



TARİHSEL SÜREÇTE İSMAİLİLİK VE YAŞADIĞI FAKLILAŞMALAR

Muzaffer TAN*

Öz

Şii batını bir mezhep olarak İslam kültür ve siyasi tarihinde kayda değer bir rol oynamasına rağmen, dini/mezhebi veya siyasi birtakım mülahazalarla, tarihî ve nazari açıdan son derece çarpıtılarak takdim edilen İsmaililik, 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 İsmailî tarihin ve anlayışın mümkün merteye kendi orijinal kaynaklarına dayanılarak ortaya konması bir zorunluluktur. Ülkemizde son dönemde İsmaililiğe dair 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: İsmaililik, İsmail b. Cafer, Nizarilik, Hasan Sabbah, Ağa Han, Talim, Yeni Eflatunculuk, Hamdan Karmat.

Ismailism in the Course of Time and the Changes It Underwent

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.

Keywords: Ismailism, Ismail b. Jafar, Nizarites, Hasan al-Sabbâh, Agha Khan, Authoritative Teaching, Neo-Platonism, Hamdan Qarmat

Giriş

Cafer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki ölümünden sonra, imametın nass ve tayinle Cafer'in en büyük oğlu İsmail ve onun oğlu Muhammed b.

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E. Posta: tanmuzaffer@yahoo.com

İsmail ve soyundan gelen imamların hakkı olduğunu iddia eden Şîî gruba İsmâîliyye/İsmaililer denir.

İsmâîliyye mezhebi, *İsmâîliyye* ismi dışında *Karâmita*, *Talîmiyye*, *Bâtîniyye*, *Seb'îyye* ve *Melâhide* gibi farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeler aslında değişik zaman ve zeminlerde farklı İsmailî topluluklar ve onların görüşleri ile ilişkilidir. Bunlardan *Karâmita/Karmatiler* ismi, İsmaililik karşıtı kesimlerin İsmailileri kötülemek amacıyla kullandıkları bir isimdir. Karâmita tabiri tüm İsmailileri ifade etmekten çok, III/IX. asrın ikinci yarısında İsmaililik içerisinde imamete dair çıkan anlaşmazlıktan sonra başta Irak daisi Hamdan Karmat olmak üzere eski İsmailî öğretiyeye bağlı İsmailî kesimi ifade etmektedir. Dolayısıyla Fâtımî İsmaililiği diyebileceğimiz İsmaililer için Karâmita tabirini kullanmak yanlış bir yaklaşım olacaktır. *Bâtîniyye* ifadesine gelince, İsmaililer, dinî nasların zahirî ve *hakâik* adını verdikler batınî/gizli anlamları olduğunu; bu batınî anlamlar bilinmeden zahirin tek başına bir anlam ifade etmeyeceğini öne sürdükleri ve bu batınî anlamlar üzerinde fazlaca durdukları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Bununla birlikte bu nitelemenin İsmailî olmayan kesimlerce dini-siyasi bir amaç doğrultusunda kasıtlı olarak kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Buradan İsmaililerin dinin zahirî yönü olarak şeriati reddedip sadece gizli batınî yönünü kabul ettikleri izlenimini uyandırmak, aynı zamanda hem İsmaililerin hem de kavramın tedavüle sokulmaya başlandığı dönemde İslam coğrafyasının en büyük dinî-siyasi gücü olarak Abbasiler karşısında İsmaililik mezhebine mensup Fâtımî hilafetinin İslam dışı olduğunu göstermeye yönelik bir çabayı da içermekteydi. İsmailî gruplardan özellikle Fâtımiler öncesi ilk İsmaililer, Karmatiler ve Alamut İsmaililerinin belli bir dönemi için böyle bir durum söz konusu edilebilirse de, bu yaklaşımı, başta Fâtımî İsmaililiği ve onun devamı mahiyetindeki Müstâlî-Tayyibi İsmaililiği olmak üzere, tüm İsmaililere teşmil etmek yanlış olacaktır. *Talîmiyye* ifadesi daha çok Hasan Sabbah ile birlikte Alamut-Nizarî İsmaililileri için kullanılan bir isimdir. Onlara göre dinin batını, her türlü sır ve hakikat ancak masum imamın talimi/öğretmesi ile elde edilebilir; dolayısıyla masum imamın talimi dışındaki her türlü öğretim yanlış ve bâtılı da potansiyel olarak içerisinde taşıyacaktır.

İsmaililer için kullanılan bir diğer isim *Seb'îyye* (Yediciler)'dir. Bu ismin kullanılması muhtemelen Cafer es-Sâdık'tan sonra ilk İsmailî unsurların Muhammed b. İsmail'i yedinci imâm olarak kabul etmeleri veya yedi devirden oluşan döngüsel bir tarih anlayışına sahip olmalarından dolayıdır. Bu isimlerin dışında kullanılan ve dinden çıkanlar anlamına gelen *Melâhide* nitelemesi büyük oranda ideolojik ve dışlayıcı bir yaklaşım

içermektedir. İsmaililer hakkında kullanılan tüm bu isimlerin yanında onlar kendilerini daha çok *Dava*, *Davet*, *Davetu'l-Hâdiye* ya da *Ehlu'l-Hak* olarak nitelendirmişlerdir. Bununla birlikte dışarıdan yapılan bir isimlendirme olsa da *İsmâiliyye* ismi zamanla İsmailî topluluklarca benimsenmiştir.

1. Fatimiler Öncesi İsmaililik

İsmaililiğin ortaya çıkışı ve 297/910 yılında Fâtımî devletinin kuruluşuna kadarki teşekkül süreci tam olarak aydınlatılabilmiş değildir. Yaklaşık bir buçuk asır süren bu erken döneme ait muteber kaynakların oldukça az olması, erken dönem İsmaililiğin tarihî ve nazarî açıdan aydınlatılmasına yeterince imkân tanımamıştır. Bununla birlikte, 1930'lu yıllardan itibaren yapılan çağdaş araştırmaların neticesinde Fâtımiler ve sonrası döneme ait İsmailî metinlerin gün ışığına çıkarılması, erken dönem İsmaililerin tarihi ve öğretisi hakkında daha sağlam bilgilere ulaşma imkânını sağlamıştır.

Cafer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki vefatından sonra taraftarları birtakım alt gruplara ayrılmışlardır ki, bunlardan ikisini ilk İsmailî gruplar olarak kabul etmek mümkündür. Zikredilen iki İsmailî grup Cafer es-Sâdık'ın vefatından sonra diğer İmami Şiiilerden ayrılmışlar ve Kufe'de müstakil olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Söz konusu bu iki fırkadan biri İsmail'in vefatını inkâr ederek onun Kaim İmam ve Mehdi olduğunu ve geri döneceğini (rec'at) öne sürmüştür. İsmaililiğin ortaya çıkışı ile ilgili elimizdeki en eski ve önemli eserlerin yazarları olan Nevbahtî (ö.300/912) ve Kummî (ö.301/913) bu fırkayı "Hâlis İsmaililer" olarak isimlendirmişlerdir.¹

İlk İsmailî gruplardan ikincisi ise İsmail'in babası Cafer'in hayatında öldüğünü kabul ederek, Cafer'in vefatından sonra imametini İsmail'in en büyük oğlu Muhammed'e geçtiğini öne sürmüştür. Bu gruba "Mübarekiyye" adı verilmiştir. Bunlara göre imamet, Hasan ve Hüseyin'in durumu hariç, kardeşten kardeşe geçmez; bu nedenden ötürü İsmail'in diğer kardeşlerinin imametini kabul etmemişlerdir.²

Makâlât yazarları Mübarekiyye'yi hareketin liderlerinden ve İsmail b. Cafer'in mevlası olan "Mübârek" adında birine nispet etmişlerse de, son

¹ Bkz. Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şi'a*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Nefes 1936, s. 57-58; Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, s. 80. İsmaili öğretiyeye aşina daha geç dönemde yaşamış olan Şehristânî (548/1153) ise bu fırkayı "İsmâ'liye el-Vâkıfa" olarak isimlendirir. Bu fırka İsmail b. Cafer'i son İmam ve Mehdi olarak kabul etmiş ve İmam Cafer'in, İsmail'i Abbasi valisinden korumak için, onun ölümünü ilan ettiğini öne sürmüştür. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992, s. 170.

² Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, s. 58; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s.80-81; Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtul-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Henri Ritter, İstanbul 1929-1930, s. 24-27; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 171.

dönemde yapılan birtakım çalışmalarda Mübârek ifadesinin İsmail'in bir lakabı olduğu görüşü hâkim olmuştur. Böylece Mübârekiyye'nin İsmaililik için kullanılan ilk isimlerden olduğu, ancak daha sonraları başta Nevbahtî ve Kummî olmak makâlât yazarları tarafından bu hareketi adlandırmak için İsmailiyye tabirinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.³ Aynı zamanda ilk İsmaililer, çağdaşlarınca Karmatî/Karâmita veya Batnî/Bâtniyye şeklinde anılıyordu. Ancak İsmaililer, kendilerini daha farklı bir biçimde "Dava" ya da "Dava el-Hâdiye" olarak isimlendirmektedirler.⁴ Fâtımiler döneminde de İsmaililer kendilerini aynı ifadelerle isimlendirerek İsmailiyye ifadesini kullanmamışlardır.⁵

Nevbahtî ve Kummî'deki ifadelerden Muhammed b. İsmail'in ölümüyle Mübarekiyye'nin iki gruba ayrıldığı ve çok küçük bir grubun imametini Muhammed b. İsmail'in soyundan devam ettiğini öne sürdükleri anlaşılmaktadır.⁶ O dönemle ilgili olarak hiçbir kaynak böyle bir gruptan ve imamların silsilesinden bahsetmez. 286/899 yılında Ubeydullah/Abdullah el-Mehdi imametini kendi soylarından devam ettiğini öne sürünceye kadar Mübarekiyye'nin çoğunluğunu oluşturan diğer grup Muhammed b. İsmail'in vefatını inkâr etti ve İmam Kaim olarak onun geri dönüşünü (recat) bekledi. Daha sonraları Irak'taki İsmailî davetin başında bulunan dai Hamdan Karmat'a nispetle Karâmita ismi ile şöhret bulacak bu gruba göre Muhammed b. İsmail, Cafer es-Sâdık'tan sonra yedinci ve sonuncu imamdı ve bu nedenle İsmailiyye genel olarak Yedi İmamcılar/Seb'iyye olarak tanındı.⁷

İsmailî 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, İsmaililiğin merkezi liderliği ile düzenli olarak mektuplaşmaktaydı. 286/899 yılında Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmailî merkezi liderliğin başına geçmesinden kısa bir süre sonra Şam bölgesinde bulunan Selemiyye'deki liderlikle karşılıklı mektuplaşmaların akabinde liderliğin fikri yapısında ciddi değişiklikler olduğunu fark etti. Şöyle ki, bu yeni yaklaşıma göre

³ Mesela bkz. Hamdanî, Hüseyin, *On the Genealogy of Fatimi Chalips*, Kahire 1958, s.10; Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, s. 108-112, Daftary, *İsmaililer*, s. 130.

⁴ İbn Havşeb, Mansûru'l-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hâdiye*, Collectanea I, ed. M. Kamil Hüseyin, Leiden 1948 içinde, s. 209-212; Stern, S. M., "İsmâ'îlis and Qarmatians", *L'élaboration de l'Islam*, Paris 1961, s.100; Daftary, *İsmaililer*, s.126.

⁵ Bu ifadelerin kullanımı için bkz. Musatansır Bi'llah, *es-Sicillâtu'l-Mustansriyye*, thk. Abdülmünim Macid, Kahire 1954, s. 157, 168, 174, 178-179; Âmir bi-Ahkâmi'llâh, *el-Hidâye el-Âmiriyye*, thk. Asaf Feyzi, Bombay 1938; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, Kahire 1331-1338, IX/18-20, X/434-435.

⁶ Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 61; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 72.

⁷ Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 73; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, s. 84.

İsmaililiğin 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.⁸ Bu durumun ortaya çıkmasıyla Hamdan hiç gecikmeden Selemiyye ve buradaki merkezi liderlikle irtibatını kopardı ve emrindeki dailere 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.⁹

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-Sâdık'ın soyundan devam ettiğini, Ubeydullah ve daha önceki merkezi liderliğin de Cafer'den sonraki imamlar olduklarını kabul etti.¹⁰ 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 kaybolması¹¹ 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-Mehdî'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.¹²

Bahreyn Karmatiler devleti olarak nitlenendirilebilecek bu siyasi yapı Fâtımiliğin doğuda siyasi nüfuz sahibi olmasına ciddi bir engel teşkil

⁸ Daha sonraları Fâtımî İsmaililiğinin resmi öğretisi hâlini alacak olacak olan İmametini Cafer es-Sadık'ın soyundan devam ettiği görüşüne paralel olarak, Cafer es-Sadık ile Ubeydullah el-Mehdi arasındaki dönemde İsmailî davetin değişik şekillerde gerçek isim ve kimliklerini gizlemiş olan birtakım gizli imamların (*el-eimmetu'l-mestûrîn*) kanalıyla yürütüldüğü şeklinde değişikliğe uğrayacaktı. Bkz. Hamdanî, Hüseyin, *On the Genealogy of Fatimi Chalips*, Kahire 1958, s. 1 vd., Abbas Hamdâni, F. de Blois, "A Re-Examination of Mahdi's Letter to the Yamanites on Genealogy of the Fatimid Caliphs", *JRAS* (1983), s. 173 vd.

⁹ İbn Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdillâh, *Kenzu'd-Düer ve Câmîu'l-Ğurer*, thk. S. el-Muneccid, Kahire 1961-1972, VI/65, 68; Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhab, *Nihâyetu'l-Ereb*, thk. M. Cabir Abdu'l-Alâ al-Hînî, Kahire 198, 4XXV/216, 227-232; Makrizî, *İtti'âz*, I/167-168; Wilferd Madelung, "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, (1961), s.59; Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, Rastlantı Yayınları, Ankara 2001, s. 125-126

¹⁰ Daftary, *İsmaililer*, s. 161

¹¹ Hamdan Karmat'ın daha sonraki hayatı hakkında oldukça ilginç tespitler hakkında bkz. Madelung, Wilferd, "Hamdân Qarmat and the Dâ'î Abû Alî", *Proceedings of the 17th Congress of the UEA [Union Européenne des Arabisants et Islamisants]*, St. Petersburg 1997, s. 115-124.

¹² Mesudî, Ebî'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Leiden, 1894, s. 391.

etmekteydi. Karmatiler Cibal, Horasan ve Maverâünnehir'deki bazı toplulukların desteğini de kazanmıştı. Bilhassa Irak ve Bahreyn'deki Karmati liderlerle yazışan Ebû Hâtîm er-Râzî ve diğer Rey daileri Ubeydullah'ın görüşlerini batıl kabul ederek Muhammed b. İsmail'in mehdiliği fikrine bağlı kalmaya devam ettiler. Diğer yandan Horasan'daki ilk İsmaililerden kayda değer bir kesim Fâtımî İsmaililerine katıldılar.¹³

Ubeydullah'ı destekleyenlerin asıl karargâhını temelde Yemen oluşturmaktaydı. Her ne kadar orada da 299/912 yılında dai Ali b. Fadl, Karmati tarafa geçmiş ve kendisini beklenen Mehdi olarak ilan etmişse de, İbn Havşeb (302/914) Ali b. Fadl 'ın baskılarına karşı koymuş ve ölümüne kadar Ubeydullah'a bağlı kalmıştır. Sind ve Kuzey Afrika'daki İsmaililere gelince ki buralarda daveti İbn Havşeb'in gönderdiği dailer başlatmıştı, imametın Cafer'in soyundan devam ettiği fikrini kabul emişlerdi.¹⁴

Bu süreç içerisinde Selemiyye'de bulunan Ubeydullah 289/901'de burayı terk edip Mağrib'e doğru uzun bir yolculuğa çıktı. 292/905 yılında Marakeş şehrinin doğusundaki Sicilmase'ye geldi ve burada yerli hükümdarlar tarafından bir süre hapsedildi. 280/893 yılından itibaren dai İbn Havşeb'in emriyle Mağrib'te davet faaliyetlerine başlayan Abdullah eş-Şîi, Mağrib'te önemli zaferler elde edip buradaki mahalli iktidarları teker teker yıkmasının ardından, Ubeydullah'ı kurtardı. Hicri 297 yılının Rebîyülevvel ayında özel bir merasimle Ubeydullah, resmen halife olarak tanındı ve böylece Afrika'da Fâtımî hanedanlığı kurulmuş oldu. Afrika'da Ubeydullah'ın hilafetinin başlamasıyla birlikte ilk İsmaililerin tarihindeki *gizlilik* ve *gizli imamlar* dönemi de sona erdi. Böylelikle hilafeti ellerinde tutan İsmailî imamların açık bir biçimde yandaşlarının başına geçtiği *Keşf* ya da *Zuhur* dönemi başlamış oldu.¹⁵

İsmailî öğretinin asli yapısı ve batınî düşüncesi, ilk İsmaililer yoluyla, üçüncü/dokuzuncu asrın ikinci yarısında ortaya konmuştur. Bilhassa Fâtımiler dönemi, İsmailî kaynaklar ve muhaliflerin onlar hakkında yazdıkları, İlk İsmaililerin fikir yapıları ve inanç esasları hakkında zengin bir malzeme sunmaktadır.

¹³ Heinz Halm, "Abû Hatem Râzî", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, London 1983-, I/315.

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Kureşî, *Târihu Hulefâi'l-Fâtımiyyîn bi'l-Mağrib*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî, Beyrut 1985.

¹⁵ Kadı Numan, İbn Muhammed b. Mansur Hayyun et-Temîmî *İftitâhu'd-Da've*, thk Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1970, s. 54-257; Nisâburî, Ahmed b. İbrahim, *İstitâru'l-İmâm*, ed. W. Ivanow, Bulletin the Faculty of Arts, University, 4. 2 (1936), s. 96 vd; İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*, thk. Mustafa Galib, Beyrut, 1978, V/44-112; İbn 'Îzârî el-Marrâkuşî, *Kitâbu'l-Beyâni'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*, nşr. ve thk. G.S. Colin-E. Levi-Provençal, Leiden 1948, I/124 vd; Makrizî, Takıyyuddin, Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn el-Hulefâ'*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1948, s. 55-66.

İlk İsmaililer, Kutsal Kitapların ve şeri hükümlerin zahir ve batını arasında ayırma giderek her zahirî ve lafzî mananın bir batınî ve hakikî manası olduğunu ileri sürmüşlerdir. Neticede İsmailî inanç yapısında Kur'an ve İslam şeriatının zahirî manası ile batınî manası birbirinden tamamen ayrılır. İlk İsmaililiğin öğretisine göre yeni bir şeriat getiren her peygamberle dinin zahirî yönü değişirken, sonsuz ebedî hakikatleri (*hakâik*) ihtiva eden dinin batınî 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.

Başlangıçtan beri, İsmaililer için batınî hakikatlere ulaşmak tevil (batınî/temsîlî yorumlama) yoluyla mümkün olmuştur. İsmali imamın asli vazifeleri arasında olan tevil vasıtasıyla İsmaililer zahirî manadan dinin batınî ve hakikî manasına ulaşırlar. Bu durum şeriattan 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 İsmailî mezhebine girmek anlamına da gelen ve "belâğ" olarak nitelenen bu aşamalı süreç belli miktarda ücret ödemek karşılığında gerçekleşirdi. "Belâğ"ın farklı yönleri ilk İsmailî dönemle 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 İlk 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 bölgelerinin (cezâir) her birinde merkezi liderliğin görevlendirdiği aslî bir daî davetin başkanlığını yapmaktaydı. Her hâlükârda davetin her bir farklı bölgesinde, geniş bir dai ve yardımcıları ağı davetin ve belâğın farklı görevlerini yapmaktaydılar.

İlk 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. İlk İsmaililer zaman ve sonsuzluk hakkında Helenizm ve Gnostisizm gibi farklı düşünce okulları ve akımlarının yanı sıra, İslam'dan önceki İbrahimî dinler ve Gulat-ı Şia'nın inançlarından alınmış özel nazariyelere sahiptiler.¹⁶ Zamanla ilgili bu nazariyeler, hem İsmaililiğin nübüvvet ve insanlığının dinî tarihiyle, hem de Kur'an'ın yaratılış ve Ulu'l-

¹⁶ Walker, Paul, "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ'îlî History, IJMES, 9 (1978) s. 355-366.

Azm peygamberlerin risaletiyle ilişkiliydi. İlk İsmaililere göre insanlığın dinî tarihi yedi devirden müteşekkil olup her bir devreyi şeriat getiren bir peygamber başlatmaktaydı. Onlar bu her devirde yeni bir şeriat getiren peygamberlere nâtik adını vermekteydiler. Aslında her devrin şeriatı o devrin natıkının zahirî mesajını yansıtmaktaydı. Tarihin ilk altı devresi, natik adı verilen (nutakâ') Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed olmak üzere altı Ulu'l-Azm peygamberden ibaretti. Bu natıklardan her biri kendi devirlerinin şeriatının bâtınında gizli olan hakikatleri tevil etmesi için aynı zamanda bir de vekile sahiptiler ki İsmaililer bu vekillere vasiy, esâs ya da sâmit demektedirler. İlk altı devrenin vasileri (*evsiyâ*) sırasıyla Şis, Sâm, İsmail, Harun (veya Yuşa), Şemunu's-Safâ, Ali b. Ebî Tâlib idi. Her bir devirde, o devrenin 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 yükselirdi ki getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin natıkının şeriatını iptal/nesh ederdi. Bu durum sadece tarihin son dönemi olan yedinci devirde farklıydı.¹⁷

İlk İsmaililerin inanışlarına göre Hz. Muhammed ve İslam'ın devri olan altıncı devrin yedinci imamı, İsmaililerin ölümünü inkâr ederek Kaim Mehdi olarak zuhur edeceğini bekledikleri Muhammed b. İsmail'di. Yalnızca o, son imam olarak natik ve esasın vasıflarını kendisinde birleştirecekti. Muhammed b. İsmail, İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacağı; ancak o yeni bir din getirmeyecek, bunun yerine daha önce gelen ilahi mesajlarda gizli olan bütün hakikatleri açık seçik ortaya koyacak ve böylece artık dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacaktı. Kaim ve natıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismani dünya sona erecekti.¹⁸

2. Fâtımî İsmaililiği

Bu dönem Fâtımî hilafetinin 297/909 yılındaki kuruluşundan Fâtımî halifesi Müstansır'ın 487/1084'deki ölümüne ve onu izleyen İsmaililik içinde yaşanan büyük bölünmeye kadarki dönemi kapsar. Klasik Fâtımî dönemi denen bu dönemde Fâtımî halifeleri yalnızca yönettikleri imparatorluk sınırları içinde değil, İslam âleminin her yerindeki İsmaililerin çoğunluğunca meşru imamlar olarak kabul edildiler. Ebû Hâtim er-Râzî (322/934), Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (331/942), Kadı Numan olarak bilinen Ebû Hanife en-Numan b. Muhammed (363/973), Ebû Yakup es-Sicistanî (361/972), Hamidüdin el-Kirmanî (411/1020), el-Müeyyed fi'd-Dîn

¹⁷ Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 14 vd.; Kadı Numan, *Esâsu't-Tevîl*, s. 33, 40-42, 47.

¹⁸ Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 14 vd.; 104, 109; *Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ*, s. 21, 27, 31; Ebu Yakub es-Sicistanî, *İsbâtu'n-Nubuwwât*, 181-193, Nuveyrî, XXV/195-216;

eş-Şirâzî (470/1077), Nasır Hüsrev (481/1088) gibi çok sayıda İsmailî yazar ve dainin eserlerinde görüldüğü gibi bu devirde İsmaililik gerek siyasi ve ekonomik, gerekse edebiyat alanında “altın çağını” yaşamıştır.

Fâtımî İsmaililiği devrinde İsmailî dailer kelam, felsefe, fıkıh ve diğer zahiri ve batınî ilim dallarında çok sayıda eser kaleme almış, İsmailî davetini sadece Fâtımî devleti sınırları içinde değil, Hindistan ve Maveraünnehir’e kadar olan bölgelere yaymışlardır.

Fâtımî İsmaililiğine paralel olarak Bahreyn ve güney Irak’ın yanı sıra Cibal ve Horasan bölgelerinde de Karmatiler de varlığını sürdürdü. Söz gelimi Rey daisi Ebû Hâtim er-Râzî ve Horasan-Maveraünnehir daisi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, Ubeydullah el-Mehdî’nin imametini kabullenmeyip Muhammed b. İsmail’in dönüşü fikrini benimsemeye devam ettiler. Söz konusu iki dai, yaptıkları faaliyetler sonucunda, aralarında İran’ın farklı bölgelerindeki birtakım yöneticilerin de bulunduğu, çok sayıda insanı davaya kazandırdılar. Ayrıca bu iki şahsiyet İsmailiğin evren anlayışı ve diğer nazarî birtakım hususların biçimlenmesinde rol oynayarak önemli eserler kaleme aldılar.¹⁹

Yeni Eflatunculuğu ilk defa İsmailî düşünceye sokan dai Nesefî, 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 oldu ve benzer yapıda bir Karmatî akaidinin oluşumunda önemli bir rol oynadı. İslam devrinin Muhammed b. İsmail’in yaşadığı dönemde sona erdiğine ve insanlığın yedinci ve son devrinin o dönemden itibaren başladığına inanan Nesefî, şeriata/dinin hükümlerinin büyük bir kısmının artık gereksiz olduğunu ileri sürdü.²⁰

Ebû Hâtim er-Râzî, Nesefî’nin *Kitâbu'l-Mahsûl*’ündeki birtakım görüşlerine itiraz ederek *Kitâbu'l-İslâh* adlı eserini yazdı. Ebû Hâtim bu eserindeki temel hedeflerinden birisi, *Mahsûl*’de savunulan ibahilik ve şeriata aykırı birtakım hususların reddedilmesiydi. Ebû Hâtim hiçbir bâtnın zâhir olmadan tahakkuk edemeyeceğini ve bundan ötürü de şeriata olan gereksinimin inkâr edilemeyeceğini defalarca vurguladı. Ayrıca Nesefî’nin Muhammed b. İsmail’den itibaren şeriata iptal edildiği bir çağın başladığı fikrini batıl sayarak, İsmaililiğin devirler (*edvâr*) nazariyesinde de birtakım değişiklikler yapmış oldu. Ona göre nâtiklerden her birinin devrinin sona ermesiyle, bu devrin yedinci imamının sonraki devirin nâtığı olarak zuhur etmesine kadarki gaybeti sürecince bir fetret/ara dönemi mevcuttu ve bu dönemde imamların gaybeti sırasında on iki *lâhik* sorumluydu. Ve

¹⁹ Bkz. Wilferd Madelung, “Qarmatî”, *EP*, IV/660-665.

²⁰ S. M. Stern, *The Early Ismaili Missionaries in North West-Persia and in Khurâsân and Transoxiana*, *Studies in Early Ismailism*, Leiden 1983 içinde, s. 219-220.,

bunlardan birisi o devrin gaib yedinci imamının halifesiydi. Ebû Hâtim'in bu yeni nazariyesine göre söz konusu fetret dönemi Muhammed b. İsmail'den itibaren başlamıştı; fakat İslam ve şeriat dönemi Muhammed b. İsmail'in Kâim Mehdi ve yedinci nâtik olarak ortaya çıkmasına kadar devam edecekti.²¹

Ebû Hâtim er-Râzî kendisinin Muhammed b. İsmail'in halifesi olduğunu ve bu yüzden de bu devirdeki diğer lâhiklerden (*levâhik*) daha üstün bir makama sahip olduğunu iddia etmekteydi; ancak bununla birlikte diğer Karmatî dailerin Ebû Hâtim'in bu iddiasını kabul edip etmedikleri hakkında net bir bilgi yoktur. Neseffî'den kısa bir süre sonra Horasan ve Maverâünnehir'deki Karmatî davetin başına geçmiş olan Ebû Yakup es-Sicistanî, Neseffî'nin görüşlerini desteklemek, Ebû Hâtim er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki itirazlarını da reddetmek amacıyla *Kitâbu'n-Nusra* adında bir eser yazdı. Karmatiler ile Fâtımî İsmaililiği arasındaki temel ihtilaflar açısından, *en-Nusra* da *el-Mahsûl* gibi Fâtımî İsmailî literatürde yerini alamamış ve bu sebepten ötürü de günümüze ulaşamamıştır.²²

Söz konusu zaman diliminde Fâtimilerin başında dördüncü halife Ebû Temîm el-Muiz li-Dinillah (341-365/953-975) bulunmaktadır. Bu dönemde Fâtımiler 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'ı ele geçirmiştir. Halife Muiz'in İslam dünyasını kontrol altına alma ve genişleme siyasetinin Karmatiler'e yönelik faaliyetlere girişmesine yol açtığı görülmektedir. Öte yandan Muiz, bir taraftan genişleme siyasetinin başarılı olabilmesi için Karmatilerin gücünden faydalanmayı ümit ederken, diğer taraftan da İslam âleminin doğusundaki bölgelerde bulunan Fâtımî İsmailileri arasında Karmatilerin bazı görüşlerinin yayılmasından kokmaktaydı. Bu yüzden değişik yollarla Karmati toplulukların desteğini kazanmaya çalışırken, aynı zamanda Sind gibi uzak bölgelerdeki Fâtımî İsmailî dailerle temasa geçerek onlara gönderdiği bazı mektuplarda Karmatilerin tebliğlerinden etkilenmiş bazı Fâtımî İsmaililerin inançlarındaki şüpheleri ortadan kaldırmıştır.²³

Halife Muiz'in izlediği politikaya uygun yeni bir anlayış/öğreti geliştirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Nitekim o, meşhur Fâtımî

²¹ Geniş bilgi için bkz. Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân) *Kitabu'l-İslâh*, thk. Hasan Minuçihr-Mehdi Muhakkik, McGill University, Institute of Ismaili Studies, Tahran 2004.

²² Bkz. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, s. 87-122; Madelung, *Das Imamât*, s. 101-114; Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, s. 187-193; Stern, *Studies*, s. 30-46; Daftary, *Ismaililer*, s. 184, 206-207.

²³ İbn Muhammed b. Mansur Hayyun et-Temîmî, *Kitâbu Mecâlis ve'l-Musâyerât*, thk. H. el-Fakiy-İbrahim Şebbûh-M. el-Ya'lâvî, Tunus 1978, s. 411 vd.

fakihi Kadı Numan (363/974)'ın yazdığı bütün eserleri dikkatlice mütalaa etmiş; kendisi de İsmailî akide ile ilgili birtakım eserler yazarak Fâtımî İsmailî öğretide birtakım değişiklikler/ıslahatlar yapmıştır. Bu yapılan değişikliklere dayanarak Muiz, hicri 286' dan önceki İlk İsmailî görüşlerin bir kısmını, Karmatilerin desteğini kazanmak amacıyla, yeniden resmen kabul etti. Bilhassa İslam devrinin yedinci imamı olarak Muhammed b. İsmail bir kez daha Kaim ve Natık olarak tanındı; fakat bunu İmamet devamlılığına aykırı olarak görmedi. Ona göre Muhammed b. İsmail, Kaim İmam olmasının yanında aynı zamanda yedinci natık olarak da şeriatta gizli olan hakikatleri umuma açıklamak yetkisine sahipti; ancak Muiz'in imamet anlayışında gerçekleştirdiği değişikliklerle Muhammed b. İsmail'in, Kaim ve Nâlık olarak yapması gereken görevler, artık onun halifeleri konumundaki İsmailî imamlar olan Fâtımî halifelerine geçmişti. Bu halifeler de başlangıçta gizlenmişlerdi, ancak *Keşf/Zuhur* döneminin başladığı Ubeydullah Mehdi ile birlikte açıkça ortaya çıkmışlardı. Zamanın/Tarihin sonuna kadar var olacak bu halifeler, Kaim'in bütün görevlerini aşamalı olarak yerine getireceklerdi; çünkü Muhammed b. İsmail artık şahsen hiçbir zaman recat etmeyecekti. Muiz'in bu itikadi değişiklikleri Kadı Numan'ın *er-Risâletü'l-Muzhibe* ve Cafer b. Mansûru'l-Yemen'in *eş-Şevâhid ve'l-Beyân*, *Tevîlu'z-Zekât* gibi son dönemlerinde yazdıkları eserlerine de yansımıştı. Ayrıca Muiz, dai Neseî ve Ebû Hâtim er-Râzî tarafından ortaya konup Karmatiler arasında yayılan Yeni Eflatuncu-İsmailî evren anlayışını onaylayıp Fâtımî İsmaililerinin resmi evren anlayışı olarak kabul etmiştir.²⁴

Muiz'in Karmatilerin desteğini kazanmaya yönelik bu faaliyetleri kısmen başarılı oldu. Hayatının ortalarına kadar Karmati kanatta yer alıp Neseî'nin öğretilerine bağlı olan Ebu Yakub es-Sicistani, Muiz döneminde Fâtımî davete geçti ve Muiz'in döneminde kaleme aldığı eserlerinin tamamında Fâtımî halifelerin imametinin meşruiyetini savundu. Bunun neticesinde Sicistani'ye bağlı olan Horasan, Sistan ve Mekran Karmatilerinin büyük bir kısmı da Fâtımî kanada geçti. Yine Muiz, Sind'de Fâtımîler için önemli merkez ele geçirdi. İsmailî dailer Muiz'in ölüm tarihi olan 347/958'den önce Sind'in mahalli yöneticisini İsmailî mezhebine geçmesini sağladılar ve bunun neticesinde Sind'in başkenti Multan İsmaililerinin Sind'deki önemli bir dâru'l-hicresi haline geldi ve bu durum IV/X. asrın sonlarına kadar devam etti. Daha sonraki dönemlerde de parça parça İsmailî gruplar mevcut olmuşlardır.²⁵

²⁴ Daftary, *İsmaililer*, s. 218.

²⁵ Makdisî, *Ahsanu't-Tekâsîm*, s. 481-482; Stern, "Ismaili Propagand and Fatimid Rule in Sind", *Islamic Culture*, XXIII (1949) s. 298-307, Hamdani, *The Beginnings of the Ismâ'îlî Da'wa in Northern India*, Kahire 1956, s. 3 vd.; Daftary, *İsmaililer*, s. 217.

Yine Fâtımî davetin doğuda yayılmasıyla ilgili olarak altıncı Fâtımî halifesi Hâkim bi-Emrillah döneminde (386-411/996-1021) Fâtımî İsmailî davetin kayda değer bir canlılık kazandığı ve Fâtımî toprakları dışında bilhassa Irak ve İran'da yayıldığını belirtmek gerekir. Kahire'deki dâru'l-ilm, el-Ezher ve diğer merkezlerde eğitilen Fâtımî dailer düzenli olarak Fâtımî devleti sınırları içerisindeki ve dışındaki farklı bölgelere gönderiliyorlardı. Bu dönemde doğu bölgelerindeki en meşhur Fâtımî daisi konumundaki Hamidüddin Ahmed b. Abdullah Kirmânî (ö. 411/1020), Hıristiyan ve Yahudi dinlerine, inançlarına ve kutsal kitaplarına tam olarak aşına, dinler arasındaki münazaralarda kudretli bir kelimciydi. O, kendisinden önce önde gelen dailerden 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 ibahî görüşlerine şiddetle saldırdı.²⁶ O en önemli eseri *Râhatu'l-Akl*'da ise sadece Fâtımî İsmaililiğinin 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 şekilde ortaya koyduğu İsmailî Yeni-Eflatuncu evren anlayışıydı.²⁷

Müstansır'ın hilafeti döneminde (427-487/1036-1094) Irak, İran ve Maverâünnehir'de İsmailî daveti doruğa ulaştı. Bu dönemin en önde gelen daisi babası İran/Fars bölgesindeki davetin başında görev yapmış olan Müeyyed fi'd-Din Şirâzî idi. Müeyyed, Buveyhî hanedanlarından Ebu Kalıcar Merzuban (415-440/1024-1048) ve Deylem'de önemli makamlara sahip çok sayıda kişiyi İsmailî davete kazandırdı. Onun kelam, felsefe, fıkıh, tevil ve diğer ilimlerle ilgili çeşitli konuları içeren *el-Mecâlis el-Müeyyediyye* adlı eseri İsmailî ve Fâtımî düşüncenin zirveye ulaştığı eserlerdendir.²⁸

Bu dönemin bir diğer önemli Fâtımî daisi, aynı zamanda bir şair, felsefeci ve gezgin olan Nasır Hüsrev (481/1088)'dir. Nasır Hüsrev davet faaliyetlerini Belh, Nisabur ve Horasan'ın diğer bölgelerinde yürüttü. Bir süreliğine Taberistan ve Deylem'in diğer bölgelerine gitti ve buralarda önemli sayıda kişiyi İsmailî mezhebine soktu.²⁹ Nasır Hüsrev sıkıntılı anlarında bir süre Yumgan vadisine sığındı ve buranın emiri Ali b. Esed ile iyi ilişkiler kurarak onun İsmailîliğe girmesini sağladı. Nasır Hüsrev *Zâdu'l-Müsâfirîn* ve *Câmi'u'l-Hikmeteyn* gibi önemli mezhebi ve felsefi eserini burada kaleme aldı. Yumgan'daki mecburi ikameti sırasında aynı zamanda

²⁶ *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.

²⁷ Bkz. *Râhatu'l-Akl*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1983.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. İdris İmadüddin, *Uyûn*, VI/329-359; Hamdanî, *es-Sulehyiyyûn*, s. 175-179, 261-265.

²⁹ Bkz. Nâsır Hüsrev, *Zâdu'l-Müsâfirîn*, s. 402, *Divân*, s. 162, 234, 287, 436.

İsmailî davetin yayılmasıyla meşgul olurken, dai Müeyyed ve Kahire'deki davetin merkezi ile bağlarını koparmadı.³⁰

Yemen'de İbn Havşeb'in vefatından sonra davet faaliyetleri Abdullah b. Abbas Şaverî ve diğer dailer liderliğinde sınırlı bir şekilde devam ettirildi. Bu dönemde Yemen'in mahalli hükümdarlarından biri olan Abdullah b. Kahtan Yafurî birkaç sene (379-387/989-997) İsmailî mezhebini kabul etmişti. 429/1038 yılında Kahire'deki davet merkezi ile temas halinde olan dai Ali b. Muhammed Suleyhî Mesar'ın dağlık bir bölgesinde ayaklandı ve İsmailî Suleyhî hanedanlığını kurdu. Yemen'deki İsmailî davetin liderliğini üstlenmiş olan Suleyhiler 532/1138 yılına kadar yaklaşık bir asır bu bölgenin önemli yerlerine Fâtımiler adına hükmetti ve iktidarını Umman, Hadramevt ve Bahreyn gibi civar bölgelere kadar genişletti. İdris İmadüddin Suleyhi devleti dönemindeki olayları ve Müstansır döneminde Yemen'de İsmailî davet tarzındaki değişimi *Uyûnu'l-Ahbâr* adlı eserinin yedinci cildinde ele alır. Mustansır'ın Ali b. Muhammed Suleyhî ve vekillerine 'ye göndediği mektuplarda Fâtımiler ile Suleyhiler arasındaki yakın ilişki *es-Sicillâtu'l-Müstansırıyye* adlı eserde güzel bir biçimde yansıtılır.³¹

Hamidüddin el-Kirmânî ve diğer Fâtımî dailerin faaliyetleri neticesinde Irak'ta Kufe, Musul ve Medain emiri Kırvaş b. Mukalled (391-442/1001-1050) gibi Şiî eğilimli bazı yöneticiler İsmailî mezhebine geçtiler. Abbasi iktidarının merkezi Bağdat'ın hemen yanı başındaki bu Fâtımî İsmailî başarılar, Abbasi halifesi el-Kadir'in büyük tepkisine yol açtı. Bu nedenle 402/1011 yılında aralarında İmami âlimler Şerif Radî (406/1015) ve kardeşi Şerif Murtaza (432/1044)'nın da bulunduğu önde gelen Sünnî ve Şiî âlimleri Bağdat'taki sarayına çağırarak, onlardan Fâtımî halifelerinin peygamber soyundan gelmeyen sahtekârlar olduklarına dair resmi bir bildiri yayınlamalarını istedi. Bu bildiri Abbasi yönetimi altındaki bütün camilerde okundu. Ayrıca Abbasî halifesi aralarında Mutezilî Ali b. Said İstahrî (404/1013)'nin de bulunduğu çok sayıdaki kelamcudan Fâtımileri ve savundukları öğretiyi çürüten risaleler yazmakla görevlendirdi.³²

Müstansır döneminde (427-487/1036-1094) Fâtımî halifesinin imametinin meşruiyetini kuvvetlendiren İsmailî davetinin kazandığı birtakım başarılar, Abbasiler ve Sünni Selçukluların tepkisini çekerek onların İsmaililere karşı yeniden harekete geçmelerine yol açtı. Aynı dönemde 444/1052 yılında Abbasi halifesi Kâim, Bağdat'ta Fâtımilerin

³⁰ Bkz. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948.

³¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hamdanî, *es-Suleyhiyyun*, s. 62-141.

³² İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fi Mısır ve'l-Kahire*, IV/236.

nesebinin batıl olduğuna dair dönemin önde gelen ulema ve fukahasının imzasını taşıyan bir başka belge daha hazırlattı.³³

Fâtımî İsmaililiğinin kırılma noktalarından birisi ve belki de en önemlisi Halife Mustansır'ın 487/1094 yılındaki ölümü ile olmuştur. Zira Halife Müstansır'ın vefatından sonra veziri Efdal b. Bedru'l-Cemalî iktidarı tamamen eline geçirdi ve halife olması gereken Müstansır'ın büyük oğlu Nizâr'ın yerine Müstâlî Billâh lakaplı Ebû'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 İsmailî hareketi büyük sıkıntılara soktu ve o zamana kadar tek bir hareket etrafında faaliyet gösteren İsmaililer, kısa sürede Nizariler ve İsmaililer olmak üzere iki temel kola ayrıldılar. 488/1090 yılının sonlarında Müstâlî'nin emriyle, Nizâr ve bir oğlu buldukları zindanda öldürüldüler.³⁴

İsmaililerin birbirine karşı düşmanca tavırlar besleyecek olan bu iki gruba ayrılması, genel anlamda bir zayıflamaya ve İsmailî davette telafisi mümkün olmayan sonuçlara yol açtı. Mısır ve Suriye İsmailileri'nin ekseriyeti ile Yemen ve Gucerât İsmailileri'nin tamamı Müstâlî tarafında yer alırken, Şam İsmailileri'nden önemli bir topluluk, Irak, İran, muhtemelen Bedehşan ve Maveraünnehir İsmailileri'nin tamamı da Nizâr'ın halife ve imam olması gerektiğini savundular. Daha sonraki asırlarda Müstâlî ve Nizârî İsmailileri İslam âleminin doğu ve batısında birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürerek, siyasi ve mezhebi anlamda birbirinden tamamen farklı bir yol seçtiler. Müstâlî'nin halefi el-Âmir bi-Ahkamillah'ın 524/1130 yılında öldürülmesiyle, Müstâlîler kendilerinin Hâfiziyye ve Tayyibiyye olmak üzere ikiye ayrılmalarına yol açacak yeni birtakım kargaşalar yaşadılar. Amir'in öldürülmesinden birkaç ay önce Tayyib adında bir oğlu doğdu,³⁵ ancak Amir'in vefatından sonra gelişen olaylarda Tayyib'in adına rastlanmaz ve akıbeti de bilinmemektedir. Amir'in amcaoğlu ve Fâtımî 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

³³ İbn Müyesser, *Ahbâru Mısır*, s. 13; Makrizî, *İtti'âz*, II/223.

³⁴ İbn Müyesser, *Ahbâru Mısır*, 59 vd.; İbn Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/443 vd.; Makrizî, *el-Hitat*, I/422-423; agy., *İtti'âz*, II/11 vd.

³⁵ İbn Müyesser, *Ahbâru Mısır*, 109-110; Stern, *The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Calims of the Later Fatimids to the Imamate and the Rise of Tayyibî Ismailism*, Oriens (1951), s. 193 vd.

Rebiyülevvel ayında hilafet ve imametini ilan etti ve Hafız li-Dinillah unvanını aldı.³⁶

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. Kalkaşendi tarafından nakledilen bu sicil, İslam tarihi ve Fâtımiler dönemindeki muhtelif konulara değinmekle birlikte temelde önceki halife Amir'in, tıpkı Peygamberin Gadir Hum'da yeğeni Ali'yi kendi halefi atması gibi, yeğeni Abdülmecid'i kendi varisi olarak seçtiği fikri üzerine kuruluydu.³⁷ Hafız'ın imameti Müstâlî davetin Kahire'deki merkezince resmen onaylandı ve Mısır ve Şam'daki İsmaililerin çoğunluğu ve Hafız ve onun haleflerini imamları olarak kabul eden Yemen Müstâlîlerinden bazı topluluklar *Hâfiziyye* ve *Mecidiyye* ismiyle tanınır oldu. Diğer taraftan Mısır ve Şam Müstâlîlerinden bazı topluluklar ve çok sayıda Yemen Müstâlîsi Hafız'ın iddialarını reddederek Tayyib'in imametini kabul ettiler. Bu grup önceleri Amiriyye, Yemen'de müstakil Tayyibî daveti tesis edildikten sonra da *Tayyibiyye* olarak isimlendirildiler.³⁸

Davet faaliyetleri ve dailerin eğitimine özel bir ilgi gösteren altıncı Fâtımî halifesi Hâkim bi-Emrillâh, bu amaçla 395/1005 yılında Dâru'l-İlm/Dâru'l-Hikme'yi kurdu. Çok değerli bir kütüphaneye sahip olan bu ilim merkezinin amacı, genel olarak Şîî, özel olarak da Fâtımî İsmaililiğinin yayılmasını sağlamaktı. Baş dainin (dâî'd-duât) yönetiminde olan ve İsmailî davetle yakından alakalı olan Dâru'l-İlm, Fâtımiler devletinin son dönemlerine kadar varlığını korudu. Fâtımî İsmaililiğinin temel esasları, bu merkezde öğretilmekte ve dailer için gerekli eğitim verilmekteydi. Halife Hâkim çoğunlukla sadece İsmaililere ait olan ders meclislerine de katılırdı. Ayrıca burada Ehl-i Sünnet'ten fakihler de ders verirdi.³⁹

Fâtımî devleti sınırları dâhilinde İsmailî mezhebinin ahkâm ve öğretisi İsmailî fukaha tarafından açıktan icra edilirken, çoğunlukla baş dai olan baş kadı da bu faaliyetin başında yer alırdı. En azından Mısır'da İsmailî taraftarların sayısını artırmaya yönelik resmi davet açıktan yapılıyor, bu davete çeşitli İsmailî ilimlerin öğretildiği bir eğitim ve öğretim programı eşlik ediyordu. Başkent Kahire ve yakınlarındaki İsmaililerin cemaat halinde bir araya gelmelerinin başlıca şekli, el-Ezher ve Kahire'deki diğer ilim müesseselerinde İsmailî kelamcı ve fıkıhçılarınca icra edilen

³⁶ Bkz. İbn Zafir, *Ahbâru'd-Duvelî'l-Munkati'a*, 94-101; İbn Müyesser, *Ahbâru Mısır*, s. 113-114; İbn Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VI/506-556; Makrizî, *el-Hitat*, I/357, 490-491, II/17-18; agy., *İtti'âz*, III/135-192.

³⁷ Kalakaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, IX/291-297; Stern, *The Succession...*, s. 207 vd.

³⁸ Kalakaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, IX/377 vd.

³⁹ Makrizî, *Hitat*, I/391, 458-460, II/342, 343.

mecâlis/mecalisu'd-dave denilen derslerdi.⁴⁰ Bu mecalisden, kelim ve hikmet ile ilgili konuları içerenlere mecalisu'l-hikme deniyordu ve bunlara sadece bu hususlarda belli ihtisasa sahip İsmaililer katılabiliyordu. Daî duatların ekseriyeti bizahtihî mecalisin konularını hazırlayıp düzenliyorlardı ki bunun en önde gelen örneği Müeyyed fi'd-Din Şirâzî'nin *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye*'sidir.

Dai duat aynı zamanda Fâtımilerin hâkimiyeti altındaki bölgelere gönderilecek daileri seçmekle de görevliydi. Davetin bu resmi temsilcileri bütün Mısır'daki şehirlerin yanında Şam, Sur, Akka, Remle ve Askalan gibi diğer Fâtımî bölgelerine de gönderilirdi.⁴¹ Ayrıca Fâtımî devleti sınırları dışındaki bölgelere dailer gönderme hususunda da Dai duatın önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Dai duat ünvanı asıl olarak İsmailî olmayan kaynaklarda geçmekte olup⁴² Fâtımiler döneminden kalma eserlerde, dai duat için genellikle Bâb ya da Babu'l-Ebvâb ifadeleri kullanılır.⁴³ Bazı İsmailî yazarlar nadiren ve parça parça Fâtımî davet hiyerarşisinden bahsederler ve bu anlamda hudûdu'd-din ya da merâtibu'd-dave ifadelerini kullanırlar.

İsmailî kaynaklara göre Fâtımî devleti dışında Dünya on iki müstakil bölgeye (cezîre) ayrılmaktaydı. Cezayiru'l-Arz denen bu on iki bölge sırasıyla Arab (Araplar), Rum (Bizanslılar), Sakalibe (Slavlar), Nûb (Nübyeliler), Hazar (Hazarlar), Hind (Hindistan), Sind (Pakistan) Zenc (Kara Afrikalılar), Habeş (Etyopyalılar), Çin (Çinliler), Deylem (genel anlamda İran) ve Berber (Berberiler)'den oluşmaktaydı.⁴⁴ Her cezire ilk dönem Fâtımî kaynaklarınca nakîb, lâhik, yed adı da verilen yüksek makam sahibi bir hüccetin sorumluluğu altındaydı. Hüccet her cezirede davetin en yüksek mercii ve ardaki dailerin başıydı. Davet hiyerarşisinde bab ve hüccetten sonra her cezirede faaliyet gösteren değişik rütbelerde çok sayıda dai geliyordu. Bunların görevleri tam olarak açık değildir; ancak anlaşıldığı kadarıyla bölgenin hüccetinin ya da dai el-belağının olmaması halinde mutlak yetki dai el-mutlaka aitken, dai el-mahdud yardımcı konumundaydı. Dailerin de altında madûn denilen dai yardımcılığı görevi yer almaktaydı. Madun da madun el-mutlak ve madun el-mahdud olmak üzere iki alt makama ayrılıyordu. Davete yeni girenlere and içirmek (ahd ya da misak), davetin çeşitli kurallarını açıklamak madunun göreviydi. Mukasir de denilen madun el-mahdudun yetkileri kısıtlı olup esas görevi davete yeni

⁴⁰ Makrizi, *Hitat*, I/391-390, 341-342, Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sa*, X/434-439

⁴¹ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sa*, VIII/239-241, XI/61-66.

⁴² İbn Müeyesser, *Ahbâru Mısır*, s. 18; Makrizi, *İtti'az*, II/251.

⁴³ Bkz. Kirmanî, *Râhatu'l-Akl*, s. 135, 138, 224; Müeyyed, *el-Mecâlis*, III/220, 256-257, 263-264; Arif Tamir, *Erbaatu Kutub İsmâ'iliyye*, s. 8, 82, 102, 154, 175.

⁴⁴ Kadı Numan, *Tevîlu'd-De'âim*, II/74II/48-49; Ebu Yakup es-Sicistânî, *İsbâtu'n-Nübüvât*, s. 172; Cafer b. Mansuri'l-Yemen, *Esrâru'n-Nutakâ*, s. 42, 216-217.

yandaşlar kazandırmaktı. Davetin en altında ise hiyerarşiye dahil olmayan ve el-müstecîp denen sıradan inananlar kitlesi bulunuyordu, ancak bunlar İsmailî olmayan diğer Müslümanlar karşısında seçkin bir konuma sahipti ve âmmetu'l-müslimîn olarak isimlendiriliyorlardı.⁴⁵

Fâtımî İsmaililiği genel olarak ilk dönem İsmailî öğretisinin çerçevesini korumuş ve selefleri gibi dinin zahirî ve batınî yönleri arasında bir ayırma gitmiştir. Ancak batın ve gizli hakikatlere fazlaca vurguda bulunan ilk İsmailî öğretinin tersine, Fâtımî İsmaililiği zahir ile batını birbirlerinin tamamlayıcıları olarak kabul ederek, ikisi arasında bir dengenin gözetilmesini gerekli görmüştür. Bu nedenle Fâtımî İsmaililerine göre şeriat olmadan hakikate ulaşmak mümkün olmadığı gibi hakikat aynı zamanda şeriat ile, yani dinin zahirî yönüyle daima bağlantılıdır.⁴⁶ Sonuç olarak Fâtımî davet, batına aşırı vurgu yapıp zahiri (şeriatı) reddeden Karâmita ve diğer aşırı İsmailî grupların yaklaşımını kabul etmez.

Fâtımî daî ve âlimler zahirî ilimler, batınî ilimler ve tevil ilmi ile ilgili çok sayıda eser telif etmelerine rağmen, tefsir ilmine herhangi bir alaka göstermemişler ve bu alanda sadece imamlarının söyledikleriyle yetinmişlerdir. Bu nedenle de onlar İsmailî imamı "Konuşan Kur'an (*el-Kur'ân en-Nâtik*)", Kur'an-ı Kerim'in metnini ise "Susan Kur'an (*el-Kur'ân es-Sâmit*)" olarak isimlendirirler.⁴⁷ Benzer gerekçelerden dolayı Fâtımî İsmaililerinin Hadis İlmi'ne karşı ilgileri de sınırlı kalmış ve bu alanda yine imamlarının sözlerini yeterli görmüşlerdir. Her hâlükârda onlar daha önceki imamlarından, bilhassa Cafer es-Sâdık'tan nakledilen peygamberin hadislerine ve imamların kendi sözlerine çok önem vermişler ve bu hadislerle imamlara ait rivayetler Kadı Numan tarafından bilhassa *Deâimu'l-İslam* ve *Şerhu'l-Ahbâr* adlı eserlerinde bir araya toplanmıştır.

İsmaililik'te fıkıh ilminin kurucusu olan Kadı Numan, Ubeydullah Mehdi döneminden 363/974 yılındaki ölümüne kadar Fâtımî yönetiminde çeşitli makamlarda görev almış ve neticede en seçkin İsmailî fakih olarak Fâtımî halifesi Muiz'den özel bir yakınlık görmüştür. En önemli fıkıh eserlerinden biri olan *De'âimu'l-İslâm*'dan Mustalî-Tayyibî İsmailileri günümüzde hâlâ istifade etmektedirler. İsmailî fıkıh İmamîyye mezhebinin fıkıhıyla büyük benzerlikler arz etse de başta miras ve bazı dini vecibelerin

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Kirmanî, *Râhatu'l-Akl*, 134-139, 224-225; ayrıca bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 262-263.

⁴⁶ Kadı Numan, *De'âimu'l-İslâm*, I/35; agy., *Esâsu't-Te'vîl*, s. 33 vd., s. 347, 364 vd.; agy., *Te'vîlu De'âim*, I/69-71; Müeyyed, *el-Mecâlis*, I/114, 124, 162, 189, 192, 260, 332, 351; Nâsir Hüsrev, *Vech-i Dîn*, s. 77-83, 318-319.

⁴⁷ Kadı Numan, *De'âim*, I/25-27, 31 vd.; Müeyyed, *el-Mecâlis*, I/210-211.

yerine getirilmesi gibi hususlar olmak üzere bu iki mezhep arasında birtakım ihtilaflar da yok değildir.⁴⁸

Her ne kadar Fâtımî İsmailileri, İlk İsmaililerin insanlığın dinsel tarih anlayışını korudularsa da, Fâtımiler imametın devam ettiğini kabul ettiklerinden dolayı, seleflerinin söz konusu imamet nazariyesinde zamanla birtakım değişiklikler yaptılar. Özel anlamda onlar tarihin altıncı devrini, diğer bir ifadeyle İslam devrini, bu devrin imam sayısını yeni bir bakış açısıyla ele aldılar ve imamette bila fasıla devamlılığı ve İslam devrinde yediden fazla imamın var olabileceğini öne sürdüler. Uzunca bir süre kendilerinin İmam Kaim Muhammed b. İsmail'in halifeleri olarak kabul eden Fâtımî halifeleri, Kaim olarak onun sorumluluklarını ve vazifelerini yerine getirme görevini yüklediklerini iddia ettiler. Fâtımî halifesi Müstansır döneminde ise Fâtımî İsmailileri Muhammed b. İsmail'in zuhuruna ilişkin daha çok bir tür ruhâni bir anlayış benimsediler. Çünkü Fâtımî İsmailileri artık onun cismani dönüşünü/recatını beklemiyorlardı. Onlara göre Kaim, yedinci nâtik olarak ikinci gelişinde Muhammed b. İsmail ve Müstansır'ın soyundan, yani Fâtımî soyundan bir imam olacak ve insanlık tarihinin son devrini başlatacağı.⁴⁹

Daha önce zikredildiği üzere bir tür İsmailî-Yeni Eflatuncu evren anlayışını (kozmozoloji) ortaya koyan dai Neseî, bunu *el-Mahsûl* adlı eserinde izah etmişti. Bir yere kadar bağımsız olarak Ebû Hâtim er-Râzî tarafından da ortaya konmuş olan bu kendine has evren anlayışı, sonraları Ebu Yakup es-Sicistanî tarafından son hâline kavuşturuldu ve IV/X. asırdan itibaren doğudaki bütün Karmatî gruplar tarafından kabul edildi. Neseî ve diğer Karmatî dailer Yeni Eflatunculuğun bazı görüşlerini Kur'ânî ve İslamî öğreti ve kavramlarla birleştirerek bir evren anlayışı geliştirdiler ve bu Fâtımî halifesi Muiz döneminde Fâtımî İsmaililerince de kabul edildi.⁵⁰

Bu Yeni-Eflatuncu İsmailî evren anlayışında tüm evrenin ve her şeyin yaratıcısı olan Yüce Yaratıcı aşkın ve bilinmezdir. İlahi sıfatlar konusunda o hem teşbih hem de tatil ifade edebilecek ifadelerle nitelenemez. Akıl, Yüce Yaratıcı'nın emri ve meşiyeti ile yarattığı ilk varlıktı. Burada yaratma ifadesi (ibdâ), yoktan Kuran'ın 'kün' emriyle meydana gelmekteydi. Kûnî ve Kader'in yerini Akıl ve Nefis aldı. Kelime, illet ile yaratmanın (*ibda*) sebebi olarak aşkın Bir ile Akıl arasında bir vasıtaydı. Akıl ezeli, mükemmel, hareketsiz ve eylemsizdi. Nefis, Akıl'dan çıkmıştı (*inbiâs*)

⁴⁸ Fyzee, *Qadi an-Nu'mân, the Fatimid Jurist and Author*, JRAS (1934) s. 1-32; *Compendium of Fatimid Law*, Simla 1969, Poonawala, I.K., *al-Qâdi al-Nu'mân's Works and the Sources*, BSOAS, XXXVI (1973), 109-115; Madelung, *The Sources of Ismâ'îli Law*, s. 29-40.

⁴⁹ Müeyyed, *el-Mecâlis*, I/363; Nasır Hüsrev, *Vech-i Dîn*, s. 13, 16, 43; agy., *Zâdu'l-Müsafirîn*, s. 474-476; agy. *Câm'iu'l-Hikmeteyn*, s. 121-122, 163-165.

⁵⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 268-287.

etmişti, ancak mükemmel değildi ve bu nedenle hareket etti. Nefis'ten heyula ve suretten ibaret olan tabiat ortaya çıktı. Tabiat önce yedi feleği ve yıldızları yarattı. Zaman içerisinde feleklerin değişmesiyle, sıcak, soğuk, nem ve kuruluştan oluşan dört unsur (*müfredât*) birbiriyle karışarak toprak, su, hava ve eserden oluşan mürekkep unsurları oluşturdu. Mürekkep unsurlardan bitkiler, onlardan da hayvanlar oluştu. Hayvanlardan da nefis-i natıkaya sahip olan insan oluştu.⁵¹

Bu dönemin en önde gelen dailerinden Hamidü'd-Din el-Kirmanî farklı felsefe geleneklerini sentezleyerek kendi metafizik sistemini geliştirdi. Kirmanî'nin sistemi, Nesefî, Ebu Hatim er-Razi ve Sicistanî gibi önde gelen İsmailî dai ve düşünürlerin aralarında yer aldığı *İran felsefi İsmaililiği* şeklinde nitelendirilebilecek İsmailî gelenek içerisinde kendisine özgü bir yaklaşım sergiler. Nesefî ve Sicistani gibi düşünürlerin ruhani âlemde Akıl ve Nefs ikilisine merkezi bir yer verdikleri Neoplatonik kozmoloji anlayışı yerine, kısmen Farabî'nin Aristocu evren anlayışından uyarladığı *on akıldan* oluşan bir kozmolojik sistem geliştirdi. Bu sistemde Nefs'in yerini İkinci Akıl alırken, Üçüncü Akıl madde ve suret (*el-heyûla ve's-sûra*) ile eş konuma geldi. Birinci ve İkinci Akıl'dan yedi Akıl daha ortaya çıktı. Onuncu Akıl cismanî âlemi idare eden Faal Akıl'dı. Felekler âlemi ve cismanî âlemin yapısı ile dini hiyerarşinin yapısı bu yeni ruhanî âleme benzer şekilde yeniden uyarlandı. Bununla birlikte Kirmânî'nin bu sistemi Fâtımî davet tarafından benimsenmediyse de, daha sonraki süreçte Yemen Tayyibî Müstâlî dailerinin elinde son şeklini alan İsmailî kozmolojisi için bir temel oluşturdu.⁵²

3. Fatimiler Sonrasında İsmaililik

3.1. Müstâlî İsmaililiği

Fâtımiler devleti Muharrem 567/Eylül1171 yılında Selaheddin Eyyubî tarafından resmen ortadan kaldırılıp akabinde çok geçmeden Selaheddin Eyyubî Mısır'da Ehl-i Sünnet mezhebini tekrar resmi mezhep haline getirerek buradaki İsmaililere karşı şiddetli baskılarda bulunduktan sonra, merkezi Hafızî daveti teşkilatına son verildi. Bu arada Fâtımilerin son halifesi Azid de kısa bir hastalığın ardından çok geçmeden öldü. Fâtımî hanedanlığının yıkılışından sonra uygulanan bu baskıdan dolayı Mısır İsmailileri 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

⁵¹ Madelung, "İsmâ'îliyya," *Encyclopedia of Islam*, Le iden: Brill 1997, (IV/203-204).

⁵² Walker, Paul, *Hamîd al-Dîn al-Kirmânî: Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim*, The Institute of Ismaili Studies, London 1999, s. 80-117

ayaklanma girişimleri olduysa da, halktan yeterli desteği bulamadı. Bu dönemden sonra Mısır ve Şam'da Hafızî İsmaililiği hemen hemen ortadan kalktı.⁵³

Hafiziye daveti Yemen'de de taraftar kazanmış ve bir süreliğine güney Arabistan'daki mahalli idarecilerin desteğini elde etmişti. Eyyubilerin ülkeyi fethine kadar Aden, Zurey' emirlerinin tamamı, San'a Hemdanilerinin bir kısmı Hafızî İsmaililiğine bağlıydı. Ancak Yemen'deki bu emirliklerin sona ermesi ve Selaheddin Eyyubî'nin ortaya çıkmasıyla Hafiziye ve yandaşları varlıklarını sürdüremediler.⁵⁴

Müstalî-Tayyibî davetin asıl ve daimi merkezi, önce Yemen daha sonra da Hindistan olmuştur. Âmir'in vefatından sonra Müstaliyye mezhebinde meydana gelen Hafızî-Tayyibî bölünmesi sırasında, Yemen'deki Suleyhî devletinin başında bulunan Melike Seyide, Tayyib b. Âmir'i Müstalî İsmaililerinin yirmi birinci imamı olarak tanıdı ve Hafız ve Fâtımî hilafeti ile bağlarını kopararak Yemen'de Tayyibî davetini tesis etti. Tayyibi inancına göre Amir yeni doğmuş oğlu Tayyib'i başlarında İbn Medeyn adında birinin bulunduğu güvendiği dailerinden oluşan bir gruba teslim etmiş ve bu dailer, Tayyib'i Hafız'ın çok çalkantılı yönetimi boyunca güvenli bir yerde saklamışlardır. Müstalî Tayyibî İsmaililerine göre Tayyib gibi onun soyundan gelenler de gizlenmekte olup imametleri devam etmektedir ve hâlihazırdaki gizlilik döneminin bitiminde bu imamlardan biri zuhur ederek keşf dönemini başlatacaktır.⁵⁵ Yemen'de müstakil Tayyibî davetinin kurulmasında daî mutlak Zu'eyb b. Musa (546/1151) ve yoldaşı Hattab b. Hasan Hamdanî (433-1139) gibi dailerin önemli rolü olmuştur. Dai mutlak makamı 605/1208 yılına kadar İbrahim Hamidî'nin soyundan gelenlerin elinde kaldı. Bu tarihten sonra davetin başkanlığı Yemen'de Kureyşli bir aile olan Velidu'l-Enf oğullarında geçti. X./XIV. asrın ortalarına kadar Tayyibî davetin merkezi böylece Harâz (Batı Yemen) oldu.⁵⁶

Tayyibiler öğretisi alanında Fâtımî geleneğini sürdürerek Fâtımî yazınına önemli ölçüde korumuşlardır. Bu nedenle Tayyibler, Fâtımiler gibi dinin zahir ve batın yönüne eşit derecede önem vermişler, kendilerinden önceki İsmaililik gibi evren anlayışı/kozmoloji ve döngüsel tarih anlayışına gereken ilgiyi göstermişlerdir. Bununla birlikte bilhassa evren anlayışlarında

⁵³ Bkz. Makrizî, *el-Hitat*, I/233, *İtti'âz*, III/347-348; İbn Devâdârî, *Kenzu'd-Durer*, VII/55 vd.; İbn Tağriberdî, *Nucûmu'z-Zâhira*, VI/70-71.

⁵⁴ Yahya b. Hüseyin b. Kasım, *Gâyetu'l-Emânî*, 279, 297-298, 317; İbn Mücavir, *Târîhu'l-Müstabsır*, 126-127; Hamdanî, *The Dâi Hâtim ibn İbrâhîm al-Hâmidî and his Book Tuhfat al-Qulûb Oriens*, XXII-XXIV (1970-1971), s. 288-289; Stern, *The Succession...*, s. 214 vd., 253; Daftary, *İsmaililer*, s. 324 vd.

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Stern, *The Succession...*, s. 232-233; Hamdanî, *Doctrines and History*, s. 41 vd.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 332-336

Fâtımilerin de benimsediği daha erken dönem İsmailî Yeni Eflatuncu evren anlayışını değil, Kirmanî'nin on akıldan oluşan evren anlayışını benimsediler. Ancak Kirmanî'nin bu sistemine, dai mutlak İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, birtakım mitolojik nazariyeler ekleyerek bazı değişiklikler yaptı ve *Kenzu'l-Veled* adlı eserini bu evren anlayışı temelinde kaleme aldı. Evren anlayışına yapılan bu yeni ilaveler İsmailî düşüncesine ilk olarak Nesefî tarafından sokulan Yeni Eflatuncu İsmailî kozmolojisindeki son değişikliği ifade etmekteydi. Tayyibiler, ayrıca İsmaililik'teki yedi devirli kutsal tarih anlayışına da belli yenilikler getirerek, insanlık tarihinin başından kıyamete kadar ilerleyen sayısız devirlerden oluştuğu görüşünü geliştirdiler.⁵⁷ Başından beri Tayyibî davetinin Yemen'deki dai mutlakları Tayyibiliğin Hindistan'daki, bilhassa Gucerât'taki faaliyetlerini çok dikkatli bir biçimde takip etmişlerdir. 460/1068 yılında ilk İsmailî dailer Gucerat'a geldiğinde, Hindistan yarımadasının batısındaki İsmailî topluluk yavaş yavaş büyüdü ve temelde Hindli yerlilerden oluşan bu topluluk, kısa sürede "Bohra" adıyla tanınır oldu. Yemen'deki Süleyhiler ile yakın dini ve ticari ilişkiler içinde olan Gucerât İsmailileri Melike Seyyide gibi Tayyibî Müstaliliğini benimseyip sürdürdüler. Hindistan'da Tayyibî İsmaililiğinin aşamalı bir biçimde yayılması, diğer taraftan Yemen'e kıyasla siyasi koşulların daha uygun olması, Yemen'deki Tayyibi davet liderliğinin dikkatlerini Hindistan'a çevirmelerine yol açtı ve 974/1566 yılında Tayyibî daisi Celal b. Hasan Tayyibiliğin davet merkezini Yemen'den Gucerât'taki Ahmedâbâd'a taşıdı.⁵⁸

Tayyibî topluluğunun kendisi de bölünmelerden kendisini koruyamadı. Dai mutlak Davud b. Aceb Şah'ın 999/1591 yılındaki ölümüyle Tayyibî İsmailileri onun yerine geçecek kişi hakkında ihtilafa düşüp bölündüler. Hindistan'ın Tayyibi Bohra koluna mensup olanların çoğunluğu Davud b. Burhaneddin'i(1021/1612) Davud b. Aceb Şah'ın yerine geçecek kişi olarak kabul edip Davudiyye adını aldılar. Yemen Tayyibilerinin çoğunluğu ve Bohralardan küçük bir topluluk ise Süleyman b. Hasan'ı (1005/1097) yirmi yedinci dai mutlakları olarak kabul ettiler. Bundan dolayı da Süleymaniyye olarak isimlendirildiler.⁵⁹

Hâlihazırda dünyada yaklaşık yarım milyon Davudî İsmailî mevcut olup bunun %80'i Hindistan'da yaşamaktadır. Hindistan'daki

⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Hâmidî, *Kenzu'l-Veled*, s. 32-156; Ali b. Muhammed, *Zahîra*, s. 24-83, 110-112, *Tâcu'l-Akâid*, 18 vd.; Hüseyin b. Ali, *Risâletu'l-Mebde ve'l-Me'âd*, (Trilogie Ismaélienne, ed. Henry Corbin içinde), s. 100-130; Daftary, *İsmaililer*, s. 337 vd.

⁵⁸ Daftary, *İsmaililer*, s. 348.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ali, *Mevsim-i Bahar*, II/169-259; Hasan Ali İsmailcî, *Ahbâru'd-Duâti'l-Ekramîn*, s. 110-112, 144-168; Asgar Ali Engineer, *The Bohras*, s. 117-122, Daftary, *İsmaililer*, s. 345-350.

Davudilerin yarısından çoğu Gucerat da, geriye kalanı da asıl olarak Bombay ve Hindistan'ın orta bölgelerinde yaşamaktadırlar. Pakistan, Yemen ve Uzakdoğu ülkelerinde de dağınık hâlde Davudî topluluklar bulunur. Davudî Bohralar, Hindistan'daki Nizârî İsmailileri (Hocalar) gibi XIII/XIX. asırda Zengibar ve Doğu Afrika kıyı bölgelerine göç eden ilk Asyalı topluluklar arasında yer alır. Son birkaç on yıldır Afrika'ya asıl olarak ticarî amaçlarla gidip yavaş yavaş başta Kenya ve Tanzanya olmak üzere bu kıtanın doğusundaki ülkelerde ikamet etmiş olan Hint kökenli bu İsmailî gruplardan (Bohralar ve Hocalar) bazıları Kuzey Amerika ve Avrupa'daki ülkelere göç etmişlerdir. Yemen'deki Süleymanî topluluğun toplam nüfusu da şu an yaklaşık yetmiş bin olup temelde kuzey bölgelerde, bilhassa Haraz ve Suudi Arabistan sınırında yoğunlardır. Süleymanî Bohralardan bazı küçük topluluklar da Hindistan'da Bombay, Burude ve Haydarabad'da yaşamaktadır. Yemen, Hindistan ve Pakistan dışında Süleymanî-Tayyibi-Müstalilerin kayda değer bir varlığı yoktur.⁶⁰

3.2. Nizârî İsmaililiği

3.2.1. Alamut Dönemi Nizârî İsmaililiği

Fâtımî devletinde el-Müstansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünü izleyen imamet/veraset tartışmalarında, Selçuklulara karşı kısa bir süre önce ayaklanmış olan Hasan Sabbah ve İran İsmailileri Nizârî'nin tarafında yer aldılar. Bu tarihten itibaren *Nizârîyye* diye tanınacak olan İran ve diğer bazı doğu ülkelerindeki İsmaililer, Fâtımî halifeliği ve İsmailî hareketin diğer kolu Müstaliye ile bağlarını kopardılar.

Aslında erken dönem Nizariler tarihi, Hasan Sabbah liderliğindeki Selçuklu karşıtı Alamut devleti tarihinden ayrı düşünülemez. Nizârî-Müstalî ihtilafının ortaya çıkmasından kısa bir süre önce Elbruz dağlarında müstahkem kalelerden müteşekkil olan İsmailî iktidarı, bu ihtilaftan sonra aralıksız olarak Nizariliğin en önemli merkezi olmuştur. Genel olarak müstahkem ve sarp dağlar üzerine inşa edilmiş Alamut kalesini merkez olarak benimseyen/üs edinen bu iktidar, Nizârî hareketine önemli bir siyasi güç sağladı ve ancak amansız Moğol saldırıları sonucunda yıkılabildi.⁶¹

Nizarilerin nazari açıdan Müstaililere göre Fâtımî öğretiyeye daha az bağlı olmalarından ötürü başından beri Nizârî hareketi İsmailî olmayan Müslümanlar tarafından "Yeni Davet (*ed-Da'vetu'l-Cedîde*)" şeklinde nitelenerek, "Eski Davet (*ed-Da'vetu'l-Kadîme*)" olarak isimlendirilen Fâtımî İsmaililiğinden ayrı görülmüştür. Bununla birlikte, dinî/mezhebî yazınlarında Arapça yerine Farsça'yı kullanan İran Nizarileri, zamanla Fâtımiler döneminde yazılmış İsmailî yazına yabancılaşırsa da Şam'daki

⁶⁰ Daftary, *İsmaililer*, s. 354 vd.

⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 380-384

Nizariler, sınırlı da olsa, Fâtımî-İsmailî eserlerden faydalanmışlardır. Mesela bu anlamda Kadı Numan'ın eserleri onlar arasında yaygın bir şekilde tedavülde kalarak muhafaza edilmişlerdir.

Nizarî-Müstalî bölünmesinden sonra, Nizariler imamlarını tanımada birtakım ciddî sıkıntılarla karşılaştılar. Her ne kadar Nizâr'ın oğulları varsa da, Nizâr'ın ölümünden sonra bunlardan hiç birisi aleni olarak imamet iddiasında bulunmamıştır. Öte yandan Nizâr'dan sonra Hasan Sabbah ve ondan sonra yerine geçen iki Hüdavend de *imam* ya da unvanını kullanmamışlardır. Mesela Alamut efendilerinin (hüdâvend) üçüncüsü olan Muhammed b. Buzurg Umid (557/1162) döneminden kalan sikkelerin üstünde Nizarî imamların sonuncusu olarak Nizâr'ın kendi isminin geçmesi bu hususu doğrulamaktadır.⁶² Böylece bu dönemde Nizarî İsamilileri, yeni bir gizlilik/setr dönemine girmiş oldular ve bu şartlar altında Hasan Sabbah, Nizarî-Müstalî ayrılığından kısa bir süre sonra doğu bölgelerindeki davetin başına geçti. İmam Nizâr'ın gaybette olduğu bu gizlilik döneminde, Hasan Sabbah kendisini gizli imamın hücceti ya da mutlak temsilcisi olarak ilan etmiş; Nizariler, Hasan Sabbah tarafından imamın yakında gerçekleşecek zuhurunun tarihini ve kimliğini açıklamasını beklemişlerdir.⁶³ Nizarî imamın zuhurunun giderek gecikmesiyle aynı zamanda Hasan Sabbah'tan sonra yerine geçen iki halefinin de gizli imamın hüccetleri ve de Nizarî davetin en yüksek mercileri olarak telakki edildikleri anlaşılmaktadır.⁶⁴

Selçukluların Nizarî 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 İsmailî olmayan Müslümanlar arasında yayılması için, Alamut'tan Şam'a dailer gönderdi.⁶⁵

Müstakil Nizarî devletinin kurucusu ve Nizarî mücadelenin genel siyaset ve yöntemini bizzat planlayan Hasan Sabbah, aynı zamanda önde

⁶² Miles, G. C., *Coins of the Assassins of Alamut*, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, III (1972), s. 155-162.

⁶³ *Heft Bâb-i Baba Seyyidna*, Two Early Ismaili Treatises içinde, yay. Ivanow, Bombay 1933, s. 21, İngilizce'ye çev.: Hodgson, Marshal, *The Order of Assassins*, s. 301; Nasirüddin et-Tûsî, *Ravdatu't-Teslîm*, s. 148; Ebû İshak Kûhistânî, *Heft Bâb*, s. 23; Hayrhâh-i Heratî, Muhammed Rıza b. Sultan Hüseyin, *Kelâm-i Pîr*, 51, 68; agy. *Tasnîfât*, s. 52, 102.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/171-172.

⁶⁵ Kaşanî, *Zübdetü't-Tevârîh, Târîh-i İsmâ'îliyye ve Nizârîyye ve Melâhîde*, ed. M. T. Danişpejuh, *Revue de la Faculté des Letters, Université de Tabriz* içinde, Supplement no: 9 (1343/1964), s.156-157; İbn Kalanîsî, *Zeyl-i Târîh-i Dimeşk*, Liden 1908, 151-152; Muhammed Ravendî, *Râhatu's-Sudûr*, London 1921, s. 158-161.

gelen bir düşünürdü ve İsmaililiğin bu kolunun öğretisi ile ilgili olarak önemli eserler kaleme almıştı. Fâtımî ve Müstâlî İsmaililerinin tersine Nizarî İsmailileri başından beri kozmoloji ve döngüsel tarih anlayışına fazla alaka göstermediler ve faaliyetlerini temelde Şîî imamet nazariyesi, bilhassa da İsmailî imamın öğretilerinin önemi üzerinde yoğunlaştırdılar.⁶⁶ Hasan Sabbah'ın kendisi bu hususta şu an elimizde olmayan, fakat Şehristânî tarafından Arapça olarak nakledilen birtakım parçalarına sahip olduğumuz *Fusûl-i Erba'a* adında aslı Farsça yazılmış bir risale kaleme aldı.⁶⁷ Peygamberden sonra her asırda sadık olan muallimlerin öğretilerine özel bir vurguyla Şîî *Ta'lîm* anlayışına önem veren Hasan Sabah, ta'lîm hususunda sadece Ehl-i Sünnet'in bakış açısını batıl saymayıp aynı zamanda daha önceki Şiiilerin de aynı husustaki görüşlerini eleştirdi. Ona göre gerçek muallim ve hak sahibi imam, doğruluğu ve imameti hususunda hiçbir şüphe olmayan İsmailî imamdı. Her imamın öğretisi ve merci hususunda bağımsız olduğu hususuna vurguda bulunan bu ta'lîm öğretisi, daha sonraki dönemlerde Nizarî imamların itikadi alanlarda ıslahatlar yapabilmeleri için uygun bir fikri zemin hazırladı. Ta'lîm öğretisi ilk Nizarîlerin akaidinde özel bir öneme sahip olduğundan dolayı Nizarî daveti kabul edenlere *Ehl-i Ta'lîm* ya da *Ta'lîmiyye* de denmiştir.⁶⁸

Nizarîlerin "*alâ zikrihi's-selâm*" ifadesini ismine izafe ettikleri ve neticede imametini kabul ettikleri Alamut'un dördüncü efendisi (hüdavend) II. Hasan, Nizarî İsmailî öğretisinde büyük bir inkılap gerçekleştirmiştir. Önceki İsmailîlerin tarih ve öğretilerine özel bir önem atfeden ve te'vîl ilminden yeterince istifade etmiş olan Hasan Alâ Zikrihi's-Selâm, 557/1162 yılında Nizarîlerin henüz kendisini Muhammed b. Buzurg Ümid'in oğlu olarak tanıdıkları bir dönemde, Nizarî davet ve devletinin başına geçti ve süratle kendi itikadi ıslahatlarına girişti.¹⁷ Ramazan 559 tarihinde II. Hasan Alamut'ta farklı bölgelerdeki Nizarî toplulukların temsilcilerinin huzurunda gizli imamın daisi ve hücceti olarak düzenlediği özel bir merasimde, açıkça kendisinin imam tarafından taraftarlarına gönderildiğini belirttiği bir hutbe okudu. Hasan bu konuşmasında orada bulunanlara zamanın imamının onlardan şeriatın yükümlülüklerini kaldırarak kıyameti ilan etti.⁶⁹

Alamut'taki açıklamadan birkaç hafta sonra 7 Zilkaade 559 tarihinde benzer bir tören de Kuhistan'da Bircend'in doğusundaki Müminabad kalesinde düzenlendi. Buradaki törende Hasan'ın Alamut'ta okuduğu hutbenin yanında, II. Hasan'ın kendisini imamın halifesi olarak

⁶⁶ Hodgson, *The Order of Assassins*, s. 51-61; Daftary, *İsmaililer*, s. 363-371

⁶⁷ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 206-207.

⁶⁸ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 171; Gazali, Bâtınlığın İcyüzü (*Fadâihu'l-Bâtımiyye*), çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 10; *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Beyrut 1991, s. 36 vd.

⁶⁹ Ebû İshak el-Kuhistânî, *Heft Bâb-i Baba Seyyidnâ*, s. 21.

ilan ettiği mesaj da okundu. Bu merasimde aynı zamanda kıyametin koptuğu ve zamanın sonuna gelindiği ilan edildi. Bu tarihten sonra Nizariler her yılın Ramazan ayının 17. gününü kıyamet bayramı olarak kutladılar. Alamut ve Müminabad'da yapılan bu toplu törenler gerçek anlamda dinsel bir devrimdi. Şöyleki Hasan alâ zikrihi's-selam bir kıyamet öğretisi getirmişti ve bu öğretiyile Rudbar, Kuhistan ve diğer Nizarî topraklarındaki mezhep mensuplarına kıyametin koptuğu ve insanların yargılanıp cennet ya da cennete gidecekleri belirtiliyordu. Artık İslam şeriatı da nesh edilmiş oluyordu. İsmailî teville dayanan bu öğretilerde kıyamet, mead, cennet ve cehennem sembolik ve ruhani bir şekilde yorumlanıyordu. Buna göre kıyamet, hakikatin Nizarî imamının kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlanıyordu. Aynı şekilde mezhep mensupları da dinin hakikatini, yani bâtinî yönünü kavrama yeteneğine kavuşuyorlar ve onlar için böylece cennet bu dünyada gerçekleşmiş oluyordu. Öte yandan Nizarî imamı kabul etmeyen tüm insanlar manevi anlamda yok anlamına gelen cehenneme düşmekteydiler. Böylece Kıyameti başlatan imam olarak zamanın Nizarî imamı da, *Kâimu'l-Kıyâmet* olarak normal imamların üstünde bir konum elde etmiş oluyordu.⁷⁰

Hasan Alâ Zikrihi's-Selâm'ın oğlu II. Nureddin Muhammed döneminde (561-607/1166-1210) kıyamet öğretisi devam ettirilerek daha ayrıntılı bir biçimde işlendiği görülmektedir. Öyle ki birtakım meselelerde II. Nureddin Muhammed, Hasan Alâ Zikrihi's-Selâm'ın ifadelerini daha da açık bir hâle getirmiştir. Bununla birlikte, II. Nureddin'in ölümünden sonra başa geçen oğlu III. Hasan Celaleddin kısa zamanda açıkça seleflerinin yolunu reddederek kıyamet öğretisini kaldırmış ve Ehl-i Sünnet mezhebine geçtiğini ilan etmiş, dahası taraftarlarından da Ehl-i Sünnetin uyguladığı şekilde şeriata tam olarak uymalarını istemiştir. Nizariler III. Hasan Celaleddin'in bu isteğini itirazsız kabul etmişlerse de, aynı zamanda Hasan'ın bu yaklaşımını kıyamet döneminde kaldırılan takiyyenin yeniden uygulanması şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre imamların yaklaşımlarının birbirine aykırıymış gibi görünmesi zahirendi; aslında ortada tek bir hakikat vardı. Buna göre III. Hasan döneminde şeriatın kabul edilişi takiyye ve setr dönemine geçmeyi ifade ediyordu ki bu dönemde imamın kendisi gizlilik hâlinde değilse de, hakikat yeniden dinin batnında gizli kalmıştı. Bununla birlikte kıyamet dönemini temsil, II. Hasan ve II. Muhammed dönemlerinde hakikatin ve imamın manevi şahsiyetinin

⁷⁰ Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Târîh-i Cihângûşa*, III/225-230, 237-339; Reşidüddin, *Câmiu't-Tevârih*, s. 164-166, 168-170; Kâşânî, *Zubdetu't-Tevârih*, s. 200-202, 204-205; Nasirüddin et-Tüsî, *Ravdatu't-Teslîm*, s. 62-63, 83-84, 101-102, 128-149; Ebu İshak, *Heft Bâb*, s. 19, 24, 38-47, 53, 65; Hayrhâh Heratî, *Kelâm-i Pîr*, s. 115-116.

Nizarilerce bilinmesi mümkündür ve bu yüzden de bu dönemde takiyye örtüsüne ve şeriatın hükümlerinin tam olarak yerine getirilmesine gerek yoktu. Böylece setr döneminde gerekli olan takiyye ile şeriat birbiriyle örtüşürken, takiyye perdesinin ortadan kalktığı ve şeriata gerek olmadığı kıyamet dönemi de hakikat ile uyuşmaktaydı.⁷¹

3.2.2. Alamut Sonrasından Günümüze Nizârî İsmaililiği

İran'daki Nizariler 654/1254 yılında Moğollar tarafından tamamıyla ortadan kaldırılmamış olup parça parça dağınık gruplar halinde Deylem ve Kuhistan'da varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ayrıca çok sayıda Nizârî de Moğolların kılıcından kurtularak Afganistan ve Sind gibi civar bölgelere göç etmişlerdir. Alamut sonrası Nizârî tarihinin en kapalı dönemini oluşturan sonraki iki asır boyunca Nizariler varlıklarını korumak için aşırı bir biçimde takiyye yaparak, tedrici olarak gerçek kimliklerini tasavvuf görüntüsü altında gizlemişlerdir. Bu dönemde Nizârî İmamlar ve Nizarilerin imamlarıyla olan ilişkileri hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Nizarilerin bu dönemde yazdıkları eserler de büyük oranda yok olmuş olup bu döneme ait var olan çok az sayıdaki eser de Farsça, Arapça ya da Nizarilerin yaşadıkları Hindistandaki farklı bölgelere ait dillerde kaleme alınmıştır.⁷² Elimizdeki sınırlı bilgilere göre, yirmi sekizinci Nizârî imamı Şemseddin Muhammed'in 710/1310 yılı civarındaki ölümüyle Nizariler arasında ilk bölünme meydana gelmiştir. Şemseddin Muhammed'in oğulları olan Mümin Şah ve Kasım Şah babasının yerine geçme konusunda ihtilafa düşmelerinin akabinde, Nizarilerin bir kısmı Mümin Şah'ı imam kabul ederken diğer bir kısmı da Kasım Şah'ın imametini benimsemiştir. Böylece Nizariler Müminşahî (veya Muhammedşahî) ve Kasımşahî olmak üzere iki kola ayrıldılar.⁷³

Müminşahî imamlar ve faaliyetleri hakkında elimizde çok sınırlı bilgiler mevcut olup sadece Deylem, Sultaniyye ve Hindistan'dakiler hakkında birtakım bilgilere sahibiz. Müminşahî Nizarilerinin kırkinci ve sonuncu imamı olan Emir Muhammed Bakır 1210/1795 yılında son defa Şam'da taraftarlarıyla görüşmüş ve bir daha da kendisinden bir haber alınamamıştır.⁷⁴ Günümüzde de Müminşahî Nizariler sadece Suriye'de Misyaif ve Kadmus bölgelerinde bulunmaktadır ve buralarda Caferiyye olarak bilinmektedirler. Müminşahîlerin bu kolu görünüşte Nizârî itikadını koruyup hâlâ Emir Muhammed Bakır'ın soyundan olan gizli imamın

⁷¹ Nasıruddin et-Tûsî, *Ravdatu't-Teslîm*, s. 62-63, 101-102, 110, 117-118, 124, 125; Ebû İshak, *Heft Bâb*, 24; Hayrhâh Heratî, *Kelâm-i Pîr*, s. 67.

⁷² Daftary, *İsmaililer*, s. 480-487.

⁷³ Ivanow, *A Forgotten Branch of Ismailis*, JRAS, (1938), s. 57-79; Tamir, "Furu'uş-Şeceretil-İsmâ'iliyye el-İmâmiyye", *el-Maşrik*, 51 (1975) s. 581-612; Daftary, *İsmaililer*, s. 488 vd.

⁷⁴ Tamir, "Furu'uş-Şecere...", s. 597-598.

zuhurunu beklemektedir ve şerî hükümlerde Şafiî mezhebine göre amel etmektedirler.

Kasımşahi koluna gelince, bunların imamları da Azerbaycan'da farklı zamanlarda gizlilik içinde çok sınırlı da olsa davet faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Kasım Şah ve yerine geçen İslam Şah(829/1426) ve Muhammed b. İslam Şah hakkında yeterince bilgi yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla İslam Şah davet merkezini daimi olarak Azerbaycan'dan İran'daki Kum civarına taşımıştır. Alamut yıkıldığı zaman İran'daki Kasım Şahî imamlar ve taraftarları tedrici olarak kayda değer oranda Tasavvuf kisvesi altında takiyye yaptılar ve Kasımşahî İsmailî cemaati görünüşte Sufi tarikatlerden birine dönüşürken, Kasımşahî imamlar da Sufi aktâblar gibi müşşid, pir ve şeyh unvanlarını kullandılar.⁷⁵

Muhammed b. İslam Şah'ın oğlu ve 868/1464 yılında imamete geçen otuz ikinci Kasımşahî imamı II. Mustansır dönemiyle bu Nizarî kolunun tarihinde XI/XVII. asra kadar devam edecek yeni bir dönem başladı. Nizarilik tarihinde Encudan dönemi olarak da bilinen bu iki asır boyunca Kasımşahî Nizarilerinin merkezi Encudan olmuştur. Kasımşahî davette bir yenilenme dönemini ifade eden bu süreçte bu topluluğun imamları sadece yeni taraftarlar kazanmakla kalmadılar; aynı zamanda uzak noktalarda, bilhassa Hindistan ve Orta Asya'da dağınık hâlde bulunan taraftarlarıyla doğrudan irtibata geçtiler ve bu toplulukları tek bir liderlik altında topladılar. Encudan döneminin başlarından itibaren Nizârî İsmailî eserlerin telif edilmesi de Alamut'un yıkılışından sonra ilk defa canlandı. Ebû İshak Kuhistanî (IX/XV. asrın ortası) ve Hayrhâh Heratî (960/1553'den sonra) gibi yazarlar temel Alamut döneminin sonlarındaki Nizarî akaide uygun olarak birtakım eserler yazdılar. Encudan döneminin sonlarına kadar daha çok muallim unvanını kullanmış olan Kasımşahî dailerin yayılma faaliyetlerinin neticesinde bu Nizarî kolun daveti Horasan, Irak, Acem, Kirman, Afganistan, Bedehşan, Türkistan ve Hindistan'da önemli ölçüde yayıldı. Öyle ki Mümişahî Nizarilerinin çoğunluğu dahi XI/XVII. asrın sonlarına kadar Kasımşahî imamlara uydular.⁷⁶

Encudan döneminde Kasımşahî imamların en önemli başarılarından birisi de daveti Hindistan'da yaymalarıdır. Her ne kadar Nizarî davetin Hindistan'da ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir şey bilinmemekte ise de, muhtemelen ancak VII/XIII: asrın ilk yarısından sonra Hindistan'da faaliyete geçmiş olmalıdır. Hind Nizarileri kaynaklarının aktardıklarına göre Deyleman'dan Gucerât'a gönderilen ve Patan şehrinde

⁷⁵ Daftary, *İsmaililer*, s. 509.

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 490-517.

önemli başarılar elde eden ilk Nizarî daisi Satgur Nur'dur. Ancak daha sağlam kaynaklar, Nizarî dailerin ilk defa Alamut döneminin sonlarında Sind'e gönderildiklerini ve Alamut'un yıkılışından uzun bir süre sonra dahi söz konusu dailerin Multan ve diğer Sind bölgelerinde varlıklarını sürdürdüklerini aktarmaktadır.⁷⁷ Görünüşe bakılırsa, Kasım Şah döneminde (1310-1368) Multan'da Nizarî daveti organize eden ilk kişi Pir Şemseddin'dir. Torunu Pir Sadreddin, Lohana ve diğer kastle mensup olan çok sayıda Hintliyi Nizarî mezhebine kazandırarak onlara Hoca lakabını vermiştir. Dolayısıyla Hindistan'ın diğer bölgelerinde davetin yayılmasında aslında Hint Nizarilerinin ya da Nizarî Hocaların sosyal örgütlenmesi rol oynamıştır denebilir.

İmam Şah Nizâr'ın imameti döneminde (1680-1722) Kasımşahî İsmailî davetin merkezi bir süreliğine Encudan'dan Kehek, oradan da Kirman'a taşındı. Kaçar Hanedanlığının ilk dönemlerinde nüfuzlu bir kişi olan İmam Hasan Ali Şah'a, Kaçar hanedanı Fatih Ali tarafından "Ağa Han" ünvanı verildi. Bu sıfat daha sonra onun yerine geçen imamlar tarafından da kullanılır oldu. Ağa Han, 1256/1840 yılında Babek'teki ve bilhassa Horasanlı Ataullahî Nizarilerin desteğiyle devletin güçleriyle Kirman'da savaştı. Ancak 1257/1841 yılında ağır bir yenilgiye uğrayarak Afganistan'a geçmek zorunda kaldı. Böylece Kasımşahî Nizariliğinin İran dönemi daimi olarak sona eriyordu. Bu tarihten sonra I. Ağa Han ile Hindistan'daki İngiliz temsilcisi arasında yakın ilişkiler kuruldu. Bunun neticesinde Hindistan'daki Nizarilerin konumu güçlendi ve akabinde I.Ağa Han 1265/1849'da Bombay'a yerleşti. Bu aynı zamanda Nizârî İsmaililiğinin modern döneminin de başlangıç tarihidir. Böylece Nizarî liderlik merkezi İran'dan Hindistan'a taşınmış ve hareketin yeni merkezi Bombay olmuştu. I. Ağa Han burada Hindistan ve dışında yaşayan taraftarlarının idaresi için ciddi bir teşkilatlanmaya gitti.⁷⁸

I. Ağa Han'ın yerine 1298/1881 yılında büyük oğlu Ağa Ali Şah geçti. II. Ağa Han olarak imamlığa geçen Ağa Ali Şah, İngilizlerle olan iyi ilişkileri sürdürdü. İngilizlerce Bombay Yasama Meclisi üyeliğine getirilen II. Ağa Han, imamlığı boyunca Nizarî Hocaların yaşam koşullarının iyileştirilmesi için çalıştı. Eğitime büyük önem vererek çok sayıda okul açtı. Özellikle Yukarı Amu Derya, Burma ve Doğu Afrika'dakiler olmak üzere Hindistan dışındaki İsmaililerle ilişkilerini güçlendirdi. Onun döneminde Nizarî Hocaların artan zenginliği ve sürdürdüğü siyaset sayesinde II. Ağa

⁷⁷ Nanci, Azim, *The Nizârî Ismâ'îlî Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, Delmar 1978, s. 50-96; Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953, s. 335-363.

⁷⁸ Dumasia, N. M., *The Aga Khan and his Ancestors*, Bombay 1939, s. 25-55; Algar, Hamid, "The Revolt of Agha Khan Mahallatî and the Transference of the Ismâ'îlî Imamate to India", SI, 29 (1969), s. 61-81; Daftary, *İsmaililer*, s. 518-530 .

Han, Hindistan'daki Müslümanlar arasında büyük bir itibar kazandı. Bu itibarı sayesinde Ulusal Muhammedi Birliği'nin başkanlığına seçildi. II. Ağa Han dört yıllık kısa bir imamlık döneminden sonra 1302/1885 yılında vefat etti.⁷⁹

III. Ağa Han Sultan çeşitli vesilelerle Avrupa'ya seyahatlerde bulundu. Babası gibi o da İngilizlerle olan iyi ilişkilerini korudu. Yalnız kendi mezhebinin değil, genel olarak Hint Müslümanlarının sorunlarıyla yakından ilgilenerek Müslümanlar arasında büyük bir sempati kazandı. Bombay'da 1903 yılında düzenlenen Tüm Hindistan Müslümanları Eğitim Kongresi'nin hazırlıklarına etkin biçimde katıldı. 1907 yılında Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin kuruluşuna katıldı. 1907-1912 yılları arasında bu birliğin daimi başkanlığı görevini sürdürdü. III. Ağa Han en önemli faaliyetlerini ise, Hocalar ve diğer Hint Müslümanları yararına çeşitli eğitim projelerinde gösterdi. Aligarh'taki Muhammadan Anglo-Oriental College'ın 1912 yılında üniversite statüsüne yükselmesi büyük ölçüde onun çabaları sonucunda gerçekleşti. III. Ağa Han Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Avrupa'ya giderek İngiliz hükümetinin hizmetine girdi ve tüm dünya Nizarilerine yaşadıkları ülkelerde İngiliz otoritelerine yardımcı olmaları talimatını verdi. Bunun üzerine 1916 yılında İngilizler tarafından Bombay eyaleti birinci sınıf hükümdar prens statüsüne getirildi.

Savaşın son yıllarını İsviçre'de geçiren ve siyasetten uzak duran III. Ağa Han, bu süre zarfında Hindistan'ın geleceği ile ilgili düşüncelerini dile getirdiği bir kitap yazdı. I. Dünya savaşının ardından da on yıl boyunca siyasetten uzak kalmayı sürdürerek, zamanının çoğunu mezhebinin işlerini düzene sokmakla geçirdi. 1930'lara doğru Hindistan siyasetiyle yeniden etkin biçimde ilgilenmeye başladı. 1928 yılında Delhi'de toplanan Tüm Hindistan Müslüman Konferansı'nın başkanlığını yaptı. III. Ağa Han 1930 yılında Londra'da düzenlenen Yuvarlak Masa Konferansı'nda Müslüman heyetine başkanlık yaptı. Bu yıllar Ağa Han'ın Hint siyasetiyle ilgisinin doruk yıllarını oluşturdu.

III. Ağa Han uzun süren imamlığı (1885-1957) sırasında zamanını ve kaynaklarının çoğunu, özellikle Hindistan ve Doğu Afrika olmak üzere Nizârî İsmailî topluluğunu örgütlemek ve sağlamlaştırmak için harcadı. Başında bulunduğu topluluğun eğitim ve refah düzeyini arttırmak ve bunu yaparken topluluğunun geleneklerini ve kimliğini yitirmeksizin bu amaçlarını gerçekleştirebilmesi için yeni bir örgütlenme modeli için çalıştı. Hint alt kıtası ve Doğu Afrika Nizârî toplulukları için çeşitli düzeylerde meclislerin birleşmesinden oluşan bir idari sistem geliştirdi. Her meclisin

⁷⁹ Bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 531.

yetkileri, işlevleri ve kimlerden oluşacağı yazılı tüzüklerle belirledi. 1947 yılında Hindistan alt kıtasının Hindistan ve Pakistan olarak ikiye bölünmesiyle, Pakistan'da ayrı fakat benzer bir tüzük ve meclis sistemi oluşturdu.

En azından on yedinci yüzyılın başlarından beri Doğu Afrika ile Batı Hindistan arasındaki ticarete etkin biçime yer almış olan Nizarî Hocalar, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Doğu Afrika'ya kalıcı biçimde yerleşmeye başladı. Esas olarak Batı Hindistan'ın Kut, Katyavar, Surat ve Bombay bölgelerinden gelen Hint Nizarileri Doğu Afrika'da ilk olarak Zengibar adasına yerleşti. 1840 yılında sonra Doğu Afrika'ya önemli sayıda Nizarî göç etti. Bilhassa Zengibar, Mombasa, Daru's-Selam ve Nairobi gibi kent merkezlerinde yoğunlaştılar. 1905 yılında ikinci kez bölgeyi ziyaret eden III: Ağa Han (yukarıda da belirtildiği gibi) fiilen Doğu Afrika Nizarilerinin tüzüğü ya da anayasasını oluşturan bir dizi yazılı kural ve düzenlemeler yayımladı.

1920'lere doğru Nizariler Ağa Han'ın teşvikiyle Kıta (doğu) Afrikası'nda ortaya çıkan yeni ekonomik merkezlere göçtüler. Bunun üzerine Ağa Han, ilk anayasayı değiştirerek merkezleri Tanganika, Kenya ve Uganda'da bulunan üç ayrı konsey oluşturdu. Bu anayasa da yeni çıkan ihtiyaçlar karşısında 1954 yılında yerini bir yenisine bıraktı.

III. Ağa Han tarafından yayımlanan 1954 Anayasası ile ona bazı değişiklikler getiren halefi IV. Ağa Han tarafından yayımlanan 1962 Anayasası uyarınca, imamın şahsından sonra Doğu Afrika cemaatinin yönetimiyle ilgili en yüksek organ Afrika Yüksek Konseyi'dir. Merkezi Doğu Afrika'nun önemli kentlerinde dönüşümlü olarak bulunan konseyin üyeleri imam tarafından atanır. Yüksek Konsey aynı zamanda Nizariler için imamdan sonra ikinci dereceden yargı yetkisine sahiptir. Yüksek Konsey'in altında Tanzania, Kenya ve Uganda için birer ülke konseyi yer alır. Ülke konseylerinin altında çok sayıda bölgesel konsey, bunların da altında yer alan cemaat haneler bulunur. Ülke konseylerinin üyeleri de imam tarafından atanır.

Doğu Afrika Nizarilerinin en alt örgütlenmesi cemaathaneler etrafında toplanan yerel cemaatlerdir. Cemaathaneler bölgesel konseyler tarafından atanan muhi ve kamadialar tarafından yönetilir. Evlendirme, cenaze törenleri ve çeşitli vesilelerle düzenlenen toplu ibadetler bu görevlilerce yürütülür. Topluluk üyelerinin zorunlu dinsel vergilerini ve armağanlarını toplayıp merkeze iletmek de onların sorumluluğundadır. Topluluğun genelini ilgilendiren dinsel konular ise, Tanzania, Kenya ve Uganda'da bulunan eski adıyla İsmailî Birliği, yeni adıyla "Tarikat ve Dinsel Eğitim Kurulu" nun işidir. Gerek Tarikat kurulları, gerekse muhi ve

kamaidaların mezhep mensuplarına inançlarının esaslarını öğretmekle görevli olan muallim ve vaizlerdir. Eskiden Hindistan ve Pakistan'da eğitim gören bu muallim ve vaizler, artık Darü's-Selam'da kurulmuş bir merkezde yetiştirilmektedirler.

Doğu Afrika'nunkine benzer bir konseyler sistemi Hindistan ve Pakistan'daki Nizarî topluluklar için de geliştirilmiştir. 1986 yılında ilan edilen son anayasa konsey sistemi bir ölçüde basitleştirilmiş ve bir model hâline dönüştürülmüştür. Bu anayasa ile var olan konseylerin yanı sıra nispeten önemli olan Nizarî topluluklarının ortaya çıktığı bir dizi yeni ülkeler için de konseyler oluşturulmuştur. Konsey sistemine göre yönetilen ülkeler şunlardır: Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Malezya ve Singapur, Bahreyn, Kuveyt, Katar, Umman, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Suriye, Malagası, Kenya, Tanzanya, Fransa, Portekiz, İngiltere, ABD ve Kanada. Dağınık İsmailî toplulukların yaşadığı İran, Afganistan ve Orta Asya ülkeleri bu konsey sistemine dâhil değildir.⁸⁰

SONUÇ

Mezhepler, belirli bağlamların ürünüdürler ve iç içe geçmiş halkalar niteliği taşırlar. Bu durum bir mezhebi ele alırken, o mezhebin ismine, gelişim çizgisine ve temel görüşlerine tek düzlemde yaklaşmamayı gerektirir. Mezhepleri ve mezhep isimlerini bağlamlarüstü ideal ve sabit bir kalıp olarak görmek ve onları bir fikirler ve uygulamalar bütünü olarak değerlendirmek yanlıştır.⁸¹ Aksine onlar şartlar, mizaçlar ve sorunlar farklılaştıkça farklı türden eylemlere kapı aralayan pasif çerçevelerdir.⁸² Bu durumun en fazla hissedildiği mezheplerden birisi kuşkusuz İsmaililikdir. İsmaililik, ilk ortaya çıkışından günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş, bununla birlikte yatay ve dikey düzlemde önemli kırımlara ve farklılaşmalara maruz kalmış bir mezheptir. Mezhep mensuplarının içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlam mezhebin fikri vechesine doğrudan yansımış, kaçınılmaz olarak bir parçası olunan sosyal olgular zamanla dini bir çehre kazanmıştır. Genellikle tüm mezhepler için geçerli olmakla birlikte İsmaililik açısından, bir şekilde yaşanan pratik tecrübe, zamanla teoriye dönüşmüş ve mezhebin itikadi unsurlarından biri haline gelmiştir. Örneğin ilk dönemde imamların siyasi baskılardan kurtulabilmek amacıyla gizlenmek durumunda kalmaları, sosyolojik olarak gizli imamla halk arasında köprü işlevi kurabilecek bir organizasyonu dayatmış, bu ihtiyaç ise dailik kurumu adı altında İsmailî öğretinin bir parçası haline gelmiştir.

⁸⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Daftary, *İsmaililer*, s. 531-538.

⁸¹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, s. 45.

⁸² Marshall .G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, s. 14.

İsmaililerin mesela Fatimiler devletini kurduğu ve siyasi baskılardan kurtulduğu bir süreçte siyasi açıdan yaşanan kurumsallaşma zamanla öğretiyeye de yansımış ve İsmaili düşüncenin temel dinamikleri bundan nasibini almıştır. Fatimi Devleti'nin siyasi varlığının zayıfladığı süreçte ise Alamut'ta Hasan Sabbah'ın öncülüğünde ismaili davetin girdiği yeni biçim, bu kez yeni bağlamın beraberinde getirdiği bir ihtiyaç olarak talim öğretisini daha da merkezi hale getirmiştir. Öyle ki İsmailililer bu süreçte diğer gruplar tarafından Talim Ehli olarak adlandırılacak kadar bu meseleyle özdeşleşmiştir. Dolayısıyla İsmaililik için tüm zamanları kapsayabilecek bir mezhebi form tespit edebilmek hem teorik hem de pratik düzeyde mümkün değildir. Mezheplerin canlı organizmalar olduğu gerçeği dikkate alındığında bunun normal karşılanması gerektiği açıktır. Ancak bu noktadaki en büyük engelin mezhebin belirli bir dönemi üzerinden oluşturulan etiketin tüm zamanlara teşmil edilmesi ve mezhebin adeta belirli bir tarihsel kesitte dondurulmasıdır. Bu durum diğer tüm mezhepler için de geçerli olmakla birlikte, İsmaililiği ele alan bir çalışmada hayati derecede önem kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, "The Revolt of Agha Khan Mahallatî and the Transference of the İsmâ'îlî Imamate to India", *SI*, 29 (1969), s.61-81;
- Ali b. Muhammed el-Velîd (612/1215), *ez-Zahîra fî'l-Hakîka*, thk. Muhammed Hasan el-Azamî, Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1971.
- Ali b. Muhammed el-Velîd, *Tâcu'l-Akâid ve Madenu'l-Fevâid*, thk. Arif Tamir, Muessesetu İzzî'd-Din, Beyrut 1982.
- Âmir bi-Ahkâmî'llâh (1130), Ebû-Alî Mansûr b. el-Mustalî (524/1130), *el-Hidâye el-Âmiriyye*, thk. Asaf Feyzi, Bombay 1938.
- Bağdâdî, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Osman Huşt, Kahire 1988.
- Cafer b. Mansûr el-Yemen, Ebu'l-Kâsım (380/990), *Kitâbu Serâir ve Esrâri'n-Nutakâ*, thk. M. Ghalîb, Beyrut, 1984.
- Cafer b. Mansûr el-Yemen, Ebû'l-Kâsım (380/990), *Kitâbu'l-Keşf*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.
- Corbin, Henri, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, s.187-193;
- Cuveynî, Alâuddin Ata Melik b. Muhammed (681/1283), *Târîh-i Cihangûşa*, thk. M. Kazvînî, Leiden-Londra, 1912-1937.
- Dumasia, N. M., *The Aga Khan and his Ancestors*, Bombay 1939.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Henri Ritter, İstanbul 1929-1930.
- Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Kuram*, Rastlantı Yayınları, Ankara 2001.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtıniliğin İçyüzü (Fadâihu'l-Bâtıniyye)*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.
- Gazâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, Beyrut 1991.

- Hamdâni, Abbas, F. de Blois, "A Re-Examination of Mahdi's Letter to the Yemenites on Genealogy of the Fatimid Caliphs", *JRAS* (1983), s. 173-207.
- Hamdanî, Hüseyin, *On the Genealogy of Fatimi Chalips*, Kahire 1958.
- Hâmidî, İbrahim b. el-Hüseyin (557/1162), *Kenzu'l-Veled*, thk. Mustafa Galib, Wiesbaden 1971.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâîlî against the Islamic World*. The Hague, 1955.
- Hollister, John N., *The Shi'a of India*, Londra 1953.
- Ivanow, Wladimir *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946.
- Ivanow, Wladimir, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London 1942.
- Ivanow, Wladimir, *Studies in Early Persian Ismailism*, Leiden 1948.
- Ivanow, Wladimir, *The Early Ismailî Treaties: Haft Bâbi Bâbâ Sayyid-nâ-Matlûbu'l-Muminin*, Oxford University Press, 1933.
- İbn 'İzârî el-Marrâkuşî (695/1295), *Kitâbu'l-Beyânî'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*, nşr. ve thk. G.S. Colin-E.Levi-Provençal, Leiden 1948.
- İbn Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdillâh (732/1332), *Kenzu'd-Durer ve Câmiu'l-Ğurer*, Cilt 6-8, thk. S. El-Muneccid, Kahire 1961-1972.
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nâsıbî (IV/X. asrın üçüncü çeyreği), *Kitâbu Sureti'l-Arz*, ed. J. H. Kramers, Brill 1939.
- İbn Havşeb, Mansûru'l-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hâdiye*, Collectanea I, ed. M. Kamil Hüseyin, Leiden 1948 içinde, s. 185-213.
- İbn Kalanîsî, Ebû Yalâ Hamza b. Esed (555/1160), *Zeylu Târîhi Dimeşk*, Liden 1908.
- İbn Müyesser, Tâcu'd-Dîn Muhammed b. Ali (676/1278), *Ahbâru Mısr*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Kahire 1981.
- İbn Tağriberdî, Ebû'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf (874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhira fi Mısr ve'l-Kahire*, Beyrut 1992.
- İbn Zâfir, Cemâlüddîn Ebû'l-Hasan el-Ezdî (613-1216), *Ahbâru'd-Duveli'l-Munkati'a*, Kahire 1972.
- İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Kureşî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*, (IV-VI), thk. Mustafa Galib, Beyrut, 1978-1986.
- İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Kureşî (872/1467), *Târîhu'l-Hulefâi'l-Fâtmiyyîn bi'l-Mağrib: el-Kısmu'l-Hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî, Beyrut 1985.
- Kadı Numan, İbn Muhammed b. Mansur Hayyun et-Temîmî (363/973), *De'âimu'l-İslâm*, Kahire 1985.
- Kadı Numan, *Esâsu't-Te'vîl*, thk Arif Tamir, Beyrut 1960.
- Kadı Numan, *İftitâhu'd-Da've*, thk Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1970.
- Kadı Numan, *Kitâbu Mecâlis ve'l-Musâyerât*, thk. H. el-Fakiy-İbrahim Şebbûh-M. el-Ya'lâvî, Tunus 1978.
- Kadı Numan, *Te'vîlu'd-De'âim*, II-III, thk. Muhammed el-A'zamî, Kahire trz.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezari (820/1418), *Subhu'l-A'sâ fi Smâati'l-İnşâ*, Kahire 1331-1338.

- Kaşanî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ali, *Zübdetü't-Tevârih, Târîh-i İsmâ'iliyye ve Nizâriyye ve Melâhide*, ed. M. T. Danişpejuh, *Revue de la Faculté des Letters, Université de Tabriz* içinde, Supplement no: 9 (1343/1964), s.156-157;
- Kirmanî, Ahmed Hamidüdin b. Abdillâh, *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.
- Kirmanî, Ahmed Hamidüdin b. Abdillâh (411/1020), *Râhatu'l-Akl*, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1983.
- Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebû Halef (301/913), *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.
- Madelung, Wilferd, "Cosmogony and Cosmology VI. in Isma'ilism" *EIR*, California 1993, VI/322-326.
- Madelung, Wilferd, "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII, (1961), s. 43-135.
- Madelung, Wilferd, "Hamdân Qarmat and the Dâ'î Abû Ali", *Proceedings of the 17th Congress of the UEA* [Union Européenne des Arabisants et Islamisants], St. Petersburg 1997, s. 115-124.
- Madelung, Wilferd, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York 1988.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, (387/997), *el-Bed' ve't-Târîh*, Tahran 1962.
- Makdisî, Şemsuddin Abdullah b. Muhammed b. Ahmed (388/998), *Ahsenu't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed. M. J. De Goeje, Brill-Leiden 1906.
- Makrizî, Takiyuddin, Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ' bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtmiyyîn el-Hulefâ'*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1948.;
- Mesudî, Ebi'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali (345/956), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Leiden, 1894.
- Mustansır Bî'llah, Ebû Temîm Meâd (487/1094), *es-Sicillâtu'l-Mustansiriyye*, thk. Abdülmünim Macid, Kahire 1954
- Nâsır Hüsrev, Kubadiyânî Mervezî (481/1088), *Câmiu'l-Hikmeteyn*, thk. H. Corbin, M. Muin, Tahran 1953.
- Nâsır Hüsrev, Kubadiyânî Mervezî, *Vech-i Dîn*, M. Ganizade, M. Kazvinî, erlin 1924.
- Nevbahî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (ö. 300/912), *Firaku's-Şî'a*, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.
- Nisaburî, Ahmed b. İbrahim (386/996), *İstitâru'l-İmâm*, ed. W. Ivanow, Bulletin the Faculty of Arts, University, 4. 2 (1936), s. 93-107
- Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhab(733/1333), *Nihâyetu'l-Ereb*, thk. M. Cabir Abdu'l-Alâ al-Hîni, Kahire 1984.
- Ravendî, Muhammed b. Ali (604/1207), *Râhatu's-Sudûr*, thk. M. İkbâl, Londra 1921
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitabu'l-Islâh*, thk. Hasan Minuçihr-Mehdi Muhakkik, McGill University, Institute of Ismaili Studies, Tahran 1998.
- Reşidüddin, Fazlullah b. İmad (718/1318), *Câmiu't-Tevârih*, Paris 1836.
- Sicistanî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (361/961), *İsbâtu'n-Nubuovât*, thk. Arif Tamir, Beyrut 1966.
- Sicistanî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail K. Poonawala, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, yrz 2000.

Sicistanî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Ed. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961, s. 1-97.

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

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1992.

Tan, Muzaffer, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Tan Muzaffer, "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri", *EKEV*, 13/39 (2009), 73-86.

Walker, Paul, "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ'ilî History", *IJMES*, 9 (1978) s.355-366.

Zekkâr, Süheyl, *Ahbâru'l-Karâmita*, Riyad 1989.