

İsmâ‘îlîlik: Eski ve Yeni Davet*

Wilferd MADELUNG

Çeviren: Muzaffer TAN**

Şia'nın önde gelen üç kolu arasında İsmâ‘îlîlik, Moğollar öncesi İran'la en yakından alakalı olanıdır. Tarihsel olarak bilinen şekliyle İsmâ‘îlî hareket İran'da doğdu ve öncelikle oradan yayıldı. Daha sonraki bir dönemde İran İsmâ‘îlîliği, Mısır'da Fâtımî halifesinin başında olup idare ettiği daha büyük İsmâ‘îlî topluluktan bağımsız hâle geldi ve Nizârî hareket içerisinde kendine has geleneğini oluşturdu.

Başlangıçta İsmâ‘îlîlik, İmâmiyye'nin imam Ca'fer es-Sâdık'ın halefi konusundaki ihtilafından doğan bir alt koluydu. Ca'fer ilk önce en büyük oğlu İsmâ‘îl'i halefi olarak tayin etti. Ancak İsmâ‘îl, babası hayattayken öldü. Makâlât yazarları Cafer'in 148/765 yılındaki ölümünden sonra, ya İsmâ‘îl'in ölümünü inkâr eden ve onun Mehdî olarak geri dönüşünü bekleyen ya da onun kanalıyla imameti oğlu Muhammed b. İsmâ‘îl'e geçiren muhtemelen Kûfeli en az iki İsmâ‘îlî gruptan bahseder. Şayet İsmâ‘îlî nitelmesi doğru kabul edilirse, bu ilk İsmâ‘îlî ayrılıkçı grupların akıbeti hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir. Onlar sayıca önemsiz olmalıydılar. Bir asır sonrasına kadar herhangi bir İsmâ‘îlî hareket ortaya çıkmadı. İlk Kûfeli İsmâ‘îlîler ile III/IX. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan hareketi birbirine bağlayan devam ede gelen bir nazari geleneğin varlığına dair kesin bir delil yoktur.

Bu hareketin en belirgin özelliği, yoğun bir gizli davet çabası ve ihtilalci faaliyetleri. Onun inceden inceye işlenmiş nazarî sistemi, İslâm âlemine *dâîler* yoluyla yayıldı. Önceleri merkezi olarak Huzistân'daki Asker

* Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988 adlı eserin "İsmâ‘îlîsm: The Old and the New Da'wa" (s. 93-105) adlı bölümünün çevirisidir.

** **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tanmuzaffer@yahoo.com

Mukram ve Ehvâz'dan idare edildi. Kûfe bölgesinde baş *dâî* Hamdân Karmat'ın¹ danışmanı olarak faaliyet gösteren ve İsmâ'îlî öğretiyeye dair ilk çalışmaları kaleme alan *dâî* 'Abdân, muhtemelen Ehvâzlıydı. Hareketin liderinin daha sonraları önce Basra'ya, akabinde Suriye'deki Selemiyye'ye geçtiği sıralarda doğu İran'daki Tâlikân'da ikâmet eden ailesinin bir kolu ile ilgili birtakım net olmayan bilgiler vardır. Kaynaklarımız Kûfe kırsalındaki ilk davet faaliyetleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verir. Buradan Yemen, Bahreyn ve Suriye'ye *dâî*ler gönderilirken, Yemen *dâî*si İbn Havşeb Mantûru'l-Yemen de Sind, Mısır ve Mağrib'e davetin temelini atan *dâî*ler gönderdi. İran'daki ilk İsmâ'îlî faaliyetler hakkında daha az bilgi mevcuttur.² Arap bölgelerindeki *dâî*lerin tersine buradakiler Irak'tan gönderilmemiş olup oradaki *davete* de bağlı değillerdi. İran'daki davet faaliyetinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, Irak'takinden daha sonra başlamadığını, hatta daha erken bir dönemde başladığını varsaymak yanlış olmaz. İsmâ'îlî *dâî*ler Horasan'ın Rey, Nisâbur ve diğer bölgeleri ile Mâverâünnehir ve İran'da kısa sürede faaliyete geçtiler.

Bu aşamada İsmâ'îlî *dâî*lerin yaydığı görüşler temelde vahyin dōngüsel (*devrî*) bir tarihi ve gnostik bir evren anlayışından (kozmoloji) ibaretti. Bu anlayışa göre vahiy, her biri ilâhî bir mesaj getiren Nâtık bir peygamberle başlatılan yedi nebevî devirde nazil olmuştur. İlk altı Nâtık Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ ve Muhammed'di. Bunlardan her birinin ilâhî mesajlarda gizli olan bâtinî hakikati açıklayan bir *Vasf*'si, ya da diğer bir ifadeyle, bir *Sâmit*'i vardı. Bunlar Şîs, Sâm, İsmâ'îl, Hârûn, Yahyâ ve Ali'ydi. Her bir devir yedi imamla tamamlanmaktaydı. Bu yedi imamın sonuncusu bir sonraki dönemin Nâtık'ı olduğundan ve yeni bir kitap birlikte kendisinden öncekini nesh eden bir şeriat getirdiğinden dolayı daha yüksek bir mertebeye sahip olacaktı. Altıncı dönemde yedinci imam ve dolayısıyla yedinci Nâtık, Muhammed b. İsmâ'îl'di. O gaybete girmişti; ancak Nâtık olarak İslâm şeriatını lağvetmek için dönmek üzereydi. Onun ilâhî mesajı, her ne kadar yeni bir şeriat getirmekteyse de, önceki gizli bâtinî hakikatlerin tam olarak ifşa edilmesinden ibaretti. O, Kâimu'l-Kiyâme ve Mehdî olarak yeryüzünü yönetecek ve kemâle erdirecekti.

¹ "Abdân b. er-Rabî", *E. Ir.*

² S. M. Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *BSOAS*, XXIII (1960), s. 56-90.

Bu tarih bakış açısı tamamıyla Şii İslâm anlayışına dayanır. Muhammed'den önceki Nâtık'lar ve halefleri kutsal kitaplarda adı geçen peygamberler olup Kur'ân'ın kabul ettiği ve Müslümanların büyük saygı gösterdikleri şahsiyetlerdi. Beklenen Mehdî, Ali ve Fâtîma'nın soyundan gelen Muhammed b. İsmâ'îl'di. O, her ne kadar İslâm şeriatını kaldıracaksa da, bu sadece onda ve önceki peygamberlerin kitaplarında gizli olan hakikatlerin tamamıyla açığa çıkarılması anlamındaydı. Hürremiyye hakkında rivayette bulunan Nizârî İsmâ'îlî tarihçiler, Hakiki din ile ilgili böyle bir tarih bakış açısına sahip olarak, Hürremiyye'nin Muhammed'den önce İran krallarına tevdi edilen ve, yine onlara göre, onlardan da torununun hakiki İran dînini eski hâline kavuşturmak için Mehdî olarak döneceği İranlı Ebû Müslim'e intikal eden ilâhî olarak takdir edilmiş imamet anlayışına açıkçası sadece gülüp geçebilirlerdi.

İlk İsmâ'îlîler tarafından benimsenen gnostik evren anlayışı, birtakım İslâmî kavram ve terminolojinin varlığına rağmen, daha az İslâmî, hatta daha az Şii bir özellik taşımaktaydı.³ Bu kozmoloji, Yüce Tanrı'yı Mutlak Bir ve idrakin ötesinde bir varlık olarak niteledi. Mutlak Bir, *irâdesi* ve *meşiyeti* yoluyla *Kâf* ve *Nûn* harflerinden müteşekkil Kur'ân'daki yaratma emri "*kun!*" ile kendisine hitap ettiği bir nur yarattı. Bu iki harften, birincinin (*kun*) bir benzerinin kopyalanması sonucu İlk (*sâbık*) ilke Kûnî (*kun* emrinin dişil biçimi) meydana geldi. Tanrı'nın emriyle Kûnî, ikinci ilke (*tâlî*) olan Kader'i yarattı. Kûnî dişil ilkeyi temsil ederken, Kader de eril ilkeyi temsil etmekteydi. İkisi birlikte, Yedi Yüce Harf (*hurûfu'l-ʿulviyye*) olarak ifade edilen yedi harfi oluşturdular ve yedi Nâtık peygamber ile onların kitaplarının arketipleri olarak tevîl edildiler. Ruhânî âlemde Kûnî, yedi meleşî (*kerûbiyye*); Kûnî'nin emri üzerine Kader de on iki ruhânî hudûdu (*hudûd ruhâniyye*) yarattı. Diğer altı hudûd da, başlangıçta kendisinden üstün olan Yaratıcı'yı tanımada başarısız olan Kûnî'den sudur ettiler. Bu altısı, Kûnî'nin iradesi dışında Yaratıcı'nın kudretiyle ortaya çıkınca, Kûnî "Allâh'tan başka ilâh yoktur." diyerek kendi ilâhlığını reddedip O'na teslim oldu. Mertebe olarak bu hudûddan üçü Kûnî'nin üstünde, üçü de altındaydı. Bu son üçü arasında Kûnî tarafından kendisine emredildiği zaman Semâvî Âdem olan Kader'e itaat etmeyi reddeden ve dolayısıyla baş Şeytân olan İblîs de vardı. Kûnî ve Kader aynı zamanda çoğunlukla büyük melekler Cebra'îl, Mikâ'îl

³ S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism*, Jerusalem-Leiden 1983 içinde, s. 3-29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya*, Wiesbaden 1978.

ve İsrâfîl ile özdeşleştirilen üç ruhânî sûret Cedd, Feth ve Hayâl ile birlikte bir beşli oluşturdular ve ruhânî âlemle cismânî âlemdeki dinî hiyerarşi arasında aracılık yaptılar. Daha aşağı seviyedeki cismânî âlem, Kûnî ve Kader vasıtasıyla Allâh tarafından yaratıldı.

Bu kozmolojinin gnostik mahiyeti açıkça ortadadır. Yapısal ögeler, kavramlar ve sembolik sayıların büyük bir bölümü daha erken gnostik sistemlerle benzerlik arz eder. Ancak, yaratma emri *kun* ve ilâhî sıfatlardan İrâde ve Meşiyet gibi İslâmî unsurların dışında, onlar belli kaynaklara ve modellere dayandırılmazlar. İsmâ'îlî karşıtı polemikçilerin ve Makâlât yazarlarının İsmâ'îlîliğin Zerdüştlük, Maniheizm, Deysânîlik, Mazdekîlik ve Hürremdîniyye gibi çeşitli düalist dinlerden ortaya çıktığı yönündeki iddiası ilk İsmâ'îlî fikirlerle doğrulanmamaktadır. Kûnî ile Kader, nûr-zulmet ve hayır-şerrin kozmik bir düalizmini yansıtmayıp, aksine ruhânî ulvî âlemin etrafında döndüğü ilk iki ilkeyi ifade ederler. Kullanılan terminoloji ve çok çeşitli ruhânî hudûdun isimleri ne Farsça bir kelime, ne de açıkça Farsça'dan türetilmiş ifadeler içerir.

İlk İsmâ'îlî hareket 286/899 yılı civarında iki kola ayrıldı.⁴ Bu kolların biri, gelecekteki Fâtımî halifesi Mehdî 'Abdullâh'ın ('Ubeydullâh), Muhammed b. İsmâ'îl'in tekrar zuhur edeceği inancını reddedip kendi imametini ilan etmesinden sonra da onun liderliğini kabul etmeye devam etti. Diğer kol onunla anlaşmazlığa düştü ve Muhammed b. İsmâ'îl'in döneceğine dair inancını genel olarak sürdürmeye devam etti. (Her ne kadar tarihî kullanımı o kadar açık değilse de) kolaylık olması açısından Karmatîler olarak isimlendirilebilecek bu son kol, Irak ve Bahreyn'deki topluluklar ile İran'dakilerin çoğunluğundan ibaretti. Fâtımî kol temel olarak İbn Havşeb'in kurduğu Yemenli topluluk ve onun Mağrib, Mısır ve Sind'e gönderdiği *dâîlerin* kurduğu toplulukları içermekteydi. Ayrıca Horasan'daki İsmâ'îlîlerin bir kısmı da, muhtemelen azınlık bir grup, Fâtımîlere sadık kaldı.

Karmatîler en önemli başarıyı, devletlerini kurdukları Bahreyn'de elde ettiler. Bununla birlikte onların önde gelen fikrî otoriteleri çoğunlukla İran'da yaşadılar. Horasan dâîsi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (Farsça'da Nehşebî) muhtemelen 300/911 yılı civarında bâtinî düşüncelerinin kapsamlı bir ifadesi olarak Karmatîler arasında büyük kabul gören *Kitâ-*

⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Wilferd Madelung, "Fâtimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, XXXIV (1959), s. 34-88; "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII (1961), s. 43-135.

bu'l-Mahsûl adlı bir eser yazdı. Anlaşıldığı kadarıyla büyük oranda daha önceki İsmâ'îlî görüşlerin yerini alan ve Fâtımî İsmâ'îlîlerin de kabul edilen Yeni Eflatuncu İsmâ'îlî kozmolojiyi ilk defa bu eser ortaya koydu.

311/923 yılında Bahreyn Karmatîleri, Karmatî devletinin kurucusu Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin en küçük oğlu Ebû Tâhir'in liderliğinde güney Irak'ı, Basra ve Kûfe'yi, yağmalayıp hac kabilelerine saldırdıkları bir dizi yıkıcı seferler başlattılar. Bu dönemde Bahreyn, Irak ve İran'daki *Karmatî* dâîler, 316/928 yılında Jüpiter ve Satürn'ün kavuşumundan sonra, Mehdî Muhammed b. İsmâ'îl'in zuhur edip yedinci ve son dinî çağın başlayacağı kehanetinde bulunuyorlardı. Bilhassa Rey dâîsi Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) bu kehaneti aktif bir biçimde yaydı. Ebû Hâtim, Karmatî dâîler arasında gâib imamın *halîfesi* olarak büyük bir otorite kazandı ve Ebû Tâhir ile mektuplaştı. Rey bölgesinde birtakım nüfuzlu şahsiyetleri kendi inancına döndürmeyi başardıktan sonra tüm kuzeybatı İran'a *dâîler* gönderdi.

Ebû Tâhir'in faaliyetleri 317/930 yılında hac mevsiminde Mekke'yi yağmalamasıyla zirveye çıktı. Karmatîler, hacılar ve halka yönelik vahşice katliamlarda bulundular ve İslâm çağının sona erişinin açık bir işareti olarak Kâbe'deki Hacerül-Esved'i yerinden söküp götürdüler. İki yıl sona Ramazan 319/Eylül-Ekim 931'de Ebû Tâhir Bahreyn'deki iktidarı, beklenen Mehdî olduğunu iddia ettiği Isfahanlı genç bir İranlıya teslim etti. Bîrûnî'ye göre bu tarih, Zerdüş'tün ölümünün 1500. yılına, Zerdüş'te ve Câmâsb'a atfedilen kehanetlerde Mecûsîlerin tekrar iktidarlarına kavuşacakları tarih olarak verilen İskender takvimiyle 1242 yılının sonuna rastladığı için seçilmişti. Nitekim Isfahanlı Mehdî'nin, İsmâ'îlîlerin kendisinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm peygamberlerinin kitaplarında gizli olan hakikatleri ifşa etmesini bekledikleri Ali ve Fâtıma soyundan gelen birisinden ziyade, İran dininin ihyacı olduğu anlaşıldı. Onun İranlı kralarının soyundan geldiği iddia edildi. Anavatanı Isfahan, uzun süreden beri münecimler tarafından Arap hilafetini ortadan kaldıracak İranlı bir hanedanlığın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilmekteydi. Onun bir Mecûsî olduğu ve ateşe tapmayı emrettiği öne sürüldü. Mecûsîlerin baş rahibi İsfendiyâr b. Azerbâd, Ebû Tâhir ile işbirliği yapmakla suçlanarak Abbâsî halifesi er-Râdî tarafından idam edildiği için besbelli ki kurumsal Zerdüştlükle birtakım bağlantıları vardı.⁵ İslâmî ibadetler ve şeriat kaldırıl-

⁵ el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 19894, s. 104-105.

di; Hz. İbrâhîm'den Hz. Muhammed'e kadar İslâm'ın kabul ettiği peygamberler ve Ali'den itibaren imamlar aleni olarak lanetlendi. Sünnî bir görgü tanığına göre, Ebû Tâhir, İsmâ'îlî dâîlerin öğretisini açık bir şekilde reddederek, taraftarlarına şimdi ilan edilen hakiki dinin "babamız Âdem'in dini" olduğunu söyledi. Sonraki peygamberler Mûsâ, İsâ ve Muhammed'in tamamı sahtekârdi. Neseî, Âdem'in vahyini, sonraki peygamberlerinkinin tersine, şeriati olmayan tamamıyla ruhânî bir vahiy olarak niteledi. İsfahanlı Mehdi'nin iktidarı sadece seksen gün devam etti. Ancak söz konusu Mehdi bazı önde gelen Karmatî liderlerin öldürülmesini emredince, Ebû Tâhir onu yakalatıp öldürttü. Neticede onun bir sahtekâr olduğuna taraftarlarını ikna etti.

Bu olayın önemi hakkında hüküm verirken, dikkatli olmak gerekir. İran dini ve İran hâkimiyetinin yeniden hâkim kılınması fikrinin İsfahanlı Mehdi tarafından kendiliğinden ileri sürülmüş olamayacağı apaçık ortadadır. Ebû Tâhir ve Bahreyn'deki diğer bazı Karmatî liderlerin bunu önceden desteklemiş ve bir dereceye kadar da plânlamış olmaları gerekir. Ebû Sa'îd el-Cennâbî, İran körfezinde bir kasaba olan Cenâfe'den bir İranlıydı ve Bahreyn'e gönderilmeden önce orada bir dâî olarak faaliyet göstermekteydi. Aile'de İranlılık hissiyatı güçlü bir biçimde varlığını korumuş olmalıdır. Torunları arasında en azından ikisi İran kraliyet adını taşımaktaydı. Ebû Tâhir, oğullarından birine Sâbûr (Şâpûr) adını verirken, kardeşi Ebû'l-Kâsım da kendi oğullarından birine Kisrâ (Hüsrev) adını verdi.

Bağdaştırmacı dinî tarih görüşü ile İsmâ'îlî öğretisi, Zerdüştlük ve diğer düalist dinlere de nebevî vahiy zincirinde bir yer ayırdı. Neseî, *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserinde Zerdüştlükün üçüncü Nâtik İbrâhîm'in dininin temsilcileri olduklarını öne sürdü.⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Neseî, Zerdüştlükün İbrâhîm tarafından görevlendirilmiş bir dâî olduğunu ve taraftarlarından güneşe dönmelerini ve kuşaklarına dört düğüm atmalarını istemesi fikrinin ona İbrâhîm tarafından telkin edildiğini iddia etmiştir. O ayrıca, bizzat Zerdüştlükün İbrâhîm'in kendi peygamberleri olduğunu söylediklerini ve yine onlara göre, Âdem başlangıç, İbrâhîm de amaç olmak üzere, Âdem ve Nuh'un da peygamber olarak kabul edildiğini ileri sürdü. Neseî, Manî, Deysan ve Marsiyon'u Sâbilerin liderleri ve bu itibarla da beşinci Nâtik İsâ'nın şakirtleri olarak niteledi. Dolayısıyla, her ne kadar

⁶ Bkz. S. M. Stern, "Abû Hâtim al-Râzî on Persian Religion", *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, s. 30 vd.

bu dinler, Yahûdilik ve Hıristiyanlık gibi, İslâm ve yedinci Nâtık'ın gelecek-teki vahyi tarafından açıkça iptal edilmişlerse de, Neseffî'nin, marjinal de olsa, bu dinlerin nebevî gerçekliğini kabul etmesinden, onlar hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu nedenle Ebû Tâhir, belki de İsmâ'îlilerin İran dinî geleneğinin bazı yönlerine bir miktar sempati duyabilecekleri beklentisi içerisinde iken, onun Mehdî'yi İran dini ve saltanatının ihtiyacına dönüştürmesi, neticede gele-neksel İsmâ'îlî öğretinin ve yedinci Nâtık'la ilgili beklentilerin büyük oranda reddedilmesine neden oldu. İsmâ'îliyye'ye karşı reddiyelerde bulunmuş olan Mu'tezilî yazar Kadı Abdülcabbar'ın, Ebû Tâhir'in taraftarlarına, ken-disinin bu keskin dönüşünün "onun ve seleflerinin altmış yıldır sakladığı sırı" uygun olarak gerçekleştiğini söylediği yönündeki iddiasının güve-nilirliği son derece azdır. Dahası, bu İsfahanlı Mehdî olayı, polemikçile-rin, gizli İsmâ'îlî öğretinin özünde düalist bir ateizmin yattığı ve onun kurucularının, Şiilik perdesi altında gizlenerek İslâm'ı ve Arap hâkimiye-tini yok etmeyi amaçlayan aşırı Arap karşıtı Şuûbî bir grup olduğu yönün-deki ısrarcı suçlamalarına yol açmıştır. Ebû Tâhir'i sahte Mehdî'yi kısa sürede ortadan kaldırmaya, İsfahanlı Mehdî'nin son derece şaşkırtıcı aşırı davranışlarının yanında, İsmâ'îliler arasındaki yaygın düşmanca tepkiler de zorlamış olabilir. Her hâlükârda bu olaydan sonra, Irak ve Batı İran'daki Karmatîler arasında kitlesel ayrılmalar oldu. Ebû Hâtim eski taraf-tarlarından kaçıp gizlenmek zorunda kaldı. Büyük bir ihtimalle Neseffî'yi bazı yönlerden eleştirdiği *Kitâbu'l-İslâh* adlı eserini hayatının bu döne-minde yazdı. Onun şiddetle reddettiği bazı hususlar, açıkça Bahreyn Karmatîlerinin sapmalarına yol açan hususlardı. Bu nedenle Ebû Hâtim, Neseffî'nin öğretisinde bazı noktalarda görülen çelişkilere ısrarla karşı çık-tı. Neseffî'ye karşı çıkararak hem ilk Nâtık peygamber Âdem'in, hem de be-şinci Nâtık peygamber İsâ'nın bir şeriat getirdiğini ileri sürdü. Bütün bâ-tınî hakikatlerin zorunlu olarak zahirî bir şeriatı gerektirdiğini ısrarla dile getirdi. Bu, açıkça Ebû Tâhir'in, Âdem'in şeriatı dinini ihya ettiği yö-nündeki iddiasına dolaylı bir eleştiriyi ifade etmekteydi.

Ebû Hâtim, İsmâ'îlilerin yedinci Nâtık peygamber Muhammed b. İsmâ'îl'in daha önceki bütün şeriatların manevî hakikatlerini açıklamak dışın-da yeni bir şeriat getirmeyeceği yönündeki ortak görüşüne karşı çıkama-mışsa da, Neseffî'nin öğretisinde ima edildiği üzere, yedinci imamın ilk zuhuru ve gaybetiyle Muhammed çağının sona ermediğini ısrarla vurgu-ladı. Ona göre yedinci imam ile yeni çağı başlatacak olan Nâtık peygam-

berin zuhuru arasında bir fetret dönemi bulunmaktaydı. Bu fetret dönemi boyunca dinî hiyerarşi, dünyanın on iki bölgesinde (*cezîre*) ikâmet eden on iki *lâhik* tarafından idare edilecekti. On iki *lâhik*ten birisi gâib imamın *halîfesi* idi ve bu itibarla onlar arasında güvenilir bir hakem olarak görev yapma yetkisine sahipti. Ebû Hâtîm'in kendisini bu konumda gördüğünü varsaymak için gerekçeler vardır. Bununla birlikte on iki *lâhik*in hepsi konum olarak birbirine eşit olup, *halîfe* onları kontrol altında tutamazdı. Dolayısıyla *fetret* dönemi, hiyerarşide bile birtakım sapkınlıkların ve tartışmaların ortaya çıkabileceği bir dönemdi. Hakkı olmadığı hâlde bir *lâhik*, hiyerarşi üzerinde hâkimiyet kurup baskıda bulunabilir; Nâtık'ın zuhurunun yaklaştığı bilindiği için yalan söyleyerek Nâtık olduğunu iddia edebilirdi. Ebû Hâtîm'e göre bu durum üçüncü çağın *fetret* döneminde vuku bulmuştu. Ayrıca bu durum, muhtemelen Fâtîmî hilafetinin kurucusu Mehdi ve belki de Ebû Tâhir ile ilgili olarak da vuku bulmuş olabilirdi. Öyle ki her ikisi de yedinci Nâtık'ın zuhuruna dair vakitsiz ve yalan iddialarla taraftarlarını aldatmışlardı.

Ebû Hâtîm, Neseffî'nin Zerdüşter ve diğer düalist dinler hakkındaki görüşlerine de karşı çıktı. Zerdüş'tün İbrâhîm'in bir takipçisi olabileceğini reddetti. Bunun yerine o, dördüncü Nâtık Mûsâ çağının fetret dönemine mensuptu. Zerdüş't, Dâvud döneminin bir *lâhiki*; imamın gaybeti esnasındaki *halîfesi* idi. O, ceziresindeki insanlara yönelik çeşitli kurallar vazetmişti ve şer'î bir kural içermeyen hikmet dolu bir kitap sahibiydi. Ne var ki taraftarları onun getirdiği kuralları değiştirdiler. Zerdüşterin dördüncü çağdaki durumları, Sâbîlerin beşinci çağdaki durumlarıyla örtüşür. Ebû Hâtîm açık bir biçimde aynı düalist dinleri, Neseffî'nin yaptığı gibi, Sâbîlerle bir görür. Sâbîliğin kurucusu bir *lâhiki* ve bu nedenle de onun Zebûr adını taşıyan kitabı şer'î bir kural içermemekteydi. Her iki grup da, dinlerinin kurucusu bu bilge şahsiyetin sözlerini yanlış anladıkları için iki ilkeye inandılar. Asında o, düalisteler yoluyla Allâh'ın birliğini göstermek için düalistelerden bahsetmişti; fakat onlar onun sözlerini lafzî manasında anlamışlardı. Düşmanları da bu yanlış inancı kendi dünyevî iktidarlarını kurmak için kullandılar.

Bu dinlerin kurucularının mertebesi bu yüzden açık bir biçimde daha aşağıdadır. Neseffî'nin öne sürdüğü gibi, onlar, Nâtık peygamberlerin şakirtleri değil, sadece dönemlerindeki *halîfeden* sonra gelen *lâhikler*di. Dahası takipçileri onların öğretilerini yanlış anlayarak değiştirmişlerdi. Hatta daha da kötüsü Ebû Hâtîm'in düalist dinlerin bu kurucularının ko-

numlarıyla ilgili olarak öne sürdüğü alternatif bir yorumunun olmasıydı. Bu yoruma göre, Sâbîler, tamamıyla zamanının *lâhikinin* Hıristiyan öğretisini yanlış anlamış bir düşmanın (*zıd*) takipçileriydiler. Benzer şekilde Ebû Hâtim, Zerdüştlüğün de, dördüncü çağın *lâhikine*, muhtemelen Dâvud'a karşı çıkan bir *zıd* tarafından kurulmuş olabileceğini ilave eder. Bu yorumda Zerdüştlük ve diğer düalist dinlerin nebevî kökeniyle ilgili hiçbir bir eser bulunmaz.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Karmatî İsmâ'îliliğinin fikri birliğini yeniden tesis etmek ve felakete yol açan sahte Mehdî hadisesinin açtığı yaraları sarmak için gösterdiği çabalar başarılı olmadı. Onun Neseffî'yi eleştirmesi, Neseffî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserini güvenilir olarak görmeye devam eden Horasan ve Mâverâunnehir İsmâ'îlileri arasında kızgınlığa yol açtı. Doğudaki *dâî* Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, Neseffî'nin çoğu görüşlerini yılmaksızın savunduğu *Kitâbu'n-Nusra* adlı eserinde Ebû Hâtim'in *Kitâbu'l-İslâh*'ına reddiyede bulundu. Ancak, daha sonra Ebû Ya'kûb'un kendisi de *talîmin* doğru yöntemi hususunda Neseffî ekolüyle anlaşmazlığa düştü. Neseffî ve taraftarları talîmin, öncelikle nefis, nebevî devirler ve yaratma meselesini ele alması gerektiğini savunurken, Ebû Ya'kûb öğretinin *şerî'at* ve onun *tevîli* ile başlaması gerektiğini öne sürdü.⁷ Her ne kadar kaynaklarımız iki taraf arasındaki düşmanlığı tahrik edecek bir üslup kullansalar da, bu tartışma hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir.

Ortak bir liderliğin yokluğu ve fikri anlaşmazlıklar Fâtımîlerin doğudaki muhalif İsmâ'îlî toplulukların desteğini yeniden kazanma yönündeki çabalarına açıkça katkıda bulundu. Özellikle dördüncü Fâtımî halifesi Mu'iz (341-365/953-975), Abbâsî hilafetini ele geçirmek için doğuya yönelik seferinde onların desteğini kazanmaya çok hevesliydi. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, Mu'iz tarafından ikna edildi ve daha sonraki çalışmalarında tamamen Fâtımî imamet anlayışını destekledi. Bu nedenle o, Fâtımî İsmâ'îliliğinin İran'daki Yeni-Eflatuncu İsmâ'îlî ekolünün baş temsilcisi oldu. Ayrıca bu ekolün birtakım çalışmaları da, aykırı bilgilerden arındırılmış bir şekilde de olsa, bu dönemde Fâtımî literatüre girdi. Doğu İran'daki Neseffî ekolünün kısmen daha uzun yaşadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tedrici olarak Irak ve İran'daki Karmatî topluluklar, muhtemelen IV/X. asrın sona ermesinden önce, Fâtımî kanat içerisinde eridiler veyahut dağıldılar. Sadece Bahreyn'deki Karmatîleri 470/1077-78 yılında devletleri

⁷ Stern, "Abûl Qâsim al-Bustî and his Refutation of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, s. 308.

yıkılıncaya kadar yollarına devam ettiler. Bununla birlikte onların dinî inançlarıyla ilgili ayrıntılı çok az şey bilinmektedir.

İran İsmâ'îlîliği, Fâtımî hilafetine yaklaşık bir asır bağlı kaldı. Bu dönemde Fâtımî İsmâ'îlîliğine kayda değer katkılarda bulundu. Burada özellikle üç önde gelen İranlı *dâî*den kısaca bahsetmek gerekir. Fâtımî halifesi Hâkim döneminde (386-411/996-1021) Basra ve Bağdat'ta faaliyet gösteren Hamîdüddîn el-Kirmânî, Fârâbî ekolünün Müslüman filozoflarından açıkça etkilenerek yeni bir kozmoloji ortaya koydu. İsmâ'îlî bir *dâî*nin oğlu olarak Şiraz'da doğan Müeyyed fî'd-Dîn eş-Şîrâzî (ö.470/1077) Büveyhi emir Ebû Kâlicâr'ı İsmâ'îlîliğe döndürdü. Daha sonra Fâtımî halifesi Mustansır tarafından baş *dâî* olarak atandığı, itikat ve mevizeye dair çok sayıda eser yazdığı Kahire'ye kaçmak zorunda kaldı. O ve Kirmânî, Yemen ve Hindistan'da Fâtımî sonrası Tayyibî İsmâ'îlîliğinin en etkili yazarları oldular. İranlı bir şair ve seyyah olan Nâsır Hüsrev, Belh yakınlarında doğdu ve hayatının daha sonraki döneminde, 481/1088 yılı civarındaki ölümüne kadar eserlerini yazdığı ve ders verdiği Bedahşan dağlarında bulunan Yumgan'da bir Fâtımî *dâî*si olarak faaliyet gösterdi. Kendisinin çok sayıdaki İsmâ'îlî eserini muhafaza etmiş olan Bedahşan İsmâ'îlî topluluğunun kurucusu ve velisi oldu. Bunlardan bir kısmı daha önce Arapça yazılmış eserlerin Farsça tercümeleri ve uyarlamalarıdır. Bu eserlerin en önemlisi, onun Müslüman filozofların uyuşan ve uyuşmayan görüşlerini ve İsmâ'îlî irfanın "nebevî hikmetini" ele aldığı *Kitâbu'l-Câmi'ül-Hikmeteyn* adlı eseridir. Mustansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünden sonra İran İsmâ'îlîleri, Hasan Sabbâh liderliğinde Kahire'deki Fâtımî hilafeti ve *dava* liderliğiyle anlaşmazlığa düşerek ayrıldılar. Onlar halifenin varisi olduğu halde bundan mahrum bırakılan ve sonra da öldürülen oğlu Nizâr'ın haklılığını savundular. İran'ın değişik bölgelerine dağılmış olan İsmâ'îlî topluluklar daha önceleri Hasan Sabbah'ın hocası ve efendisi Abdülmelik b. Ataş tarafından tek bir liderlik altında yeniden örgütlenmişlerdi. Asıl olarak muhtemelen Kumlu bir İsna Aşeri olan Hasan Sabbâh, taraftarlarına yeni bir ihtilalcî güç aşilayarak İbn Attaş'ın faaliyetlerini devam ettirdi. İsmâ'îlîler ülkenin değişik yerlerinde zapt olunmaz dağ kalelerini ele geçirip inşa ettiler. 483/1090 yılında Hasan Sabbâh, 654/1256 yılında Moğol fatihlerine teslim edilmesine kadar Nizârî hareketin komuta merkezi olarak kalacak olan Kazvin'in kuzeybatısındaki Alamut kalesini ele geçirdi. Hasan Sabbâh'ın İran'daki İsmâ'îlî topluluğa hâkim olması, Mustansır'ın Mısır'da tahtına oturacak halefi ile ilgili herhangi bir ihtilafın bulunmamasıyla çarpıcı biçimde ortaya konmuştur. İran dışında Suriye'deki, özel-

likle de kuzeydeki, bazı İsmâ'îlî topluluklar Nizârî davete katıldılar. Baştan itibaren gâib imamın temsilcisi olarak Hasan Sabbâh'ın liderliğini kabul ettiler.

Bu nedenle Nizârî İsmâ'îlîliği, sırf imamet ile ilgili anlaşmazlıktan kaynaklanan bir bölünmeden çok, asıl olarak İran kökenli ihtilalcî bir hareketti. Hasan Sabbâh, İsmâ'îlîliğin "yeni daveti (*da'Ve cedîde*)" olarak bilinen yeni bir davet ideolojisi geliştirerek nazarî bağımsızlığının altını çizdi. Bu yeni davetin özünde, insanoğlunun, ilâhî olarak ilham edilen ve doğruluğu kesin olan öğretimi ifade eden ve genel olarak Şîî düşünceye büyük oranda temel teşkil eden *ta'lîme* sürekli olarak muhtaç olduğu tezi yatmaktaydı. Hasan Sabbâh bunu, insan aklının Allâh'ın bilgisini elde etmede yetersiz olduğu temeline dayanan bir dizi karmaşık mantıksal argümanlar çerçevesinde geliştirdi ve sonra da sadece İsmâ'îlî imamın Allah'ın rehberlik ettiği söz konusu muallim olduğunu öne sürdü. Bu öğretilerden sonra Nizârîler çoğunlukla Talîmîler (*Ta'lîmiyye*) şeklinde isimlendirilmeye başlandı ve Gazzâlî gibi İsmâ'îlî karşıtı Sünnîler, bütün çabalarını bu görüşü reddetmeye yoğunlaştırdılar. Hasan Sabbâh'ın bu öğretisi bizatihi İslâm'a yönelik radikal bir meydan okuyuş değildi. Fâtımî İsmâ'îlîleri gibi o da *şeriatın* geçerliliği ve tam olarak uygulanması üzerinde ısrar etti. Bununla birlikte, her imamın seleflerinden bağımsız olarak sahip olduğu kendi döneminin bağımsız talim yetkisini yücelterek Hasan Sabbâh, daha sonra Alamut döneminde patlak veren büyük dini radikalizm ve çatışmanın önünü açmış oldu. Nâsır Hüsrev gibi Hasan Sabbâh da Farsça yazdı ve Alamut döneminde Farsça, Nizârî dinî literatürün öncelikli dili oldu. İlk defa önde gelen bir İslâmî grup din dili olarak Arapça yerine Farsça'yı benimsedi. Farsça'nın kullanılması aynı zamanda İran Nizârîlerini Arapça konuşan İsmâ'îlîlerden soyutladı. Önemli Farsça dinî metinler Suriye Nizârîleri için Arapça'ya çevrilmiş olmalıdır; ancak bu metinlerin orada fazla etkili olduklarına dair çok az delil vardır. Suriye'deki Nizârî dinî literatür, Alamut döneminde bile Farsça literatürden büyük oranda bağımsız olarak gelişti. Arapça yazılmış Fâtımî literatürünün burada İran'a göre çok daha etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasi düzeyde Hasan Sabbâh, Sünnîlerin desteklediği Selçuklu iktidarına karşı silahlı mücadele politikasını başlattı. Nizârîler Elburz dağlarında çok sayıda dağ kalesini ele geçirdiler, kuzeybatı İran'daki Kuhistan'da şehirleri surlarla tahkim ettiler; daha sonraları da kuzey Suriye'de dağ kalelerini ele geçirdiler. Rakip Selçukluların ezici askeri gücü karşısında Hasan Sabbah, gözdağı vermek amacıyla *fidâîler* (kendilerini feda eden

yandaşları) yoluyla önden gelen askerî veya dinî şahsiyetlere karşı ses getirici suikastlar yapma politikasını seçmiştir. Onların bu tavırları muhassımlarına o kadar akıl dışı gelmiştir ki, onları haşhaş bağımlıları anlamında *haşîşiyûn* olarak adlandırmışlardır.⁸ Onların bu kanlı faaliyetleri İsmâ'îlîler ile Sünnîler ve Şîîler dahil olmak üzere diğer Müslümanlar arasındaki çok eskiye dayanan büyük düşmanlığın daha da büyümesine yol açtı.

Nizârîliğin kurumsal İslâm'a meydan okuması, Hasan 'alâ zikrihi's-Selâm'ın 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164'te *kıyâmeti* ilan etmesiyle zirveye ulaştı. İslâm'ın hâkimiyetinin sembolü olan *şerî'at* resmen kaldırıldı. *Kıyâmet*, ifşa edilen hakikatin, hak eden müminlere cenneti sunan, şeriâtın kabuğuna yapışmaya devam eden muhaliflerini de da manevi yok oluştun cehennemiyile cezalandıran imamın manevi kişiliğinde ortaya çıkması şeklinde yorumlanmıştır. *Kıyâmet*, öz olarak, Bahreyn Karmatîlerinin iki asır önce Mehdî'nin zuhurunu ve İslâm çağının sona erişini ilan etmelerinin tekrarıydı. Ancak o bunu, daha öncekinde olduğu gibi İranlı vasıflardan arındırılmış bir hâlde, ateşperestlik ve İran saltanatının ihyası olmaksızın yaptı.

Kıyâmet, aynı hızda devam ettiremedi. Yarım asır sonra Hasan'ın torunu Celâleddîn Hasan, *kıyâmet* anlayışını reddederek Sünnî İslâm'a bağlılığını ilan etti. Açık bir biçimde seleflerini kâfir olarak lanetleyip Abbâsî halifesi Nâsır'ın hükümrânlığını tanıdıktan sonra onunla barış yaptı ve taraftarlarına *şerî'atı* Şâfîî mezhebine göre yerine getirmelerini emretti. Bu nedenle o, çoğunlukla Yeni-Müslüman (*nev-Musulmân*) olarak tanındı. Celâleddîn'in oğlu Alâeddîn Muhammed döneminde (618-653/1221-1225), resmen kaldırılmamakla birlikte, *şerî'atın* uygulanması tekrar gevşetildi. Alamut döneminin bu son safhasına, Nizârî İsmâ'îlîliği, fikri açıdan hâlâ aslen İsnâ Aşeriyye Şîası'ndan olan Nâsirüddîn Tûsî gibi önemli bir filozofun taraftarlığını kazanacak derecede çekiciydi.⁹ İsmâ'îlîliğe bağlı olduğu dönemde yazılmış dinî bir otobiyografide Tûsî, *şerî'ata* tam anlamıyla bağlı biri olarak yetişmesinden ve daha sonraki kelâm ve felsefe tahsilinden bahseder. Her ne kadar felsefeyi en tatmin edici bulmuşsa da,

⁸ Kötüleme amacıyla kullanılan *haşîşî* tabiri, Hazar Zeydî metinlerinde Alamut ve Elburz dağları Nizarîleri için kullanılır (Bkz. *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydî Imâms of Tabaristân, Daylamân and Gîlân*, Beyrut 1987, s. 146, 329). Bu tabirin Suriye ile sınırlı olduğu ve İran'da kesinlikle kullanılmadığı varsayımı (B. Lewis, "Hashîshiyâ" *E.I.*, 2. ed.) bu nedenle hatalıdır.

⁹ Devamı için bkz. "Nâsir al-Dîn al-Tûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism", *Ethics in Islam*, ed. R.G. Hovannisian, Malibu 1985 içinde, s. 85-101.

söz, son kertesine, yani Marifetullah, insanın kökeni ve kaderine geldiğinde, felsefenin temellerinin zayıf olduğunu fark etti. Aklın kendisini mükemmelliğe ulaştırmak için yanılmaz bir muallime muhtaç olduğunu kabul etti. Onun Nizârî İsmâ'îliliğine geçişini, bir asır önce kendisi gibi gizlice Nizârî İsmâ'îliliğine geçmiş olan Sünnî-Eş'arî kelâmcı ve dinler tarihçisi Tâcuddîn Şehristânî'nin bâtınî düşüncesiyle tanışması kolaylaştırdı.

Böylece Tûsî bir filozof olarak Nizârîlere katıldı. *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde İsmâ'îlî peygamberler ve imamları, Fârâbî'nin platonik düşüncesindeki Erdemli şehrin yöneticileri filozof krallar ve dünyanın müdebbirleri ile özdeşleştirmede herhangi bir sakınca görmedi. Bu itibarla imamlar, ilâhî inayetle teşride bulunup, içinde buldukları zamanının kendine mahsus icapları doğrultusunda uygulamada bulunan Şeriat'ın hükümlerini ve idarecileriydiler. Bu fikirler onun tarafından İsmâ'îlî eserlerinde daha da geliştirildi. Ona göre imamlar ruhânî gerçekliklerinde aynı olduklarından ve hepsi de zamanlarının icaplarına göre hareket ettiklerinden dolayı, onların idarelerindeki çelişkiler sadece görünüşteydi. Bâtınî hakikatin şer'atın kabuğu altında gizlendiği Muhammed çağının gaybet dönemi ile bâtınî hakikatin açıkça izhar edilip şer'atın hükmünün kalktığı kıyamet dönemi, her dönemin imamının kendi elindeki kararına uygun olarak yer değiştirebilirdi.

Bu düşünceler kurumsal İslâm'a karşı radikal bir meydan okumaydı. Hâlbuki onlar daha geniş anlamda aslında İslâmî idiler. Gazzâlî gibi kurumsal düzenin Müslüman kelâmcı ve fakihleri, Fârâbî ve ve İbn-i Sinâ gibi Müslüman filozofların gerçek Müslümanlar olup olmadıklarını tartışmış olabiliyorlardı. Ancak bu filozoflar ve Nizârîler kendilerinin Müslüman olduklarından şüphe duymamakta, belki de ziyadesiyle Müslüman olduklarına inanmaktaydılar. Nizârîlerin ideolojik meydan okumasındaki bu radikalizm, onların özde ihtilalci karaktere sahip siyasî muhalefetlerindeki radikalizme de yansdı. Bu açıdan onlar İslâm'dan önceki Mazdekîliğin ve Abbâsîlerin ilk dönemlerindeki Hürremiyye'nin gerçek halefleriydi. Nizâmülmülk, Mazdek ve Hürremiyye ile İsmâ'îlîler arasındaki bu devamlılığı, bilhassa yıkıcı faaliyetlerini, devlet düzenini tehdit etmeleri noktasında iyi fark etmişti.¹⁰ Selçuklu Türk idaresine karşı Hürremî bir hareket olarak İran muhalefeti temsil eden Nizârî hareket, Abbâsî Arap hâkimiyetine karşı muhalefeti de temsil etmekteydi. Ancak Hürremî mu-

¹⁰ Nizamülmülk, *Siyâsat-nâma*, ed. H. Barke, Tahran 1968, s. 254 vd.

halefet İran dinini yeniden tesis etmeyi ümit ederken, Nizârî muhalefet, gizli ve gerçek İslâm adına yürütüldü. İslâm'ın İran'a girmesinden beş asır sonra İslâmî terimlerin dışında bir dinî muhalefet artık tasavvur edilemezdi.