



ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU  
 ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY  
 ВЫСШЕЕ ОБЩЕСТВО ПО ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ, ЯЗЫКУ И ИСТОРИИ имени АТАТЮРКА

# 38. ICANAS

(Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)  
 (International Congress of Asian and North African Studies)  
 (Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки)  
 10-15.09.2007 ANKARA / TÜRKİYE

BİLDİRİLER/ PAPERS / СБОРНИК СТАТЕЙ

DİN  
 RELIGION  
 РЕЛИГИЯ

II. CİLT / VOLUME II / ТОМ II

ANKARA-2008

## TARİHİN SONU: İSMÂİLÎ DÖNGÜSEL TARİH ANLAYIŞI

\*TAN, Muzaffer  
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

### ÖZET

Şia'nın önde gelen kollarından biri olarak İsmailiye mezhebi tarihi döngüsel (*devrî*) bir süreçler bütünü olarak ele alır. Devir/devirler (*devr/edvâr*) nazariyesi olarak niteleyebileceğimiz bu yaklaşım İsmailî tarih anlayışının temelini oluşturur. Bu nedenle İsmâilî tarih anlayışının sağlıklı bir şekilde anlaşılması bu nazariyenin doğru bir şekilde ortaya konmasına bağlıdır. İsmailî öğretinin gelişim sürecine paralel olarak bu nazariye de belli dönemlerde kendi içerisinde birtakım değişikliklere maruz kalmıştır. Dolayısıyla İsmailîler için tek bir devir nazariyesinden söz etmek yerine devir nazariyelerinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu açıdan tebliğimizde belli bir tarihi süreç içerisinde bu nazariyede meydana gelen farklılaşmalar, dönüşümler tespit edilerek ortaya konacak; ele alınacak dönem İlk İsmâîlilik, Fatimi İsmâîlîliği ve Nizari İsmâîlîliği olmak üzere üç farklı dönemle sınırlı tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Döngüsel Zaman, İsmailiye, Nâtık, Nutakâ, Devr, Edvâr

### ABSTRACT

Ismailism, one of the most important branches of Shia, approaches the history as an entirety of cyclical (*dawrî*) processes. This approach that can be described as the theory of cycle/cycles (*dawr/adwâr*) constitutes the basic principle of Ismailite understanding of history. Thus, this theory must be put correctly so that the Ismailite understanding of history should be understood properly. In addition, in parallel with the developments seen in the Ismailite teaching, this theory has been subjected to some changes. Accordingly, it will be more properly, as to Ismailites, to speak of various theories of dawr than that of only one. So, in the paper these differences and developments that took place in the course of time will be dealt with

\*Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

and the period to be analyzed will be restricted to the three distinct periods, Early Ismailism, Fatimid Ismailism and Nizari Ismailism.

**Key Words:** Cyclical Time, Ismailism, Nâtiq, Nutaqâ, Dawr, Adwâr.

-----

İlk İsmâîlîlik, kabaca Cafer es-Sadık'ın 148/765 yılındaki vefatından ilk Fatımi halifesi Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmâîlî imamet anlayışında köklü paradigmatik bir değişiklik yaptığı 286/899 yılına kadar geçen dönem olarak kabul edilebilir. (Daftary, 1990; 90-93). Şöyle ki Ubeydullah el-Mehdi'ye kadar İsmâîlî davet tamamen Muhammed b. İsmail'in Mehdi-Kaim olarak ricat etmesine dayanmaktaydı ve, tarih anlayışı dâhil, tüm öğreti bu esasa göre teşekkül etmişti. Bu hususta, son derece yetersiz olmakla birlikte, en eski bilgilere, Nevbahtî (300/912) ve Kummî (301/913) gibi İmamî Makâlât yazarların yanı sıra, özellikle Mansuru'l-Yemen (302/914) ve oğlu Cafer b. Mansûri'l-Yemen (347/958)'e nispet dilen birtakım ilk İsmâîlî metinlerde ulaşmak mümkündür.

Söz konusu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta İsmailîler insanlık tarihini yedi büyük döneme ayırmaktaydı (Cafer b. Mansur, 1984; 27). Bu dönemler nâtik adı verilen altı büyük peygamber (*ûlu'l-azm*) ve yedinci nâtik olarak Kaim Mehdi tarafından temsil edilmekteydi. Tarihin ilk altı devrinin nâtikleri sırasıyla Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed iken, yedinci ve son nâtik Muhammed b. İsmail b. Cafer'di. Bu nâtiklerden her biri kendi devirlerinin şeriatının bâtınında gizli olan hakikatleri *tevil* etmesi için *vasî*, *esâs* ya da *sâmit* adı verilen birer vekile sahipti. İlk altı devrin vasileri (*evsiyâ*) sırasıyla Şîs, Sâm, İsmail, Harun (veya Yuşa), Şemunu's-Safâ ve Ali b. Ebî Tâlib idi. Kaim Mehdi'ye gelince, o kendisinden önceki bütün nâtiklerin (*nutakâ*) getirdiği ilahi yasaların (*şeriat*) gizli/bâtınî anlamlarını (*hakâik*) kendisinde toplayan ve ifşa eden yegâne otoriteydi. (Kummî, 1963; 84).

Ayrıca her bir devirde, o devrin vasisinden sonra kendilerine *etimmâ* (tekili *mutim*) adı da verilen yedi imam mevcuttu ve onların asli görevi kendi devirlerinin şeriatının hem zahirî, hem de batınî manalarını muhafaza etmektir. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtığı makamına yükseldi ve böylece getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin nâtığının şeriatını iptal ederdi. Bu ilk altı nâtik dönemi gizlilik dönemi (*devru's-setr*) olarak isimlendirilirken, yedinci nâtik dönemi daha farklı bir özellik taşımaktaydı. Şöyle ki bu dönemdeki nâtik aynı zamanda kendisinden önceki nâtiklerin mesajında saklı olan hakikatleri izhar eden Kâim olması hasebiyle tüm gizliliklerin ortadan kalktığı keşf döneminin (*devru'l-keşf*) temsilcisini ifade etmekteydi (Sicistanî; 1966, 181).

Yukarıda kısaca değinilen ilahi hakikatin dinin batınında gizli olduğuna inanılan bu batınî ve gnostik İsmailî düşünce sistemi, temelde insanlık tarihi ile ilgili döngüsel bir bakış açısı ve kozmolojiden ibaret olup, belli ölçüde, Helenistik ve Gnostik karakterdeki farklı düşünce ekolleri, İslam'dan önceki İbrahimî dinler ve Gulat Şiası'nın etkisiyle şekillenmişti (Walker, 1978; 355-366; Jamal, 2002; 11). Bununla birlikte bu sistem nazari olarak, hem İsmailîliğin nübüvvet ve insanlık tarihiyle, hem de Kur'an'daki yaratılış felsefesi ve *Ulu'l-Azm* peygamberlerin risaletiyle ilişkiliydi (Stern, 1983; 53).

Kummi ve Nevbahti, İsmailîlerin Kaim-Mehdi olarak Muhammed b. İsmail'e Adem'in cennetinin verildiğini öne sürdüklerinden bahseder (Kummi, 83-84; Nevbahti; 73-74). Bu ise Kaim'e inananların yeryüzünde cenneti yaşama, dolayısıyla her türlü yükümlülüklerden muaf olmaları anlamına gelmekteydi. Bu perspektiften bakıldığında, Kaim'in zuhurundan sonra doğal olarak tüm şer'î hükümlerin bir anlamı kalmamaktaydı. Bu durum Hz. Muhammed dâhil diğer tüm peygamberlerin mesajı için geçerliydi. Bu itibarla daha sonraları kaynaklarda İsmailîlerin birtakım ibahî fikirlere sahip oldukları yönündeki iddialar (Bağdadi, trz; 257 vd; Deylemi, 1987; 14-16) bu yaklaşımın bir yansıması olarak görülebilir. Bu anlamda Muhammed b. İsmail, Mehdi Kaim olarak yeni bir risalet ve şeriat sahibi olarak görülmekteydi ki doğal olarak bu, Hz. Muhammed'in risaleti ve mesajının hükmünü kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte Kaim'in, yani Muhammed b. İsmail'in, Hz. Muhammed dönemine ait şeriatı neshedebilmesi için yeniden zuhur etmesi gerekmektedir. Böylece Muhammed b. İsmail ilk İsmailî anlayışta bir milat teşkil etmekteydi. Dolayısıyla tarih ondan önce ve sonra olmak üzere bir anlamda ikiye ayrılmaktaydı. Aynı zamanda iktidarın baskısından bezmiş kitleler için onun zuhur etmesi yeryüzünde cenneti yaşamak ve yarı kutsal bir devrin başlaması anlamına da gelmekteydi.

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 getirmeyecek; fakat daha önce gelen ilahi mesajlarda gizli olan bütün hakikatleri açık seçik ortaya koyacağından ötürü dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacaktı. Neticede o, Kaim ve nâtıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismani dünya sona erecekti (Cafer b. Mansur, 1984; 14, 104, 109; Kadı Numan, 1960; 33, 40, 42; Sicistani, 1966; 181-193).

Bu döngüsel tarih anlayışının izlerini daha erken dönem birtakım Şii gulat fikirlerde, kısmen de olsa, bulmak mümkündür. Bilhassa Hattâbiyye fırkası bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Eşarî (324/936), Bağdadî (429/1037) ve Neşvanu'l-Himyeri (573/1175) gibi önde gelen Makâlât yazarları *nâtk-sâmit imam* fikrini Hattâbiyye'ye dayandırırken (Eşari, 1965; 9; Bağdadi, trz. 218; Neşvanu'l-Himyeri, 1948; 166), Kummî, Hattâbiyye'nin nâtk ve sâmit olarak isimlendirilen iki elçinin (*rasûleyn*) her asırda var olmasının zorunluluğunu öne sürdüğünden bahseder (Kummî, 1963; 51). Bunun yanında Nâşi el-Ekber (293/905) Keysani bir fırka olan Harbiyye'nin yedi devir (*el-edvâru's-seba'*) inancına sahip olduğunu ifade eder (Nâşi el-Ekber, 1971; 39). Söz konusu rivayette yeryüzüne yedi Âdem ve neslinin sırasıyla geleceği ve yedinci Âdem'den sonra yedi devrin sona ermesiyle *taabudun*, yani şer'î yükümlülüğün ortadan kalkacağı ifade edilmektedir. Her ne kadar buradaki yedi devir anlayışı ilk İsmailî döngüsel tarih anlayışıyla tam olarak örtüşmese de, mevcut benzerliklerden hareketle, başta Irak kültür havzası olmak üzere, İslam coğrafyasında İsmâilî tarih anlayışına temel teşkil edebilecek epistemolojik bir zeminin daha önceden var olduğu ve bir şekilde İsmâilî düşünce sistemine nüfuz ettiği söylenebilir.

Büyük oranda Muhammed b. İsmail'in Mehdi-Kaim oluşuna dayanan ve imametinin ondan sonra devam etmeyeceğini kabul eden bu yaklaşım, İlk Fatımi halifesi Ubeydullah Mehdi'nin hicri 280'li yıllarda İsmâilî davetin başına geçmesinden sonra imamet anlayışında yaptığı köklü değişikliklerle yeni bir aşamaya girmiştir. Bu süreçte yaşanan, temelde o ana kadar Mehdi-Kaim olarak zuhur edeceği öne sürülen Muhammed b. İsmail'in imameti fikrinin terk edilerek, yerine imametinin onun soyundan imamlar kanalıyla devam edeceği görüşünün ikâme edilmesiydi (Daftary, 1993; 123-139; Hamdani-de Blois, 1983; 173-207). Bu köklü değişikliğin neticesi olarak Muhammed b. İsmail, artık Mehdi-Kaim olarak değil, sadece Muhammed devrinin yedinci imamı olarak görülmekteydi (Cafer b. Mansûri'l-Yemen, 1984; 21, 57, 101, 164; Kadı Numan, 1964; 40 vd; Nuveyri, 1948 216, 227-232; İbnu'd-Devâdârî, 1961; VI/65-68).

Ubeydullah el-Mehdi ile birlikte ortaya çıkan ve *Fatımi İsmâilîliği* diyebileceğimiz bu yeni anlayışın yanında, eski anlayış tamamen terk edilmeyerek varlığını sürdürmüştür. Şöyle ki muhtemelen Irak bölgesindeki İsmâilî davetin baş daisi Hamdan Karmat'a nispetle *Karâmita* olarak adlandırılan bir kesim Muhammed b. İsmail'in Mehdi Kaim olarak zuhur edeceği görüşünü muhafaza ederek Bahreyn ve Irak'ın yanı sıra, Cibal ve Horasan bölgelerinde varlığını sürdürmüştür. Bu eski anlayış, bilhassa İran

ve Maveraünnehir’de faaliyette bulunan önde gelen birtakım İsmâîlî dailer tarafından yeniden ele alınmıştır. Bunlar arasında İslam coğrafyasının doğusunda İlk İsmâîlî düşüncenin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan Muhammed b. Ahmet en-Nesefî (332/943-44), Ebû Hâtim er-Râzî (322/934) ve Ebû Yakûb es-Sicistânî (386/996 civarı) önemli bir yere sahiptirler. Bu dailer önceleri, Ubeydullah el-Mehdî’nin imametini kabul etmeyerek Muhammed b. İsmail’in dönüşü fikrini savunmaya devam etmişlerse de, Ebû Hâtim er-Râzî ve es-Sicistani daha sonra Fatimî halifesi Muiz döneminde (341-365/953-975) Karmatî kanattan ayrılarak Fatimî imamların imametini kabul etmişlerdir (Ivanow, 1955; 87-122; Madelung, 1961; 101-114; Corbin, 1987; 187-193; Stern, 1983; 30-46).

Ebû Hâtim er-Râzî ve Sicistânî, birtakım hususlarda ihtilaf etmişlerse de, her ikisi de tarihi süreci yedi devre uygun bir şekilde ele almışlardır. Başta Zerdüştilik ve Sabilik olmak üzere, bu yedi devirli tarih anlayışında diğer dinlere yer bulmak için özel çaba harcamışlardır (Stern, 1983; 30-46).

Yeni Eflatunculuğu ilk defa İsmailî düşünceye sokan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî ise fikirlerinin özetini *el-Mahsûl* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eser kısa sürede tek bir merkezi liderliğe sahip olmayan Karmatî topluluklar arasında özel bir alaka konusu olmuş ve benzer yapıda bir Karmatî akaidinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. İslam *devrinin* Muhammed b. İsmail’in yaşadığı dönemde sona erdiğine ve insanlığın yedinci ve son devrinin o dönemden itibaren başladığına inanan Nesefî, ibahaya inanarak şeriatın/dinin hükümlerinin büyük bir kısmının artık gereksiz olduğunu ileri sürmüştür.

Bu bağlamda Nesefî’nin *Kitâbu’l-Mahsûl* adlı eserindeki birtakım görüşlerine itiraz etmek amacıyla *Kitâbu’l-İslâh* adlı eserini kaleme alan Ebû Hâtim er-Râzî, Nesefî’nin Muhammed b. İsmail’den itibaren şeriatın iptal edildiği bir çağın başladığı fikrini reddetmiştir. Ona göre nâtıklardan her birinin devrinin sona ermesiyle, bu devrin yedinci imamının sonraki devirin nâtıkı olarak zuhur etmesine kadarki gaybet sürecince bir *fetret* dönemi mevcuttu. Bu fetret dönemi her bir devrin sonunda yedinci imamın gaybeti ile bir sonraki devrin nâtıkının zuhuru arasında geçen zaman aralığını ifade etmekteydi. Bu dönemde imamların gaybeti sırasında on iki *lâhik* davetin yürütülmesinden sorumluydu ve bunlardan birisi o devrin gaip yedinci imamın halifesiydi. Ebû Hâtim’in yine bu nazariyesine göre bu fetret dönemi Muhammed b. İsmail’den itibaren başlamaktaydı; fakat İslam ve şeriat dönemi Muhammed b. İsmail’in Kaim-Mehdi ve yedinci

nâlık olarak ortaya çıkmasına kadar devam edecekti. (Madelung, 1961; 101-104; Stern, 1983; 30; Corbin, 1987; 187-193).

Ebû Hâtim'in ortaya koyduğu bu yeni yaklaşım içerisinde kendisine de bir yer bulduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki onun kendisini Muhammed b. İsmail'in halifesi olarak gördüğü ve bu yüzden bu devirdeki diğer lâhiklerden (*levâhik*) daha üstün bir makama sahip olduğunu iddia ettiği söylenebilir. Bununla birlikte diğer dailerin Ebû Hâtim'in bu iddiasını kabul edip etmedikleri hakkında açık bir bilgi yoktur.

Bu dönemde göze çarpan bir diğer gelişme dördüncü Fatımi halifesi Muiz'in yaklaşımıdır. Muiz bir yandan Karmatilerin siyasi desteğini kazanmak, diğer yandan da doğudaki Fatımî İsmâîlîleri arasında Karmatilerin bazı görüşlerinin etkili olacağı endişesiyle imamet nazariyesinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Bu yüzden değişik yollarla Karmati toplulukların desteğini kazanmaya çalışırken, aynı zamanda Sind gibi uzak bölgelerdeki İsmâîlî dailerle temasa geçen halife Muiz, onlara gönderdiği bazı mektuplarda Karmatilerin tebliğlerinden etkilenmiş Fatımi İsmâîlîne inanan birtakım grupların inançlarındaki şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır (Kadı Numan; 1978; 407 vd.; İdris İmadüddin, 1975; 160-161; Madelung, 1961; 86-101; Daftary, 1990; 214-218). Bu yapılan değişikliklere dayanarak, 286/899'dan önceki İlk İsmâîlî görüşlerin bir kısmı, Karmatilerin desteğini kazanmak amacıyla, yeniden resmen kabul edilmiştir. Böylece İslam devrinin yedinci imamı olarak Muhammed b. İsmail bir kez daha Fatımî İsmailîlerince *Kaim* ve *Nâlık* olarak tanınmaktaydı. Ancak bu durum İmametinin onun soyundan devam ettiği görüşünü nakzetmeyecek şekilde yeniden kurgulandı. Şöyle ki bu yeni yaklaşım kendi içerisinde bir tutarlılığa sahipti. Her ne kadar Muhammed b. İsmail, *Kaim-İmam* ve *yedinci nâlık* olarak şeriatte gizli olan hakikatleri açıklamak görevine sahip idiyse de, artık onun Kaim ve nâlık olarak yapması gereken görevleri *halifelerine*, yani kendi soyundan gelen İsmailî imamlar olarak Fatımî halifelerine geçmişti. Dolayısıyla artık Muhammed b. İsmail *recat* etmeyeceğinden ötürü, şeri hükümlerin batınî anlamları bu halifeler vasıtasıyla açıklanacak ve böylece Kaim'in görevleri onlar tarafından yerine getirilecekti. Daha önceleri gizlilik döneminde (*devru's-setr*) faaliyetlerini sürdüren bu halifeler, Ubeydullah el-Mehdi ile birlikte açıktan davet döneminde (*devru'l-keşf*) faaliyette bulunmuşlardı. Devru'l-Keşf, cismani dünyanın sonuna dek sürecek ve son halife, Kaim'in hücceti olacaktı (Kadı Numan, 1956; 67, 70-71). Böylece bir taraftan kıyamet gününe kadar şeriatın hiçbir hükmünün



yürürlükten kalkmayacağı vurgulanırken (Kadı Numan, 1960; 316), diğer yandan, Daftary'nin de belirttiği gibi (Daftary, 1990; 177), Kaim önce Muhammed b. İsmail'in şahsında, ardından da Fatîmî halifelerin şahsında ortaya çıktığından dolayı bir anlamda Kaim-Mehdi'nin devri olarak yedinci devir fiilen başlamış, Halifeler, İslam şeriatı dâhil, bütün geçmiş dinlerin gizli anlamlarını (*hakâik*) açıklayarak Kaim'in görevini yerine getirmiş olmaktadır.

Bunun yanında başta Nasır Hüsrev (471/1078) gibi bazı İsmâîlî yazarlar döngüsel tarih anlayışına dair birtakım yeni kavramlar geliştirmişlerdir. Nasır Hüsrev bir yandan imametın sürekliliğinden söz ederken, diğer yandan sürekli olarak yedi imam (Nasır Hüsrev, 1977; 9, 12, 42, 76-80, 109) ya da Hz. Muhammed'den sonra gelen yedi imamdan bahseder (Nasır Hüsrev, 1977, 212). Bununla birlikte, yedinci imamı *kâimu'l-kıyâme* mertebesini haiz olarak niteler (Nasır Hüsrev, 1977, 86-88). Nasır Hüsrev'e göre Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan sonra altıncı nâtik olan Hz. Muhammed'i izleyecek altı imamdan sonra gelecek olan Kaim yeni bir şeriat getirmek yerine ilahi rehberlik altında nihai hükmü verecek yedinci nâtikdir (Nasır Hüsrev, 1977; 46, 51). Ayrıca o, yedi devrin tamamını içine alan büyük devir (*devr-i mehîn*) ile bu devrin son dönemini oluşturan Muhammed devri sonrasını kapsayan küçük devir (*devr-i kihin*) arasında bir ayırım yapar (Nasır Hüsrev, 1977; 62, 64, 126 vd.).

Döngüsel tarih anlayışında yaşanan bir diğer farklılaşma Fatîmî halifesi Müstansır döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Fatîmî İsmâîlîleri, Muhammed b. İsmail'in zuhuruna ilişkin daha çok bir tür ruhsal bir anlayış benimsemişlerdir. Artık onun cismani dönüşünü/recatını beklemiyorlardı. Onlara göre Kaim, yedinci nâtik olarak ikinci gelişinde Muhammed b. İsmail ve Müstansır'ın soyundan, yani Fatîmî soyundan bir imam olacak ve insanlık tarihinin son devrini başlatacaktı (Müeyyed; 1974; I/363; Nasır Hüsrev, 1977, 13, 43).

Daha sonraki İsmâîlîler de bu yedili devirden müteşekkil tarih anlayışında birtakım ilave değişikliklere gitmişlerdir. Mesela Yemen'deki Tayyibi İsmâîlîleri astronomik hesaplamalara dayanarak büyük devri (*kevr-i a'zam*) her biri yedi devirden oluşan ve kıyametin kopmasıyla (*kıyâmetu'l-kıyâmâ*) kemale erecek sayısız devirden oluştuğunu kabul ettiler (Velid, 1961; 100, 121). Onlara göre büyük devir (*kevr-i a'zam*) aynı zamanda kendi içerisinde her biri yedi devirden oluşan ve art arda gelen *devru's-setr* ve *devru'l-keşfler*den müteşekkildi (Hamidî, 1971; 205-227; Velid, 1961; 121-128; Daftary, 1990; 140-141).



Son olarak Alamut dönemindeki Nizari İsmâîlîlerine baktığımızda, her ne kadar onlar da genel anlamda yedi nâtıktan müteşekkil devir anlayışını kabul etmişlerse de, Tayyibi İsmâîlîlerinin tersine daha önceki devirlere fazla ilgi göstermeyerek kendi dönemleri üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bununla birlikte kendi tarih anlayışlarını ortaya koyma bağlamında, Hz. Muhammed devrindeki geçiş dönemleri olarak kıyamet dönemlerini kabul ettiler. Onlara göre altıncı devir olarak İslam döneminde geçici kıyamet dönemleri olabilirdi ve bunlar Muhammed devrinin sonunda meydana gelecek büyük kıyamete bir anlamda hazırlık aşamalarını ifade etmekteydiler. Ayrıca her Nizari imamı potansiyel olarak *kaim* kabul edildiğinden dolayı *kıyametin* şatları prensip olarak her an mevcuttu ve bu anlamda imamın irade etmesiyle Muhammed devrinde *kıyamet* ve *setr* devirleri birbirlerini takip edebilirdi. Bununla birlikte *kıyamet* gizli kalmış hakikatin Nizari imamın şahsında tecelli etmesi iken, *setr* imamın gerçek manevi şahsiyetinin gizli kalması demektir (Daftary, 1990: 386 vd). Bu anlamda kıyamete sembolik bir anlam yüklendiği anlaşılmaktadır. Böylece *hakikat* zahir hükümlerin bânının gizli kalması durumunda *şeriatın* tam olarak gözetilmesi ve dolayısıyla *takiyye* yapılması söz konusu olmaktadır (Tûsi, 1950 61-63, 128-149; Corbin, 1987: 117 vd; Hodgson, The Order of Assassins, 1955; 148 vd.;).

### Sonuç Yerine

Netice olarak, İsmâîlî tarih anlayışının tipik bir Şii yaklaşım olarak imamların tarihi üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Bu anlamda bu tarih anlayışının büyük oranda tarihsel gelişmelerin etkisi altında devamlı olarak yeniden kurgulandığı söylenebilir. Pragmatik/pratik olarak kabul edilebilecek bu yaklaşım, bilhassa birtakım siyasi-dini kriz anlarında İsmâîlî imamet anlayışının yeni bir formda kendisini tekrar inşa etmesine imkân tanımıştır. Bu anlamda, mesela ilk dönemlerde yoğun Abbasi baskısı karşısında Muhammed b. İsmail'in Kaim-Mehdi olarak döneceği vaadinin büyük oranda dönemin siyasi konjonktüründe kitlelerin ümidini canlı tutmak için başvurulan bir yöntem olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, Ubeydullah el-Mehdi'nin bu anlayışta gerçekleştirdiği köklü değişiklik, büyük oranda dönemin sosyo-politik şartların dayattığı bir zorunluluktan kaynaklanmaktaydı. Şöyle ki İmamiyye Şiası'nda 12. imamın gaybeti ve sonrasında yaşanan hayal kırıklığı yanında; hem İmamî, hem de İsmâîlî çevrelerdeki yoğun Mehdi beklentisi, hareketin parçalanması pahasına da olsa, Ubeydullah'ın imamet anlayışında bu değişikliği yapmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla, imamların Muhammed

b. İsmail'in soyundan geleceği fikri, Abbasilere karşı Fatımilerin siyasi meşruiyeti açısından hayati önem taşımaktaydı. Nitekim Muiz döneminde olduğu gibi, değişik dönemlerde Fatimi imamet anlayışında yaşanan farklılaşmalar benzer gerekçelere dayanmaktaydı.

Nizari imamet anlayışına gelince, kıyamet öğretisinin sürekli olarak canlı ve devamlılık arz etmesi, Alamut Nizari devletinin içinde bulunduğu coğrafi, askeri ve siyasi yapı düşünüldüğünde, İsmailî-Nizari kitlelerin imamlarına bağlılığını, dolayısıyla, oldukça farklı bir karaktere sahip bu devletin varlığını sürdürebilmesi için en pratik çözüm yoluydu.

### KAYNAKÇA

Abbas Hamdani-François de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs" **JRAS**, (1983), s. 173-207.

El-Bağdadi, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037), **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Osman Huşt, Kahire 1988.

Cafer b. Mansur el-Yemen, Ebu'l-Kâsım (347/958), **Kitâbu'l-Keşf**, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.

....., **Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ**, thk. M. Galib, Beyrut, 1984;

Corbin, Henry, **Cyclical Time and Ismaili Gnosis**, London 1983.

Daftary, Farhad, **Ismâ'îlis: Their History and Doctrines**, Cambridge 1990.

....., "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", **SI**, 77 (1993), s. 123-139.

Deylemî, Muhammed b. Hasan el-Yemâni (711/1311), **Kavâ'idu 'Akâidi Âl-i Muhammed**, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Sana 1987.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn**, Wiesbaden 1965.

Hamidi, İbrahim b. Hüseyin, **Kitâbu Kenzi'l-Veled**, thk. Mustafa Galib, Wiesbaden 1971.

Hodgson, Marshal G. S., **The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World**, The Hague 1955.

Ivanow, Wladimir, **Studies in Early Persian Ismailism**, Bombay 1955

İbnu'd-Devâdârî, **Kenzu'd-Durer**, thk. Selahuddin el-Müneccid, Kahire 1961.

İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Karaşî (872/1467), **'Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr**, V. cilt, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1975.

Jamal, Nadia Eboo, **Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of the Ismaili Tradition in Persia**, London 2002.

Kadı Nu‘mân, b. Muhammed, el-Kâdî Ebû Hanîfe (363/974), **Esâsu't-Tevîl**, Beyrut 1960.

....., **Kitâbu Mecâlis ve'l-Musâyerât**, thk. el-Habib el-Fakiy-İbrahim Şebbûh-Muhammed el-Ya‘lâvî, Tunus 1978.

....., “er-Risâletu'l-Muzhibe”, Hams Resâil İsmâ‘îliyye, thk. Arif Tamir, Selemiye 1956.

El-Kirmâni, Hamidüddin Ahmed (411/1020), **Kitâbu'r-Riyâd**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.

El-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş‘arî (301/913), **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak**, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

Madelung, Wilferd, “Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre,” **Der Islam**, 37, 1961, (1961), s. 43-135.

Müeyyed, fi'd-Dîn eş-Şirâzî, **el-Mecâlisu'l-Meyyediyye**, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1974.

Nasır Hüsrev (471/1078), **Vech-i Din**, thk. G. R. Avanî, Tahran 1977.

....., **Zâdu'l-Müsafirîn**, thk. M. Bezlu'r-Rahman, Berlin 1923.

....., **Câmi'u'l-Hikmeteyn**, Henry Corbin-M. Muin, Tahran-Paris 1953.

Nâşi el-Ekber (293/905), **Mesâilu'l-Îmâme**, thk. Joseph Vann Ess Beyrut 1971.

Neşvânü'l-Himyeri, Ebû Saîd (573/1175), **Hûru'l-'Iyn**, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1948.

Nevahti, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912), *Fıraku'ş-Şi'a*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdik, Necef 1936.

Nuveyrî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), **Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb**, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-‘Âl, Kahire 1948.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (361/971), **İsbâtu'n-Nubuât**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1966.

Stern, S. M., **Studies in Early Ismailism**, Leiden 1983.

Tusi, Nasıruddin Muhammed, **Ravzatu't-Teslîm**, ed. Wladimir Ivanow, Leiden, 1950.

Velid, Hüseyin b. Ali, “Risâletu'l-Mebde' ve'l-Me'âd”, thk. Henri Corbin, **Trilogie Ismaélienne**, Tahran 1961.

Walker, Paul, “Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ‘îlî History”, **IJMES**, 9 (1978), 355-366.