hilafetinin başlamasıyla İsmâilîlik'teki gizlilik (*setr*) dönemi de sona erdi ve böylece İsmâilî imamın bizzat Mehdi ünvanıyla iktidarda olduğu açıktan davet (*Keşf* ya da *Zuhûr*) dönemi başladı

(Kadı Numan, 1970: 54-257; İdris İmadüddin, 1978: V/44-112; İbn İzari, 1948: I/124 vd; Makrizi, 1948: 55-66).

Bu dönem Fatımi hilafetinin 297/909 yılındaki kuruluşundan Fatımi halifesi Müstansır'ın 487/1084'deki ölümünün ardından İsmâîlîlik içinde yaşanan büyük bölünmeye kadarki dönemi kapsar. Klasik Fatımî dönemi adı verilen bu dönemde Fatımi halifeleri yalnızca yönettikleri imparatorluk sınırları içinde değil, İslam âleminin her yerindeki İsmâîlîlerin çoğunluğunca meşru imamlar olarak kabul edildiler. Ebû Hatim er-Râzî (322/933), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (331/942), Kadı Numan olarak tanınan Ebû Hanife en-Numan b. Muhammed (363/973), Ebû Yakup es-Sicistanî (361/972), Hamidüdin el-Kirmanî (411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şirâzî (470/1077), Nasır Hüsrev (481/1088) gibi çok sayıda İsmâîlî yazar ve dâinin eserlerinde görüldüğü gibi bu devirde İsmâîlîlik gerek

siyasi ve ekonomik, gerekse edebiyat alanında "altın çağını" yaşamıştır. Bu devirde İsmâîlî dâiler kendi öğretilerini açıklayan çok sayıda eser kaleme almış, İsmâîlî daveti sadece Fatımî devleti sınırları içinde değil, Hindistan ve Maveraünnehir'e kadar yaymışlardır.

Dördüncü Fatımî halifesi Muiz döneminde (341-365/953-975) Fatımiler, içerde barış ve emniyet içerisinde yaşarken, aynı zamanda İslam dünyasına doğru genişleme siyasetini izlemişlerdir. Bu siyasetin sonucu olarak 358/969'da Mısır ve kısa bir süre sonra da Hicaz ele geçirilmiş ve Muiz doğudaki Karmatîlerin dikkatini çekmek için onların birtakım görüşlerini Fatımî İsmâîlî davete dâhil etmiştir. Muiz, Karmatîlerin desteğini kazanmak amacıyla 286/899 yılında yaşanan bölünmeden önceki İlk İsmâîlî görüşlerin bir kısmını, birtakım değişiklikler yaparak kabul etti. Muiz'in imamet anlayışında gerçekleştirdiği değişiklikle Muhammed b. İsmail'in Kaim ve Nâtik olarak yapması gereken görevleri artık halifeleri konumundaki İsmâîlî imamlara, yani Fatımî halifelere geçti. Bu halifeler de başlangıçta gizlenmişlerdi, ancak Keşf/Zuhur döneminin başladığı Ubeydullah Mehdi ile birlikte açıkça ortaya çıkmışlardı. Kıyamete kadar var olacak bu halifeler Kaim'in bütün görevlerini aşamalı olarak yerine getireceklerdi. Ayrıca Muiz, dâi Nesefî ve Ebû Hatim tarafından ortaya konup Karmatîler arasında yayılan Yeni Eflatuncu-İsmâîlî evren anlayışını onaylayıp Fatımî İsmâîlîlerinin resmi evren anlayışı olarak kabul etmiştir.

Muiz'in bu faaliyetleri kısmen başarılı oldu. Hayatının ortalarına kadar Karmatî kanatta yer alıp Nesefî'nin öğretisine bağlı olan Ebû Yakub es-

Sicistani, Muiz döneminde Fatımî davete geçti ve bu dönemde kaleme aldığı eserlerinin tamamında Fatımî halifelerin imametinin meşruiyetini savundu. Bunun neticesinde Sicistani'ye bağlı olan Horasan, Sistan ve Mekran Karmatîlerinin büyük bir kısmı da Fatımî kanada geçti (el-Hamdanî, 1958: 3).

Fatımî halifesi Hâkim Biemrillah döneminde (386-411/996-1021) Fatımî İsmâilî daveti kayda değer bir canlılık kazandı ve Fatımî toprakları dışında bilhassa Irak ve İran'da yayılma imkânı elde etti. Kahire'deki *Dâru'l-İlm*, el-Ezher ve diğer merkezlerde eğitilen Fatımî dâîler düzenli olarak Fatımî devleti sınırları içerisindeki ve dışındaki farklı bölgelere gönderiliyorlardı. Bu dönemde doğu bölgelerindeki en meşhur Fatımî dâîsi konumunda olan Hamidüddin Ahmed b. Abdullah Kirmânî (411/1020), Hıristiyan ve Yahudi dillerine, inançlarına ve kutsal kitaplarına tam olarak aşına, dinler arasındaki münazaralarda kudretli bir kelimciydi. O, kendisinden önce önde gelen dâîlerden Nesefî ile Ebû Hâtim er-Râzî arasında çıkan birtakım fikri ihtilafları *Kitabu'r-Riyâd* adlı eserinde ele aldı. Genel olarak Şeriatın ehemmiyetini vurgulayan Ebu Hatim'in yanında yer alarak Nesefî'nin İslam şeriatının nesh edildiğiyle ilgili görüşlerine şiddetle saldırdı. O, sadece Fatımî İsmâilîliğinin felsefi ve kelami farklı yönlerini tam ve sistemli olarak açıklamakla kalmadı, aynı zamanda yeni birtakım görüşler de ortaya koydu. Bunların en önemlisi Farabî ekolünden Müslüman felsefecilerden etkilenecek ortaya koyduğu İsmâilî Yeni-Eflatuncu evren anlayışıydı (Kirmani, 1960: 177 vd. Daftary, 1990: 225-226).

Müstansır'ın hilafeti döneminde (427-487/1036-1094) Irak, İran ve Maveraünnehir'de İsmâilî daveti doruğa ulaştı. Bu dönemin en önde gelen dâîsi babası Fars bölgesindeki davetin başında görev yapmış olan *Müeyyed fi'd-Din Şirazî* (470/1078) idi. Müeyyed, Buveyhî hanedanlarından Ebu Kalicar Merzuban (415-440/1024-1048) ve Deylem'de önemli makamlara sahip çok sayıda kişiyi İsmâilî davete kazandırdı. Onun kelam, felsefe, fıkıh, tevil ve diğer ilimlerle ilgili çeşitli konuları içeren *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* adlı eseri İsmâilî düşüncenin zirveye ulaştığı eserlerdendir. Halife Müstansır'ın 487/1094 yılındaki vefatından sonra vezir Efdal b. Bedru'l-Cemalî iktidarı tamamen eline geçirdi ve halife olması gereken Müstansır'ın büyük oğlu Nizar'ın yerine Müsta'lı Billah lakaplı Ebu'l-Kasım Ahmed'i hilafete getirdi. Efdal devletin ve davetin üst düzey yetkililerine Müstâlî'ye beyat edip Müstansır'ın makamına oturtmaları için baskı yaptı. Daha önce benzeri görülmemiş bu girişimler İsmâilî hareketi büyük sıkıntılara soktu ve o

zamana kadar tek bir hareket etrafında faaliyet gösteren İsmâîlîler, kısa sürede Nizarîler ve İsmâîlîler olmak üzere iki ayrı kola ayrıldılar. 488/1090 yılının sonlarında Nizar, Müstali'nin emriyle oğullarından biriyle birlikte zindanda öldürüldü.

İsmâîlîlerin birbirine karşı düşmanca tavırlar besleyecek olan bu iki gruba ayrılması, genel anlamda bir zayıflamaya ve İsmâîlî davette telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açtı. Mısır ve Suriye İsmâîlîlerinin ekseriyeti ile Yemen ve Gucerât İsmâîlîlerinin tamamı Müstali tarafında yer alırken, Şam İsmâîlîlerinden önemli bir topluluk, Irak, İran, muhtemelen Bedehşan ve Maverâünnehir İsmâîlîlerinin tamamı da Nizar'ın halife ve imam olması gerektiğini savundular. Daha sonraki asırlarda Müsta'lî ve Nizarî İsmâîlîleri İslam âleminin doğu ve batısında birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürerek, siyasi ve mezhebi anlamda birbirinden tamamen farklı bir yol seçtiler.

Müstali'nin halefi el-Âmir Biahkamillah'ın 524/1130 yılında bir Nizarî İsmâîlîsi tarafından öldürülmesiyle, Müstaliler, Hâfiziyye ve Tayyibiyye olmak üzere ikiye ayrılmalarına yol açacak yeni birtakım kargaşalar yaşadılar. Amir'in öldürülmesinden birkaç ay önce onun Tayyib adında bir oğlu doğdu, ancak Amir'in vefatından sonra gelişen olaylarda Tayyib'in adına rastlanmaz ve akıbeti de bilinmemektedir. Amir'in amcaoğlu ve Fatimî hanedanlığının en büyük üyesi olan Ebu'l-Meymun Abdülmecid, kargaşayla geçen bir yıldan sonra idarenin başına geçti. O başlangıçta veliaht olarak işleri yürütmekteydi, ancak hicri 524 yılı Rebiyülevvel ayında hilafet ve imametini ilan etti ve Hafız Lidinillah unvanını aldı.

Hafız'ın babası halife imam olmadığından dolayı, onun bu iddiası birtakım sorunlara yol açtı. Bu yüzden Hafız hilafet makamının kendisinin meşru hakkı olduğunu açıklayan bir sicil yayımladı. Hafız'ın imametini Müsta'lî davetin Kahire'deki merkezince resmen onaylandı ve Mısır ve Şam'daki İsmâîlîlerin çoğunluğu ile Hafız ve onun haleflerini imaları olarak kabul eden Yemen Müstalilerinden bazı topluluklar *Hâfiziyye* ve *Mecidiyye* ismiyle tanınır oldu. Diğer taraftan Mısır ve Şam Müstalilerinden bazı topluluklar ve çok sayıda Yemen Müsta'lîsi, Hafız'ın iddialarını reddederek Tayyib'in imametini kabul ettiler. Bu grup önceleri *Âmiriyye*, Yemen'de müstakil Tayyibî daveti tesis edildikten sonra da *Tayyibiyye* olarak isimlendirildi (Daftary, 1990: 332-336).

Fatımiler devleti 567/1171 yılında Selaheddin Eyyubî tarafından resmen ortadan kaldırılıp akabinde çok geçmeden Selaheddin Eyyubî Mısır'da Ehl-i



Sünnet mezhebini tekrar resmi mezhep haline getirerek buradaki İsmâîlîlere karşı şiddetli baskılarda bulunduktan sonra, Hafızî davete son verildi. Fatımî hanedanlığının yıkılışından sonra uygulanan bu baskıdan dolayı Mısır İsmâîlîleri gizlendiler. Birçoğu yukarı Mısır'a kaçarak Selaheddin aleyhinde kışkırtıcı faaliyetlere giriştiler. Bir süre sonra gerek Hafız'ın oğulları, gerekse onun oğlu olduklarını iddia eden birtakım kişilerin önderliğinde bazı ayaklanma girişimleri olduysa da, halktan yeterli desteği bulamadılar. Bu dönemden sonra Mısır ve Şam'da Hafızî İsmâîlîliği hemen hemen ortadan kalktı.

Fatımî devletinde el-Müstansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünü izleyen imamet tartışmalarında, Selçuklulara karşı kısa bir süre önce ayaklanmış olan Hasan Sabbah ve İran İsmâîlîleri Nizar'ın tarafında yer aldılar. Bu tarihten itibaren Nizariyye diye tanınacak olan İran ve diğer bazı doğu ülkelerindeki İsmâîlîler, Fatımî halifeliği ve İsmâîlî hareketin diğer kolu Müstaliyye ile bağlarını kopardılar. Erken dönem Nizariler tarihi, *Hasan Sabbah* liderliğindeki Selçuklu karşıtı Alamut devleti tarihinden ayrı düşünülemez. Nizarî-Müstalî ihtilafının ortaya çıkmasından kısa bir süre önce Elbruz dağlarında sağlam kalelerden oluşan İsmâîlî iktidarı, bu ihtilaftan sonra aralıksız olarak Nizarîliğin en önemli merkezi olmuştur. Genel olarak merkezi, sağlam ve sarp dağlar üzerine inşa edilmiş Alamut kalesi olan bu iktidar, Nizari hareketine önemli bir siyasi güç sağladı ve ancak amansız Moğol saldırıları sonucunda yıkılabildi (Daftary, 1990: 380-384).

Nizari-Müsta'li bölünmesinden sonra, Nizariler imamlarını tespit etmede birtakım ciddî sıkıntılarla karşılaştılar. Her ne kadar Nizar'ın geriye oğulları kalmışsa da, Nizar'ın ölümünden sonra bunlardan hiç birisi aleni olarak imamet iddiasında bulunmamış, Nizar'dan sonra Hasan Sabbah ve ondan sonra yerine geçen iki *Hüdâvend* kendileri için imam ismini kullanmamışlardı. Böylece bu dönemde Nizari İsmâîlîleri yeni bir gizlilik dönemine girmiş oldular ve bu şartlar altında Hasan Sabbah Nizari-Müsta'li ayrılığundan kısa bir süre sonra doğu bölgelerindeki davetin başına geçti. İmam Nizar'ın gaybette olduğu bu gizlilik döneminde, Hasan Sabbah kendisini gizli imamın hücceti ya da mutlak temsilcisi olarak ilan etmiş; Nizariler, Hasan Sabbah'ın imamın yanında gerçekleşecek zuhurunun tarihini ve kimliğini açıklamasını beklemişlerdir. Nizarî imamın zuhurunun giderek gecikmesiyle Hasan Sabbah'tan sonra yerine geçen iki halefi de gizli imamın hüccetleri ve de Nizarî davetin en yüksek mercileri olarak görülmüşlerdir (Heft Bâb Baba Seyyidna, 1955:279)



Selçukluların Nizari kale ve merkezlerine yönelik sürekli baskı ve hücumlarına rağmen, Nizarî davet az ya da çok dağlık İran'da yayılma başarısı göstererek nüfuz alanını, dönemin Selçuklu iktidarının başkenti olan İsfahan'a kadar genişletti. Yaklaşık 495/1102 yılından itibaren Hasan Sabbah faaliyetlerini Şam'a da yaydı ve aynı zamanda, hem Şam'daki Nizarilerin örgütlenmesi ve idaresi, hem de davetin İsmâilî olmayan Müslümanlar arasında yayılması için, Alamut'tan Şam'a dâîler gönderdi. (Cuveyni, 1912:III/189 vd)

## **2. İsmâilîliğin Sosyo-Politik Vechesi: Davet ve Dâîlik Olgusu**

İsmâilîliğin sosyo-politik vechesi tümüyle davet olgusu üzerinden şekillenmektedir. İsmâilî düşünce davetin, her zaman ve zeminde kesintisiz bir şekilde varlığını sürdürmesi üzerine kuruludur. Bunun sona ermesi söz konusu olamaz. Öyle ki bu husus, imamın gizlilik döneminde bile geçerlidir. Bu yüzdendir ki İsmâilîlikte davet ile siyaset arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Öyle ki İslam tarihi boyunca doktrin ve siyasetin bu kadar iç içe geçtiği ve birbirini beslediği başka bir örnek bulmak bir hayli zordur.

İsmâilî davet anlayışı, özünde sosyal bir ihtiyaçtan kaynaklanan, ancak daha sonra İsmâilî inancının en temel unsurlarından birisi haline gelen bir olgudur. Abbasi iktidarının sıkı takibatı karşısında Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen imamların gizlenmek durumunda kalmaları bu ihtiyacın en belirginleştiği durumlardandır. İmamla toplum arasındaki irtibat açısından dâîler köprü işlevi görmüş, imamın temsil ettiği misyon ve sahip olduğu bilgi ve hikmet dâîler aracılığıyla hareketin taraftarlarına veya hedef kitlesine taşınmıştır. Çeşitli bölgelerde ve kod isimler kullanılarak gerçekleştirilen bu süreç, sonraki İsmâilî kaynaklara gizli davet süreci olarak yansımıştır. Dâîlerin şahsında somutlaşan bu pratik ihtiyaç ve olgu, zamanla İsmâilî öğretinin en belirgin unsurlarından biri haline gelmiş ve bu sayede dâîlere teorik ve doktriner düzeyde meşruiyet kazandırılmıştır.

### **a. Davetin Teorik Vechesi:**

Davet organizasyonu ve bu organizasyonun doğrudan taşıyıcısı olan dâîler meşruiyetini İsmâilî düşünceden alırlar. Bunun teorik açıdan nâtik-sâmit ilişkisi ve zâhir-bâtın ilişkisi şeklinde iki temel zemini bulunmaktadır. İsmâilîliğe göre ilim ve hikmet, Allah'ın bir lütfu olarak onun tarafından gönderilen peygamberler aracılığıyla insanlara vahyedilmiştir. Allah, beraberinde bir şeriat taşıyan altı peygamber göndermiş olup bunlar sırasıyla Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bunlar haftanın günleriyle ilişkilendirilmektedir. Buna göre Hz. Âdem Pazar günüyle, Nuh

Pazartesi, İbrahim Salı, Musa Çarşamba, İsa Perşembe ve Muhammed de Cumayla ilişkilendirilmiştir. Cumartesi ise kıyamet kopmadan önce dünyaya gönderilecek olan Mehdi'dir (Kadı Numan, 1960: 41; Kirmani, 1983: 36-40; Dodge, 1960: 140). Bunlar vahyi ve beraberinde getirdikleri şeriati insanlara bildirmekle yükümlü oldukları için nâlık olarak adlandırılırlar. Ancak her bir nâtıkın yanında bir vasi bulunmaktadır. Buna göre Adem'in vasisi Habil, Nuh'un vasisi Sam, İbrahim'in vasisi İsmail, Musa'nın vasisi Harun, İsa'nın vasisi Şem'ûnu's-Safâ'dır. Son nâtık olan Muhammed'in vasisi ise Ali b. Ebi Talib'dir (Cafer b. Mansur, 1984: 14 vd., 104, 109; Kadı Numan, 1960: 33, 40-42, 47; Sicistani, 1966: 181-193; Nuveyri, 1984: XXV/195-216).

İsmâîliler Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi aynı ağacın aynı kökten çıkan iki dalı olarak görmektedirler (Hüseyin, 1950: 6). Buna göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali, birbirinin mütemmimi olan ve birinin varlığının diğerinin varlığını gerekli kıldığı iki unsurdur. Nâtık ve sâmit asla birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısıdır. Bir peygamber ve vasisi, her ne kadar görev alanları farklı olsa da birbirini tamamlayan iki eşit parça gibidir. Buna göre nâtık olan peygamber Allah tarafından vahyedilen ilahi mesaja doğrudan muhatap olan kimsedir. O kendisine vahyedileni, yani şeriati insanlara bildirmekle sorumludur. Sâmit ise peygamberin zâhirini bildirdiği şeriatin bâtını insanlara bildirir. Şeriatin bâtını konusunda nâtık veya sâmitin birbirine üstünlüğü söz konusu değildir. Her ikisi de hem zâhirî hem de bâtınî bilgiye sahiptirler. Ancak burada aralarında bir görev paylaşımı söz konudur. Buna göre zâhirin insanlara bildirilmesinden nâtık, bâtının bildirilmesinden ise sâmit sorumludur.

Görüleceği üzere nâtık-sâmit ilişkisi ile zâhir-bâtın ilişkisi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zâhir-bâtın ayrımı olmadan nâtık-sâmit ayrımını temellendirebilmek veya nâtık-sâmit ayrımı olmadan zâhir-bâtını izah edebilmek imkân dâhilinde değildir. Hz. Ali'den sonra nâtık ve sâmit olgusu onun soyundan gelen imamlar üzerinden anlamlandırılmıştır. İmamlar, bu haliyle hem nâtıkın hem de sâmitin mirasçılarıdır (Hüseyin, 1950: 22). Fakat nâtıkın mirasçısı olmak pasif ve sembolik bir husus iken, sâmitin mirasçısı olmak aktif ve dinamik bir niteliktir. Bu açıdan bakıldığında imamlar nâtıkın getirdiği şeriatin, yani zâhirin koruyucusudurlar. Şeriat konusunda onların herhangi bir tasarruf yetkileri söz konusu değildir. Aksine bunun Hz. Muhammed'e indiği şekliyle korunması, imamların en asli görevlerindedir. Kimi elçiler aracılığıyla insanlığa ulaştırılan mesaj, insan zihninin kuşatamayacağı kadar güçlüdür. Bunun zihinsel ve manevi gelişimine uygun

olarak insan zihnine uygun hale getirilmesi veya uyarlanması gerekmektedir. Bu ise yalnızca imamın tevili sayesinde mümkün hale gelir (Makarem, 1972: 46). Hz. Muhammed'den başkası ilahi mesajın zâhirini taşıyamadığı gibi, onun soyundan gelen imamlardan başkası da bâtni boyutu bilemezler. Bâtni boyut, imamlardan başkasına yasaklanmış bir bilgi alanıdır. Onlar bu bilgiyi insanlara ihtiyaçları ve anlama kabiliyetleri doğrultusunda sunarlar (Kadı Numan, 1960: 32).

İmamların sâmitin mirasçısı olmalarının çerçevesi ise daha geniş ve dinamik bir yapı arz eder. Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'e kadarki nâtiklara intikal eden ve bu nâtikların sâmitlerinin de sahip olduğu bâtni bilgi, şeriat olarak nitelenen zâhiri bilgiyle kıyaslandığında çerçevesi olabildiğince geniştir ve buna sınır çizilebilmesi mümkün değildir. Bu genişlik ve dinamiklik, bu bilgi alanına ve bu alanın mirasçıları olan imamlara olabildiğince esnek bir çerçeve sunar. İmamlar, bu alanda zamansal ve mekânsal olarak değişen ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda zâhiri merkeze alarak yeni üretimler gerçekleştirirler. Bâtni üretim süreci İsmâilî düşüncede tevil kavramıyla ifade edilmektedir (Makarem, 1972: 49-50). Ancak tevil, öylesine müracaat edilen sıradan bir olgu değil, aksine dinin zâhiri altında yatan ilahi ve gizli hikmetlerin bilinmesi ve anlaşılması noktasında başvurulması gereken zorunlu bir düşünsel faaliyettir. Bununla birlikte bu faaliyetin mutlaka zâhir olarak nitelenen Kur'an ekseninde yapılması gerekir. Bâtn olmadan zâhir, zâhir olmadan da bâtn tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Onlara göre zâhir ceset, bâtn ise ruh gibidir. İnsanın canlılığı nasıl ikisinin bir arada olmasına bağlıysa, dinin temel amaç ve gereksinimlerinin sağlanabilmesi ve gerçekleştirilebilmesi için de zâhir ve bâtnın birlikte var olması gerekir (el-Mecâlis, 1947: 27). Buna göre bir Müslümanın ibadetlerini yerine getirirken bunların hem zâhirini hem de bâtnını dikkate almaları gerekir. Bunlardan yalnızca birini merkeze alarak yapılan ibadet, boşa yapılmıştır (el-Mecâlis, 1947: 29). Bu yüzden İsmâilîler kendilerinin *ehlü'l-ilm ve'l-amel* olarak nitelendirirler (Hüseyin, 1950: 12).

### ***b. Davetin Pratik Vechesi:***

Davet organizasyonu İsmâilîliğin ilk aşamasında bile var olmasına karşın, sistematik hale gelmesi ve İslam toplumunun tamamında karşılık bulan sosyal bir olguya dönüşmesi Fatimi halifeliği ile birlikte gerçekleşen bir hadisedir. Fatimiler temelini İsmâilî inancında bulan davet olgusuna sosyo-politik bir kimlik kazandırmışlar ve iktidarlarının sağlam bir şekilde tesis edilmesinde

bu olguya başat bir rol atfetmişlerdir. Bu yüzden davet organizasyonunun en önemli halkaları konumundaki dâîlerin yetişmesine ve İslam coğrafyasının büyük bir kısmına sirküle edilmelerine özel bir ilgi göstermişlerdir. Bu amaçla oluşturulan müesseseler hem İsmâîlilik hem de genel düşünce tarihi açısından önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Muiz'in emriyle 359 yılında yaptırılan Kahire'deki Ezher Camii ve külliyesi bunun önemli dışavurumlarından (Makrizî, trz.: IV/49). Bu kurum çok uzun bir süre davet yapılanmasının merkezi olarak işlev görmüştür.

İsmâîlilikte her zaman için geçerli bir imam söz konusudur. Aynı zaman ve mekân dairesinde birden çok imamın varlığından söz edilemez. Bu haliyle imam, kendi döneminde tektir; temsil etmiş olduğu misyon evrenseldir. Davet olgusu da imam etrafından şekillenen veya sıralanan hiyerarşik bir yapıdan ibarettir. Bu husus İsmâîlilikte mesel-memsül anlayışı çerçevesinde bir zemine oturtulmakta ve hiyerarşik yapılanma yıl, ay, gün, saat gibi göksel sistem esasına göre gerçekleştirilmekteydi. Buna göre İmam bir yılı, ondan sonraki hiyerarşide yer alan hüccetler de on iki ayı temsil etmekteydi (Hüseyin, 1950: 19-20; Dodge, 1960: 132). Fatimiler'in idaresinin merkezi olan Kahire bölgesinin hücceti, baş hüccet (*dâîyyü'd-düât*) konumundaydı ve diğer tüm bölgelerin hüccetlerinin kendisine bağlı olduğu en üst makamdı. On iki hüccetten dördü, doğrudan imamla temas halinde olup, diğerlerinden farklı bir konumdaydılar. Bu dört hüccetten her biri, geriye kalan hüccetlerden ikişer kişiden sorumluydu. Bu anlamda hüccetler yılın on iki ayına denk düşerlerken, ayrıcalıklı olan dördü dört haram aya karşılık gelmekteydi (Kadı Numan, 1960: 114-116). Hüccetin emri altında bir ayın otuz gününe tekabül eden otuz nakip bulunmaktaydı. Her bir nakibin emri altında da yirmi dört saate karşılık gelen yirmi dört dâî bulunmaktaydı. Bu kimselerin görevi, davetin muhatabı olan kimseleri davete kazandırmak; ardında da önce Kur'an'ın zâhirini sonra da bâtını öğretiyi öğrenmeye hazır hale getirmektir. Günün on iki saatinin gündüze, diğer on iki saatinin de geceye karşılık gelmesine benzer şekilde, bu yirmi dört dâînin yarısı gece dâîsi yarısı ise gündüz dâîsidir. (Kadı Numan, 1960: 87, 114-116; Hüseyin, 1950: 20-21).

Bu hiyerarşik yapılanma merkeze alındığında herhangi bir zaman diliminde on iki bölgeye görevlendirilmiş on iki hüccet, bu hüccetlerin emri altında otuzar adet olmak üzere üç yüz altmış nakip, her bir nakibin emri altında on ikisi gündüz on ikisi de gece dâîsi olmak üzere sekiz bin altı yüz kırk dâî bulunmaktaydı. Bu tasniften ve sayılardan anlaşıldığı kadarıyla davetin

kurumsal işleyişinde ve kendine özgü hiyerarşik yapılanmasında toplamda dokuz bin on iki kişi görev almaktaydı. İsmâîlîliğin çekirdek yapısı temelde bundan ibaretti. Her dönemde bu tasnif ve sayının değişmeden varlığını sürdürüp sürdürmediğini test edebilmek mümkün olmamakla birlikte, Fatimiler'in davet meselesine çok fazla önem verdikleri ve iyi eğitilmiş çok sayıda kadro ekip üzerinden bu işi gerçekleştirdikleri ileri sürülebilir (Dodge, 1960: 134). Ayrıca bu yapılanma biçiminin İsmâîlî davetin açıktan yapıldığı dönemler için geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Davetin açıktan olması demek, imamın kendisini gizlemeden açığa vurması ve en az bir bölgede kurumsal olarak davetin gerçekleştirilebiliyor olması anlamına gelmektedir. Eğer bu söz konusu değil ve imam kendisini gizlemek durumunda kalıyorsa, bu durumda davetin imamdaki sonraki üst aşamaya mensup isimlerinin de kendisini gizlemesi söz konusudur. Bu türden durumlarda davetin en alt üç mertebesi düzeyinde faaliyetler açıktan sürdürülmektedir.

### *c. Dâîlerin Genel Özellikleri:*

İsmâîlî kaynaklar açısından bakıldığında davet, tümüyle adanmışlık gerektiren, bu çerçevede kişinin her türlü mal, mülk, evlat ve dünyalıktan vazgeçmesini gerektiren bir husustur. Bu nedenle de aslında tam bir fedakârlık isteyen ve çok sayıda ön şartı olan zor bir iştir (en-Nisaburî, 2011: 3-4). İsmâîlî davet yapılanmasında görev alabilecek dâîlerin bu nitelikleri taşıyabilecek tarzda yetiştirilmeleri son derece önemlidir. Ancak bu eğitimin sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için gözetilmesi gereken kimi hususlar bulunmaktadır. Bir kimsenin dâî olabilmesi için gerekli olan şartlar temelde ilim, takva ve siyasetten oluşan üç hususu bünyesinde barındırır. İlk ilim alanı beş duyuyula, ikinci ilim alanı düşünmeyle, üçüncüsü ise soyut gerçeklikle elde edilir. Bir başka ifadeyle, ilk ilim alanı şeriat ilmine; ikinci ilim alanı tevil ilmine, üçüncüsü ise değişmeyen beyan ilmine karşılık gelmektedir (en-Nisaburî, 2011: 18).

İsmâîlî davet hiyerarşisi saygı ve otorite açısından son derece sıkı bir disipline sahiptir. Bu disiplin yalnızca güvenlik kaygısından ötürü değil, aynı zamanda İsmâîlî öğretinin kendi sofistike doğasından da kaynaklanmaktadır. Zira her bir hiyerarşiye itaat, aynı zamanda imama itaat anlamı taşımaktadır. Alt mertebedekilerden, her surette üsttekilere saygı beklenmektedir. Alt mertebedeki birisinin üst mertebedeki herhangi birisine, yanlışlıkla bile olsa bir şey öğretmeye kalkışması veyahut onun pozisyonunu yüklenmeye çalışması onun davetten dışlanmasına yol açmaktadır.

Bir cezirenin/davet bölgesinin kendi içindeki sıkı hiyerarşik yapılanmaya karşın, davet organizasyonu büyük oranda *adem-i merkeziyetçi* bir yapı arz etmektedir (Ivanow, 1939: 4). Kendi cezirelerinde hüccetler organizasyon ve yönetim açısından geniş bir hareket özgürlüğüne sahiptiler (Kadı Numan, 1960: 238). Aynı şekilde bir cezirede görev yapan herhangi bir dâî, faaliyet gösterdiği bölgede tam bir otoriteye sahipti. İsmâîlîliğin bu yapılanmasının bir tür hücre yapılanmasını andırıldığı söylenebilir. Fakat kaynaklardan hareketle cezireler arasındaki koordinasyonun işleyiş biçimine dair net değerlendirmelerde bulunabilmek güçtür.

Dâîler içinde buldukları veya muhatap oldukları kitlelerin psikolojisini bilen ve bunu istedikleri yönde çok iyi kullanabilen kimselerdi. Onların amacı yalnızca davete taraftar kazandırmak değil, yanı sıra davete girmiş kimselerin eğitim ve öğretimleriyle de ilgilenmekti. Bu yüzden de kendilerine, giyim kuşamlarına, toplumdaki konumlarına fazlaca önem vermeleri gerekemekteydi. Öyle ki dâîlerin içinde buldukları ortamda genellikle evli kimseler olması, bir evi ve kendisine hizmet eden hizmetçilerinin olması beklenmekteydi (Dodge, 1960: 134). Dâîler genellikle iyi bir aileden gelir ve iyi eğitim almış olurdu. Bu kimsenin yanında davete yeni girmiş olanlar veya kendisiyle görüşmek isteyen misafirlerle ilgilenecek, onları ağırlayacak ve bu konuda üst dâîye yardımcı olarak bazı yardımcıları söz konusuydu. Bunlar yazı işlerinden sorumlu olan bir kâtip, randevu vb. işlerden sorumlu olan bir hacip ve misafirleri içeri alan veya karşılayan bir kapıcıdan oluşmaktaydı (Dodge, 1960: 134).

Dâîler, dâî olma kimliklerini çoğu kez gizlemekteydiler. Fakat davete kazandırmak istedikleri insanlar konusunda seçiciydiler. Bu yüzden onlar, en sıradan insanları da içine alan geniş bir kitleye yönelen bir iletişim stratejisi izlediler. Sünni kaynaklar davetin muhatap kitlesi olarak cahil ve köylü zümreleri göstermektedir. Buna karşın İsmâîlî davet açısından bakıldığında bunun tam anlamıyla doğru olduğunu ileri sürebilmek güçtür. İsmâîlîler, daveti insanlara taşırken, onların davete yapacakları katkısını ve içinde buldukları coğrafi, fiziki, sosyo-kültürel ve benzeri şartları merkeze alıyorlardı. Bu çerçevede bazen siyasi veya ekonomik gücü olan kişiler İsmâîlî davetin doğrudan ilgi alanına girmektedir. Örneğin Samanilerin idaresi sırasında Nesefî'nin faaliyetleri doğrudan saray erkânına yönelikti. Ancak sıradan halk kitleleri de çoğu zaman onların hedef kitleleri arasında oluyordu. Özellikle siyasi güç elde etme noktasında bu geniş halk kitlelerinden yararlanmayı umuyorlardı.

İsmâîlîlerin davet konusunda seçiciliğinin temelinde, kişilerin hem davete ne kadar gönül vereceği hem de davetin bu insanlar vasıtasıyla ne türden kazanımlar elde edeceği gibi pragmatik gerekçeler yatmaktaydı. Bu çerçevede belirledikleri ve kayda değer buldukları muhataplarda önce birebir bir iletişim kanalı oluşturmaya çalışıyorlardı. Fakat asıl yapmaya çalıştıkları şey, karşısındaki muhataplarda bir ilgi ve merak uyandırmaya çalışmaktı. Eğer kişi buna kayıtsız kalırsa, süreci fazla uzatmadan sona erdiriyorlardı. Buna karşın eğer ilgi gösterirse, ilgi duyduğu şeylerin kendisine açıklanabilmesi için ondan bir ahd ve söz alınıyor, ardından da davetin hiyerarşik yapısında ortaya konan aşamalar doğrultusunda onu çeşitli imtihanlara tabi tutuyorlardı. Eğer kişi bu imtihanlardan geçerse artık İsmâîlîliğin organik bir parçası haline geliyordu.

### **Sonuç:**

İsmâîlî düşüncenin temelinde aslında döngüsel tarih anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşıma göre tarih başında neyse sonunda da odur ve kendi tikel bağlamı içerisinde sürekli bir devininim ve tekâmülün yaşandığı tek bir tümel gerçekliği ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İsmâîlîlerin tarihe ve tarih içerisinde dinî yaşama bakışları doğrusal bir çizgide şekillenmemektedir. Bu algı biçimi onlara, davet olgusunun ta Hz. Âdem'den itibaren var olagelen bir gerçeklik olduğu fikrini beraberinde getirir. Bu kabul, İsmâîlî düşünceye dinamizm kazandıran ve onu evrenselci bir söyleme dönüştüren en önemli husustur. Bu anlamın temelinde zamanın imamının aynı zamanda evrenin imamu olarak görülmesi anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşım tarzı ise İsmâîlî kozmolojiyle yakından ilişkilidir. İsmâîlî kozmolojide dünya ile evren arasındaki sınırlar ortadan kalkmakta ve tüm evren tek bir gerçeğin varlık zeminine dönüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında davet, sadece epistemolojik bir olgu değil, yanı sıra ontolojik bir gerçekliktir. Bundan dolayı da kendi içinde biri içe diğeri dışa dönük iki süreç barındırmaktadır. Dışa yönelik süreç, davetin evrenin her bir uzamına ve bu uzamın fiili aktörleri olarak insanlığa taşınması, içe yönelik süreç ise bunu taşıyacak kimselerin sıkı bir eğitim sürecinden geçmeleridir. Davetin gerçek mimarları olan bu kimseler, dâîler olarak isimlendirilmekte ve yukarıya çıkıldıkça daralan ve en son imama ulaşan hiyerarşik bir yapılanmanın bir parçası olmaktadırlar. Davet, evrenselci bir iddianın tüm insanlığa ulaştırılması iken, dâî bunu ulaştıran ve buna aracılık eden kimsedir. Bu yüzden herkesin dâî olabilmesi ve davetin taşınmasında köprü vazifesi görebilmesi mümkün değildir. Dâîlik, çok sıkı bir



eğitim ve imtihan sürecinin sonucunda kendilerini ispat edebilmiş insanların üstlenebileceği kutsal bir görevdir. Bu sebeple davet yapılanmasının aslında seçkin bir sınıf ve zümre olduğunu belirtmek gerekir.

### Kaynaklar

- Büyükkara, Mehmet Ali (1988). “İsmâilî Dâî ve Fatimî Da’vet”. *İLAM Araştırma Dergisi*, Sayı:1. (1998).
- Cafer b. Mansuru’l-Yemen, Ebu’l-Kasım (1984). *Serâir ve Esraru’n-Nutakâ*. thk.: Mustafa Galib. Beyrut.
- Cuveynî, Alauddin Ata Melik (1912). *Târih-i Cihân Güşa*. thk. M. Kazvini. Leiden-Londra.
- Daftary, Farhad (1990). *The Ismâ‘îlîs: their history and doctrines*. Cambridge.
- Dodge, Bayard (1960). “The Fatimid Hierarchy and Exegesis”. *Muslim World*. 50/2.
- Halm, Heinz (1997). *The Fatimids and Their Traditions of Learning*. London.
- el-Hamdanî, Hüseyin F. (1958). *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Kahire.
- Heft Bab Baba Seyyidna (1955). (Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari İsmâilîs against the Islamic World*. The Hague içinde İngilizce çeviri).
- Hodgson, Marshall G. S.(1955). *The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari İsmâilîs against the Islamic World*. The Hague.
- Hüseyin, Muhammed Kamil (1950). *Fi Edeb Mısr el-Fâtimiyye*. Kahire.
- Ivanow, Wladimir (1939). “The Organization of the Fatimid Propaganda”. *JBBRAS*, 15.
- İbn Ebî’l-Hadîd Abdulhamîd Hibetullah b. Muhammed b. Hüseyin (1404). *Şerhu Nehci’l-Belağa*. Kum.
- İbn İzarî, Ahmed b. Muhammed (1948). *el-Beyânu’l-Muğrib fî Ahbâri’l-Endelus ve’l-Mağrib*. Leiden.
- İdris İmâdüddîn, b. el-Hasan el-Karaşî (1978). *‘Uyûnu’l-Ahbâr ve Funûnu’l-Âsâr*. thk. Mustafa Galib. Beyrut.
- Kadı Numan, İbn Muhammed Ebû Hanîfe (1960). *Esâsu’t-Te’vîl*. thk. Arif Tamir. Beyrut.
- Kirmani, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (1960). *Kitâbu’r-Riyâd*. thk. Arif Tamir. Beyrut.
- Kirmani, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (1983). *Râhatu’l-Akl*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut.
- Madelung, Wilferd (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran*. New York.
- el-Makarem, Sami N. (1972). *The Doctrines of the İsmâilîs*, Beirut: The Arab Institute for Research and Publishing.

- el-Makrizi, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali (tr.). *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. Kahire.
- *el-Mecâlis el-Mustansuriyye* (1947). thk. M. Kamil Hüseyin. Kahire.
- Hâtim b. İbrahim el-Hâmidî, *Mecâlis Seyyidnâ Hâtim b. İbrahim el-Hâmidî* (1942). (Wladimir Ivanow, *İsmâilî Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, Calcutta içinde).
- Makrizi, Takiyyu'd-Din, Ahmed b. Ali (1948). *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtumiyyînn el-Hulefâ*. thk.: Cemaleddin eş-Şeyyal. Kahire.
- en-Nisâburî, Ahmed b. İbrahim (2011). “er-Risâle el-Muceze el-Kâfiye fî Âdâbi'd-Du'ât”, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid İsmâilî Mission*, ed. Verena Klemm-Paul E. Walker, I.B. Taurus Publishers, London-New York.
- Nuveyri, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb (1948). *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Âl. Kahire.
- Seyyidnâ el-Hattâb (1942). *Gâyetu'l-Mevâlid*. (Wladimir Ivanow, *İsmâilî Tradition concerning the Rise of the Fatimids*, Calcutta içinde).
- Sicistani, Ebû Yakûb İshak b. Ahmed (1966). *İsbâtu'n-Nubuvvât*. thk.: Arif Tahir. Beyrut.
- Tan, Muzaffer (2005). *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. AÜSBE Yayınlanmamış Doktora tezi.
- Tan, Muzaffer (2008). “Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmaili Faaliyetler”. *Dinî Araştırmalar*, Cilt: 10, Sayı 30.
- et-Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan trz.). *İ'lâmu'l-Verâ bi-A'lâmu'l-Hudâ*, Tahran.